

## הסוגיא השלישית – 'יין' (לה ע"ב)

### חוץ מן היין וכו'.

1. מאי שנא יין?  
א. שאלה על המשנה, הצעה של תשובה, וקושיא על ההצעה
2. אילימא משום דאשתני לעלויא, אשתני לברכה, והרי שמן, דאשתני לעלויא ולא אשתני לברכה!
3. דאמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ!
4. אמרי: התם משום דלא אפשר. היכי נבריק? נבריק, בורא פרי הזית – פירא גופיה זית אקרי.  
ב. תשובה ראשונה לקושיא, ודחיית התשובה
5. ונבריק עליה בורא פרי עץ זית!
6. אלא אמר מר זוטרא: חמרא – זיין, משחא – לא זיין.  
ג. תשובה שנייה לקושיא, ודחיית התשובה
7. ומשחא לא זיין? והתנן: הנודר מן המזון מותר במים ובמלח, והוינן בה: מים ומלח הוא דלא אקרי מזון, הא כל מילי אקרי מזון, נימא תיהוי תיובתא דב ושמאל, דאמרי: אין מברכין בורא מיני מזונות אלא בחמשת המינין בלבד! ואמר רב הונא: באומר כל הזן עלי; אלמא משחא זיין!
8. אלא: חמרא סעיד, ומשחא לא סעיד.  
ד. תשובה שלישית לקושיא, ודין בה
9. וחמרא מי סעיד? והא רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגרריה ללביה וניכול מצה טפי!
10. טובא גריר, פורתא סעיד.
11. ומי סעיד כלל? והכתיב: ויין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד וגו' נהמא הוא דסעיד, חמרא לא סעיד!
12. אלא: חמרא אית ביה תרתי – סעיד ומשמח, נהמא – מסעד סעיד, שמוחי לא משמח.
13. אי הכי נבריק עליה שלש ברכות!
14. לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה.
15. אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא: אי קבע עלויה סעודתיה מאי? 16 אמר ליה: לכשיבא אליהו ויאמר אי הויה קביעותא, השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם.

## מסורת התלמוד

[2] משום דאשתני לעילויא אשתני לברכה. השוו להלן, לח ע"ב (סוגיא יט, "שלקות"). שמן דאשתני לעילויא ולא אשתני לברכה השוו להלן, לו ע"א (סוגיא ה, "קמחא"). [3] דאמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ. להלן, לה ע"ב (סוגיא ד, "שמן זית", פיסקא 1), לו ע"א (סוגיא ה, "קמחא", פיסקא 4); השוו ירושלמי ברכות ו א, י ע"א. [6] זיין... לא זיין. השוו בבלי ברכות יב ע"א ("תמרי נמין מיון זייני"); להלן, לט ע"א (סוגיא יט, "שלקות", פיסקא 22, "כרוב עדיף דזיין"). [7] הנודר מן המזון מותר במים ובמלח. משנה עירובין ג א. מים ומלח הוא דאיכרי מזון... באומר כל הזן עלי. בבלי עירובין ל ע"א. [9] רבא הוה שתי... וניכול מצה טפי. בבלי פסחים קז ע"ב. [11] ויין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד. תהלים קד טו. [14] לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה. הנגידו להלן, מב ע"ב (סוגיא לג, "יין שלפני המזון", פיסקאות 1-2).

## רש"י

זית אקרי והוה ליה בורא פרי הפרי, שהפרי קרוי זית, ואין זו בריאת שמים כי בידי אדם היא בריאה זו, אבל גבי גפן, הגפן היא העץ, והענבים הם פרי הגפן. חמרא זיין להכי חשיב לקבוע לו ברכה לעצמו. ואמר רב הונא הא דקתני מותר במים ובמלח ואסור בשאר אוכלין ומשקין לאו באומר קונם מזון עלי, דאין מזון אלא מחמשה מיני דגן חטין ושעורין וכוסמין ושבולת שועל ושיפון, אלא באומר: כל הזן עלי קונם, וכל מיילי נהי דלא אקרו מזון, מיהו מיון זייני, בר ממים ומלח, אלמא: משחא זיין. סעיד חשיב טפי ממזון. והכתיב ויין ישמח לבב אנוש וסיפא דקרא ולחם לבב אנוש יסעד, משמע: אבל יין אינו אלא משמח, ומשני: לאו כדקאמרת, אלא: לחם יסעד ולא ישמח, אבל יין סועד ומשמח. אי הכי דזיין וסעיד, מזון הוא, ולברך עליה שלש ברכות לאחריו ואנן אמרינן לקמן בפרקין (דף ל"ז א ברכות): כל שהוא משבעת המינים ולא מין דגן חכמים אומרים: ברכה אחת.

## מהלך הסוגיא ותולדותיה

הביטוי "אשתני לעילויא" וזיקת הסוגיא שלנו לשתי הסוגיות הבאות

לפי משנתנו, ברכות ו א, מברכים ברכות מיוחדות לפני שתיית יין ולפני אכילת פת:

על פירות האילן הוא אומר: בורא פרי העץ, חוץ מן היין, שעל היין הוא אומר: בורא פרי הגפן; ועל פירות הארץ הוא אומר: בורא פרי האדמה, חוץ מן הפת, שעל הפת הוא אומר: המוציא לחם מן הארץ.

היין מוצג במשנה כפרי עץ יוצא דופן והפת מוצגת כפרי אדמה יוצא דופן, וייחודם גורם לכך שהם קובעים ברכה לעצמם. תיאור זה אינו מדויק: היין והפת אינם "פרות" ממש, ולכן קשה להגדירם כפרות יוצאי דופן; מדובר במאכלים שיסודם בפרי – ענבים או חיטה, בהתאמה – אך הפרי עבר עיבוד. עיבוד זה הוא המכונה בסוגיא שלנו "אשתני", וההנחה הראשונית של הסוגיא היא שהיין גורם ברכה מיוחדת לעצמו משום שהענבים השתנו "לעילויא", לעליון, למצבם האופטימלי. אך מכיוון שגם שמן זית משתנה "לעילויא" [2], ועליו אין מברכים ברכה מיוחדת [3] אף שניתן היה לעשות כן [4-5], הגמרא מחפשת ייחוד נוסף המשותף ליין ולפת, מעבר לשינוי "לעילויא", שיצדיק את הברכות המיוחדות שלהם. מר זוטרא מציע שייחודם של הפת והיין בכך שהם מזינים [6], אך לאחר שמובאת ראיה לכך שגם שאר המאכלים מזינים [7] נקבע שהקריטריון לברכה עצמאית הוא שינוי "לעילויא" שיוצר אוכל "סעיד" – משביע – ורק היין והפת משביעים [8]. היין משביע, לפחות בכמויות קטנות, בעוד שהשמן אינו משביע [8-10]. ולא עוד אלא שהיין אף משמח, ולכן יש לו יתרון אף לעומת הפת, שאמנם מזינה ומשביעה אך אינה משמחת [11-12]. בעקבות קביעה זו שואלת הגמרא מדוע מברכים שלוש ברכות אחר אכילת פת ולא לאחר שתיית יין [13], ומשיבה שאין רגילים לקבוע סעודה על היין [14]. רב נחמן בר יצחק שואל את רבא לגבי מי שבכל זאת קובע סעודה על היין [15], ורבא משיב לו שדעתו בטלה אצל כל אדם [16].

הביטוי "אשתני לעילויא" מופיע רק בפסקא [2] בסוגיא שלנו. רבינו יהודה שירליאון הקשה על הנחת הסוגיא שלנו, ששמן זית השתנה "לעילויא", מן הסוגיא הבאה, "שמן זית", להלן לה ע"ב – לו ע"א. וזה לשון הסוגיא:

גופא: אמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ. היכי דמי? אילימא דקא שתי ליה (משתה) – אוזוקי מזיק ליה! דתניא: השותה שמן של תרומה – משלם את הקרן ואינו משלם את החומש, הסך שמן של תרומה – משלם את הקרן ומשלם את החומש!... הכא במאי עסקין – בחושש בגרונו. דתניא: החושש בגרונו – לא יערענו בשמן תחלה בשבת, אבל נותן שמן הרבה לתוך אניגרון ובולע. פשיטא! – מהו דתימא; כיון דלרפואה קא מכיין – לא לברייך עליה כלל, קמשמע לן: כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי.

על הסוגיא שלנו מקשה רבי יהודה שירליאון:

תימא, מאי שנוי לעילויא איכא הכא, כיון שאם שותהו בעין נקרא מזיק ופטור מן החומש אם הוא של תרומה? וי"ל כיון דאשתני לעילויא ע"י אנגרון וחש בגרונו ומכיון לרפואה יתהני מיניה, עלויא קרינא ביה.<sup>1</sup>

רבינו יהודה יוצא מתוך הנחה ששינוי "לעילויא" בסוגיא שלנו הוא שינוי לטובה, ומכיוון שזיתים אכילים ושמן אינו אכיל, הרי שהשמן השתנה לרעה, ולא לטובה. הוא מתרץ בדוחק על פי

מסקנת הסוגיא הבאה, ששותים ששמן זית מהול באנגרון כתרופה לכאב גרון, ובכגון זה יש לחולה גם הנאה משתיית השמן, ולכן הוא נחשב "עלויא".

אך האמת היא ש"אשתני לעילויא" אין פירושו "השתנה לטובה". "לטובה" בארמית בבליית היינו "למעלותא",<sup>2</sup> ואילו בסוגיא שלנו נאמר שיין ושמן זית השתנו "לעילויא", "אל העליון", אל הגבוה ביותר.<sup>3</sup> שינוי "לעילויא" אינו בהכרח שינוי לטובה לפי כל קני המידה, אלא עיבוד המוצר לכדי מצבו הסופי, שהוא אופטימלי מבחינת כוונתו של היצרן. משמעות זו ברורה מאוד בגירסת כתב יד אוקספורד לפיסקאות [2-1], "מאי שנא יין דאישתני לעילוייה. והרי שמן זית (ד)אישתני לעילוייה ולא קא משנינן לה לברכה", דהיינו: "מה מיוחד בין? שהוא השתנה לעליונותו. והרי שמן זית השתנה לעליונותו ואין אנו משנים לו את הברכה".

בשימוש בביטוי "אשתני לעילויא" או "אשתני לעילוייה" הסתמך בעל הגמרא על הנאמר להלן, בסוגיא ה, "קמחא":

קמחא דחיטי, רב יהודה אמר: בורא פרי האדמה; ורב נחמן אמר: שהכל נהיה בדברו. > רב יהודה אמר: בורא פרי האדמה אע"ג דאישתני במילתיה קאי. רב נחמן אמר: שהכל נהיה בדברו **כיון דאשתני אישתני.**<sup>4</sup>

אמר ליה רבא לרב נחמן: לא תפלוג עליה דרב יהודה, דרבי יוחנן ושמואל קיימי כוותיה; דאמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית – מברכין עליו בורא פרי העץ; אלמא: אף על גב דאשתני – במלתיה קאי; הא נמי, אף על גב דאשתני – במלתיה קאי. <א"ל<sup>5</sup> > מי דמי! התם – לית ליה עלויא אחרינא, הכא – אית ליה עלויא אחרינא בפת.

הביטוי המשמש בסוגיא ההיא בקשר לשמן הוא "לית ליה עלויא אחרינא", דהיינו "אין לו עליון אחר", "אין לו מעמד גבוה נוסף", וזאת בניגוד לקמח חיטים שיש לו "עילויא אחרינא, בפת". אין לדברים הללו שום קשר לערכם היחסי של הזית השלם לעומת השמן, או של גרגרי החיטה לעומת הקמח, ואין כלל הצעה בסוגיא ההיא לברך ברכה מיוחדת, לא על הקמח ולא על השמן. השאלה איננה האם שחיקת החיטה והזיתים שיפרה את מעמדם או לא, אלא האם ניתן לשפר את מעמדם לאחר שחיקה זו. טחינת החיטה לקמח נתפסת כירידה לצורך עלייה, ולכן בשלב הביניים מברכים על הקמח "שהכל נהיה בדברו", ברכה כללית יותר מברכת "בורא פרי האדמה". לעומת זאת, סחיטת הזיתים לשם עשיית שמן היא סוף התהליך, ולכן אין להוריד את דרגת הברכה מ"בורא פרי העץ" ל"שהכל".

נראה שבעל הגמרא שלנו הסתמך על רובד העריכה שבסוגיא ההיא, בין אם הוא עצמו אחראי לרובד ההוא ובין אם מדובר בסוגיא של עורך אחר שקדמה לסוגיא שלנו. בעל הסוגיא שלנו כיוון את הביטויים המשמשים בסוגיא ההיא, "כיון דאשתני אישתני" ו"לית ליה עלויא אחרינא", לכדי הביטוי "כיון דאשתני לעילויא אשתני לברכה" המשמש בסוגיא שלנו, והסתמך על כך שמשמעות הביטויים תתבהר להלן, בסוגיא ה. מצבו הסופי של המוצר, "עילוייה", נקבע על פי ערכו בשוק ומידת השמישות שלו בכלל, ולא דווקא על פי מידת ההנאה שמפיקים ממנו כשהוא נאכל ומברכים עליו. פשוט הוא שערך השמן בשוק גבוה מערך הזיתים, אחרת לא היו החקלאים טורחים ליצור שמן. השמן משמש בעיקר לסיכה, כמטבל, לצורך טיגון וכמרכיב בבישולים, ובכל המקרים הללו אין מברכים עליו לפי ההלכה הבבליית, משום שאינו נאכל כלל או אינו עיקר.<sup>6</sup> אף

2 ראו מנחות מג ע"א ("אשתני למעלותא" לעומת "לגריעותא"); והשוו גם בבלי ברכות נו ע"א, כתובות עה ע"א, בבא קמא צט ע"ב.

3 השו"ב הביטוי "דעתייהו אעילויא", בבא מציעא עו ע"א, וראו Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat Gan and Baltimore 2002, p. 855.

4 כך בכל כתבי היד (הנוסח המדויק כאן הוא על פי כתב יד פריז). בדפוסים הושמטו הנימוקים של רב יהודה ורב נחמן; ראו להלן, הדיון בסוגיא ה, "קמחא", עיוני הפירוש לפיסקאות [3-2].

5 כך בכ"י פריז, אך גם לגירסת הליתא שבשאר העדים מדובר בתשובת רב נחמן לרבא; ראו להלן, הדיון בסוגיא ה, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה".

6 ראו להלן, סוגיא ד, "שמן זית", לה ע"ב – לו ע"א, עיוני הפירוש לפיסקאות [7-2].

על פי כן, השמן נתפס כ"עילויא" של הזיתים – כמצבם האופטימלי – משום שערכו גבוה מערך הזיתים.

נראה שמטרתה העיקרית של הסוגיא שלנו היא להבהיר נקודה זו, ש"אשתני לעילויא" אינו קשור כלל למידת ההנאה שנגרמת על ידי אכילת המוצר, ושמידת ההנאה הנגרמת על ידי אכילת המוצר היא הקריטריון לקביעת ברכה מיוחדת למוצר שהשתנה, ולא השינוי לעילויא. על היין והפת מברכים ברכות שונות מן הברכות על ענבים וחיטה לא משום שהם עברו עיבוד לכדי מצבם הסופי, אלא משום שהמוצר הסופי מיוחד בכך שהוא משביע. מטרה זו של בעל הגמרא שלנו – לדייק בקריטריונים המשמשים לעלייה וירידה בדרגת הברכה של מוצרים מעובדים – בולטת על רקע ההשוואה לנאמר בתלמוד הירושלמי בנדון. גם אמוראי ארץ ישראל בירושלמי מציינים את העובדה ששמן זית שונה מפת ומיין, אך הם אינם נוקקים לשאלת הסיבה להבדל ביניהם. וזה לשון הירושלמי, ברכות ו א, י ע"א:

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.

רבי חייא בר פפא מסתפק בציון העובדה שכבר מן המשנה עולה ששמן זית, אף על פי שהוא "שחוק" כמו יין, אינו גורם ברכה לעצמו. אך הוא אינו נדרש לטעם הדבר. הוא מזכיר את המשותף ליין ולשמן בלשון "שחוק", המקביל ללשון "אשתני" שבבבלי, אך אינו מתייחס כלל למושג "לעילויא", ולא למינוח המשמש בסוגיא לשם דירוג איכויות ההנאה מן המוצר שעליו מברכים: זין/זיין, סעיד ומשמח.

מזה הניע את בעל הגמרא שלנו לעסוק בשאלת הטעם המדויק של הייחוד של יין ופת לעומת שמן, כשאמוראי ארץ ישראל לא נדרשו כלל לשאלה זו? כפי שנראה להלן, סוגיא ד, "שמן זית", וסוגיא ה, "קמחא", קדמו לסוגיא שלנו, והיו כבר סדורים במקום בשעת גיבוש הסוגיא שלנו.<sup>7</sup> נראה שבעל הסוגיא שלנו הוטרד מן המידע הסותר לכאורה בעניין שמן זית העולה מסוגיות ד ו ה. מסוגיא ד, "שמן זית", עולה ששתיית שמן מזיקה לבריאות, ובקושי ראו צורך לברך עליו, כיוון ששותים אותו בעיקר לרפואה. לעומת זאת בסוגיא ה, "קמחא", נאמר ששמן זית שומר על ברכת "בורא פרי העץ" גם לאחר שחיקתו, ובעל הגמרא שם פירש שטעם הדבר הוא שבניגוד לקמח, שהוא שלב ביניים בתעשיית הלחם שאין לו ערך עצמאי, אין לשמן זית "עילויא אחרנא". השמן הוא הזית במצבו האופטימלי, הזית במיטבו. כיצד ייתכן שהשמן מצד אחד מזיק לבריאות, ומצד שני מייצג את תעשיית הזית במיטבה? על כך מבקש בעל הגמרא שלנו להשיב בהקדמה זו שהקדים לשתי הסוגיות ד ו ה, "שמן זית" ו"קמחא". תחילה קובע בעל הגמרא שכמו יין ופת גם שמן זית השתנה למצבו האופטימלי, כפי שנקבע ברובד הסתמי של סוגיא ה, "קמחא", להלן. כאמור בסוגיא ההיא, שינוי זה גורם לכך ששמן זית אינו "יורד בדרגה" מברכת "בורא פרי העץ" לברכת "שהכל". אך אל תטעה לחשוב ששינוי זה לכדי המצב הסופי הוא שזיכה את היין והפת בברכתם המיוחדת: לשמן זית אין ברכה מיוחדת ולפת ויין יש. הא כיצד? אף על פי שהשמן הוא מצבו האופטימלי של הזית מבחינת הערך הכלכלי של המוצר, שמן זית אינו משביע כלל, אלא דווקא מזיק לבריאות כשהוא נאכל בעין. הקריטריון לשימור הברכה הקודמת על אף השינוי הוא שהשינוי יהיה "לעילויא", כפי שמבהיר בעל הגמרא בסוגיא ה להלן, אך הקביעה אם מצב כל שהוא הוא "עילויא" או לא אינו נמדד במידת ההנאה שמפיקים מן המוצר כשמברכים עליו, אלא מערכו בשוק. לעומת זאת, הקריטריון לברכה מיוחדת למוצר שעבר עיבוד הוא שהתוצר הסופי משביע, ואת זה אפשר להגיד רק לגבי יין ופת. שמן, מבחינה זו, דווקא מזיק לבריאות, כפי שנאמר בסוגיא ד להלן.

נראה שאין זה צירוף מקרים שאמוראי בבל ובעלי הגמרא בבבלי נדרשו לשלוש סוגיות מלאות דיוקים בעניין מעמדו של השמן לעומת היין והפת, בעוד שבארץ ישראל הסתפקו בקביעה הלא-

7 ראו להלן, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: ההקשר המקורי של הדרישה בין רב נחמן בר יצחק ורבא ופתרון הקושי הכרונולוגי", והערה 18 שם.

מנומקת שיין ופת הם מיוחדים. מעמדם המיוחד של היין והפת היה מובן מאליו בארץ ישראל, שם שימש היין המזוג משקה עיקרי בכל ארוחה, כשם שהפת שימשה מאכל עיקרי בכל ארוחה. גם השמן היה נפוץ בארץ ישראל, אך הוא לא נתפס כעיקר בסעודה.<sup>8</sup> בבבל, לעומת זאת, גידלו מעט מאוד ענבים ויתים, והיין ושמן הזית היו שניהם מצרכים יקרים ונדירים. במקומם שתו שיכר תמרים והשתמשו בשמן שומשומין, שלא זכו לברכות מיוחדות לפי אף קנה מידה בהלכה הארץ-ישראלית. לכן כשהבבלים חשבו על ייחודו של היין, הגורם ברכה לעצמו, הם חשבו לא על תפוצתו הרבה או על השימוש בו בכל סעודה, אלא אדרבה, על היוקר והיוקרה הנלווים אליו בבבל, ומבחינה זו אף השמן "אשתני לעילויא" ו"לית ליה עילויא אחרינא".

ומכיוון שבארץ ישראל היה ייחודם של היין והפת בכך שהם שימשו עיקר בכל סעודה, דומה שהסיבה המקורית לברכות המיוחדות לשמן ולפת אינה קשורה לא בשינוי "לעילויא" ולא בתחושת השובע שהם מעניקים, אלא בהיותם עיקר בסעודה.<sup>9</sup> ממשנה ה להלן, ומדברי רבי חייא בסוגיא לב, "הסעודה", להלן מא ע"ב, עולה שלברכות אלו מעמד הלכתי מיוחד כברכות שלפני הסעודה: בתחילת הסעודה מברכים "בורא פרי הגפן" ו"המוציא לחם מן הארץ", וברכות אלו על העיקר פטורות את כל מה שנאכל במסגרת הסעודה.<sup>10</sup>



סעודת לחם ויין, פרסקו מ: קטומבה מרסלינוס ופטרס, רומא, מאה ד' לספירה

## הקושי הכרונולוגי בסוגיא

על פניה נראה שאין בסוגיא זו קשיים מיוחדים: השקלא וטריא מובן וקולח, כדרך של סוגיות שרובן ככולן הן מדברי סתם התלמוד. הרושם הראשוני הוא שאף סוגיא זו יצאה מתחת ידו של מחבר אחד, מעורכי התלמוד הבתר-אמוראיים, ששיבץ לתוך דיון פרי עטו מדברי אמוראים שקדמו לו.

8 אמנם בירכו כנראה "בורא פרי העץ" על שמן זית בארץ ישראל גם כשהוא שימש לתיקון מאכלים (ראו הדיון בסוגיא ד, "שמן זית", להלן לה ע"ב – לו ע"א, עיוני הפירוש לפיסקאות 2-7, והדיון בסוגיא לא, "מינין הרבה", להלן מא ע"א, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה"). אך במסגרת סעודה הפת פוטרת את כל המאכלים האחרים, ואין מברכים על השמן.

9 כך עולה גם מן ההלכה הבבליה העולה מסוגיות יד, כ ו-כא, "חביצא", "צנומה" ו"ברצע", להלן לו ע"ב, לט ע"א-ע"ב, שלפיה אין מברכים "המוציא" אלא על פת שיש לה "תוריתא דנהמא", תואר לחם, דהיינו כיכר שלמה של פת לפני בציעתה או כיוצא בזה; הרי ברור שאין כאן עניין לתחושת שובע אלא עניין למעמד הפורמלי של הפת כעיקר בסעודה שעליו מברכים ואותו ברצעים כדי לקבוע סעודה. ראו להלן, הדיון בסוגיא כ, "צנומה", מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה".

10 ושמה הנוסח של ברכות סעודה אלו נקבע עוד לפני נוסח שאר הברכות, וגם לאחר שקבעו את הברכות "בורא פרי העץ" ו"בורא פרי האדמה" על פרות וירקות ומוצרים העשויים מפרות וירקות, ברכות אלו לא זזו ממקומן. ראה לקדמותן של הברכות על הפת ועל היין מצאנו בסרך היחד ו ד-ו: "והיה כיא יערכו השולחן לאכול או התיירש לשתות הכוהן ישלח ידו לרשונה להברך בראשית הלחם או התיירש", בתיאורי הסעודה האחרונה בבית החדשה (מתי כו כ-ל, מרקוס יד כב-כו, לוקס כב יז-כ, הראשונה אל הקורניתיים יא כד-כה) ובברכות "על הכוס" ו"על בציעת הפת" שבחיבור הנצרי הקדום מסוף המאה הראשונה לספירה או תחילת המאה השנייה, הדידאכי (ט ב), יחד עם הברכה לאחר המזון (ט ה). ראו מ' בנוביץ, "ברכות לפני הסעודה בימי הבית השני ובהלכה התנאית", מגילות ח-ט (תש"ע), עמ' 81-96.

אך עיון מעמיק מגלה שיש בסוגיא זו קושי כרונולוגי חמור: קשה לנתק את דברי האמוראים שבפיסקאות [6], [15] ו-[16] מהקשרם הנוכחי, מה שמקשה במקרה זה על ההנחה שבעל גמרא בתראאמוראי חיבר דיון רצוף שבו שיבץ את דברי האמוראים הללו. ללא ההשוואה של בעל הגמרא בין יין לשמן [1-3] אין מקום לדברי מר זוטרא, "חמרא זיין, משחא לא זיין" [6],<sup>11</sup> וללא קביעת בעל הגמרא שראוי היה לברך ברכת המזון לאחר שתיית יין, אילו רגילים היו לקבוע עליו סעודה [14], בסופו של דיון ארוך שכולו על טהרת סתם התלמוד [8-13], אין מקום לקושיית רב נחמן בר יצחק לרבא ותשובת רבא בעניין מי שבכל זאת קובע סעודה על היין [15-16].

זאת ועוד: אפילו אם נניח שהסוגיא התפתחה באופן אורגני בימי האמוראים עצמם, ושהדיון הסתמי שבסוגיא הוא בבחינת "סתמא קדומה" והיא ודברי האמוראים המשובצים בה נאמרו יחד בבית המדרש, עדיין ישנו קושי כרונולוגי. לפי הסוגיא במתכונתה הנוכחית ובנוסח שלפנינו בדפוס וילנה, רב נחמן בר יצחק ורבא, שפעלו במאה הרביעית לספירה, מגיבים בפיסקאות [15-16] לשקלא וטריא שנוצר סביב דברי מר זוטרא שבפיסקא [6]. אך האמורא הנודע בשם מר זוטרא פעל במאה השישית, שנים רבות אחרי רב נחמן בר יצחק ורבא!

הייחוס למר זוטרא נמצא אמנם רק בכתב יד מינכן ובדפוסים; ברוב עדי הנוסח מר זוטרא אינו מוזכר בסוגיא, ודבריו בפיסקא [6] מובאים בסתם,<sup>12</sup> מה שמקל על ההנחה שמדובר ברצף אחד. אך קשה להניח שהייחוס למר זוטרא הוא תוספת משנית ללא ביסוס, ושגרסן מאוחר בחר באופן שרירותי לייחס שלב אחד בדיון סתמי ארוך וקדום למר זוטרא, ובכך לפגוע ברצף הכרונולוגי של הסוגיא.

## הפתרון של אברהם וייס

אברהם וייס נדרש לקושי הכרונולוגי, והכריע שבמקרה דנן, הדיון הסתמי הרצוף – רובו או כולו – היה במקום כבר בימי רבא ורב נחמן בר יצחק.<sup>13</sup> אשר לייחוס פיסקא [6] למר זוטרא, וייס מצביע קודם כול על גירסת הליתא שברוב עדי הנוסח, אך הוא טוען שגם אם נגרוס "אמר מר זוטרא" אין זה מעלה או מוריד, שכן "לא כל מר זוטרא הוא מר זוטרא בן דורו של רב אשי".<sup>14</sup>

אך כאמור, קשה להניח ששמו של מר זוטרא שורבב לסוגיא על ידי גרסן מאוחר ללא שום ביסוס. כמו כן, קשה לקבל את הצעתו של וייס שמדובר במר זוטרא אחר שפעל בימי רבא ורב נחמן בר יצחק או לפני כן. כפי שנראה להלן, השימוש של מר זוטרא בלשון "זיין" תואם את השימוש בשתי סוגיות בבליות סתמיות, שמן הסתם נערכו בסוף ימי האמוראים או סמוך לאחר מכן, דהיינו המאה השישית לספירה, ימי מר זוטרא חברו של רב אשי. ואף חילופי הגירסאות בייחוס התשובה שבפיסקא [6] – למר זוטרא במקצת העדים ולגורם אנונימי בעדים אחרים – מסתברים יותר אם נצא מתוך הנחה שמדובר במר זוטרא האחרון, בן דורו של רב אשי. ייחוס תשובה סתמית למר זוטרא במקצת העדים, או לחילופין, הבאת תשובת מר זוטרא ברוב העדים בסתם, מצביעים על קשר הדוק בין מר זוטרא לבין בעלי הסתמות בסוגיא. מצאנו כיוצא בזה במקומות אחרים בקשר לאמוראים האחרונים, שדבריהם מובאים בסתם במקצת העדים, או

11 ואין לומר שדברי מר זוטרא מוסבים הישר על המשנה והמימרה של שמואל ורבי יוחנן, שהרי אין סתירה בין המשנה למימרה הדורשת התייחסות: כבר במשנה נאמר שהיין יוצא דופן. על כורחך הוקדמה למימרת מר זוטרא לא רק פיסקא מן המשנה והמימרה, אלא גם קושיא כגון: "מאי שנא יין [ומאי שנא שמן], דאמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן...".

12 כתבי היד פירנצה ואוקספורד גורסים "אלא חמרא זיין משחא לא זיין", ואילו כתב יד פריז גורס: "אמ' חמרא זיין משחא לא זיין", כש"אמ' הוא כנראה קיצור של "אמר", הסגנון המשמש לפני התשובות הסתמיות שבפיסקא [4].

13 א' וייס, הערות לסוגיות הש"ס הבבלי והירושלמי (לעיל, סוגיא א הערה 39), עמ' 15-16.

14 שם, עמ' 15 הערה 20. אפשר שווייס חשב על מר זוטרא בנו של רב נחמן, בן דורם של רבא ורב נחמן בר יצחק. ואכן, מסתבר שהיחסות של פיסקאות [1-3] בסוגיא, הקושיא שעליה מבקש מר זוטרא להשיב בפיסקא [6], יסודם בדברים הנאמרים כדי לתרץ את קושיית רבא על רב נחמן בסוגיא ה, "קמחא", להלן לו ע"א (ראו לעיל, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הביטוי 'אשתני לעיליא' חוקת הסוגיא שלנו לשתי הסוגיות הבאות"). כך שיהיה זה מן הראוי לייחס את הקושיא שבפיסקאות [1-3] ואת התשובה האמוראית עליה לדמות הקשורה קשר הדוק לרב נחמן, שחי בימי רבא ורב נחמן בר יצחק.

שהם משובצים עם דברי סתם התלמוד בקשר הדוק יותר מאשר דברי אמוראים אחרים, מה שמעיד על האפשרות שחלק ניכר ממלאכת העריכה נעשה על ידיהם ובימיהם.<sup>15</sup>

בנוסף להצעה לגרוס כגירסת הליתא או לייחס את דברי מר זוטרא למר זוטרא שפעל בימי רבא ורב נחמן בר יצחק או לפני כן, וייס מציע גם אפשרות נוספת, אפשרות המאפשרת לו לייחס את פיסקא [6] למר זוטרא האחרון, בן דורו של רב אשי. לפי אפשרות זו, הסוגיא המקורית לא כללה את הפיסקאות [6-7]. בסוגיא הקדומה נטען ישירות "חמרא סעיד, משחא לא סעיד" [8], ובתירוץ זה נשאו ונתנו עד שהתגלגל הדיון לדברי רב נחמן בר יצחק ורבא בפיסקאות [15-16], ו"אחרי זה בא הנסיון של מר זוטרא: חמרא זיין. ומאחר שאיתותב הקדימוהו והעמידוהו בראש הסוגיא. למקור שממנו איתותב מר זוטרא מקבילה בעירובין ל' א'... אי אלו ידיים מוכיחות, שמקור מקבילתנו בעירובין".<sup>16</sup> וייס סבור שגם פיסקאות [9-10] הן תוספת מאוחרת על פי מקבילה בבבלי פסחים.

לפי הצעה זו של וייס, כבר לפני רב נחמן בר יצחק ורבא היה נוסח קדום של הסוגיא שלנו, כדלהלן (המספור הוא לפי מספרי הפיסקאות שלנו):

1. מאי שנא יין?
2. אילימא משום דאשתני לעלויא, אשתני לברכה, והרי שמן, דאשתני לעלויא ולא אשתני לברכה!
3. דאמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ!
4. אמרי: התם משום דלא אפשר. היכי נברין? נברין, בורא פרי הזית – פירא גופיה זית אקרי.
5. ונברין עליה בורא פרי עץ זית!
8. אלא: חמרא סעיד, ומשחא לא סעיד.
11. והכתיב: ויין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד וגו' נהמא הוא דסעיד, חמרא לא סעיד!
12. אלא: חמרא אית ביה תרתי – סעיד ומשמח, נהמא – מסעד סעיד, שמוחי לא משמח.
13. אי הכי נברין עליה שלש ברכות!
14. לא קבעי אינשי סעודתייהו עלויה.
15. אמר ליה רב נחמן בר יצחק לרבא: אי קבע עלויה סעודתיה מאי? 16. אמר ליה: לכשיבא אליהו ויאמר אי הוויא קביעותא, השתא מיהא בטלה דעתו אצל כל אדם.

כעבור דורות אחדים הציע מר זוטרא, בן דורו של רב אשי, חלופה לפיסקא [8] בנוסח "חמרא זיין, משחא לא זיין", אך חבריו או עורכים מאוחרים דחו ניסיון זה על סמך המובאה מעירובין ל' ע"א, והניסיון של מר זוטרא ודחייתו שובצו בסוגיא כפיסקאות [6-7].

וייס אינו מסביר את הצורך של מר זוטרא להחליף את התירוץ "חמרא סעיד ומשחא לא סעיד" בתירוץ שלו, ומדברי וייס עולה שמר זוטרא אכן "איתותב" כראוי. אך יש לציין שהקושיא

15 לזיקה בין עורכי הסוגיא לרבינא ורב אשי, בני דורו של מר זוטרא שפעלו אף הם במאה החמישית, ראו מ' בנוביץ, פרק שבועות שתיים בתרא (לעיל, סוגיא ב הערה 10), עמ' 153-157, ומ' בנוביץ, תלמוד האיגוד: מאימתי קורין את שמע (לעיל, סוגיא א הערה 5), עמ' 108.

16 וייס (לעיל, הערה 13), עמ' 16.



בפיסקא [7] אינה מכרעת כלל. להלן בסמוך נציע שמר זוטרא לא התכוון כלל לומר שאין לשמן ערך תזונתי, שכן בארמית הבבלית של ימי האמוראים "זיין" שימש במובן משביע, בדיוק כמו "סעיד" שבתירוץ של בעל הגמרא [8].<sup>17</sup> אך אפילו אם נניח כמו בעל הגמרא שלנו בפיסקא [7] שמר זוטרא התכוון לכך שאין ערך תזונתי כל שהוא לשמן, דבריו נכוחים. מסוגיא ד, "שמן זית", להלן לה ע"ב – לו ע"א, מתברר ששמן אינו נאכל כמות שהוא כלל, משום שהוא מזיק לבריאות, דהיינו "לא זיין"! הגמרא נדחקה לתרץ שמברכים ברכת הנהנין על שמן רק אם שותים אותו מהול באניגרון כשהרוב שמן לשם רפואה, וגם אז בקושי ראו לנכון לברך עליו. אך שתייה זו היא יוצאת דופן מאוד, ובהחלט ניתן לומר ששמן, כמו מים ומלח, אינו "זין". ואפשר שבמשנה עירובין ל ע"א התייחסו למים ומלח, אך לא לשמן, משום שהיו רגילים לאכול או ללקק מלח<sup>18</sup> ולשתות מים, אך לא היו רגילים לשתות שמן כלל משום שהוא מזיק לבריאות, ולא עלה על דעתם שמדובר בדבר "הזין".

### "זיין" ו"סעיד"

כאמור, וייס מקבל את הנחת בעל הגמרא שלנו שיש הבדל בין התירוץ "חמרא סעיד, משחא לא סעיד" לבין דברי מר זוטרא "חמרא זיין, משחא לא זיין", ומדבריו משתמע שבעל הגמרא השיב לנכון על דברי מר זוטרא בפיסקא [6], ובצדק המיר אותם בתירוץ שבפיסקא [8]. אך משלוש סוגיות אחרות בבבלי ברכות עולה בבירור ש"זיין" בארמית בבליית, בשונה מ"זין" בעברית, פירושו משביע – דהיינו "סעיד"!

1. בבבלי ברכות יב ע"א נאמר על תמרים שבניגוד לשאר המאכלים ניתן לברך לאחריהם ברכת המזון, משום שכמו פת "תמרי נמי מיון זייני".<sup>19</sup> ברור שאין הכוונה לערך תזונתי כל שהוא, שהרי ממשנה עירובין ג א ודברי רב הונא בבבלי שם עולה שכל המאכלים מזינים חוץ ממים ומלח, אלא לתכונה מיוחדת המשותפת לתמרים ולפת, מה שמכונה בסוגיא שלנו "סעיד".

2. להלן בפירקין, בבלי ברכות לו ע"א (סוגיא יט, "שלקות", פיסקא [22]), מוצע שיש לברך על כרוב לפני שמברכים על פרות ופרגיות, שכן "כרוב עדיף, דזיין". שוב ברור שאין הכוונה לערך תזונתי כל שהוא, שכן גם לפרות ולפרגיות יש ערך תזונתי – הרי לפי משנה עירובין ודברי רב הונא שם רק למים ומלח אין ערך כזה. הכוונה שם היא ודאי לתחושת השובע הנגרמת על ידי אכילת כרוב, ואם כן, "זיין" בארמית בבליית פירושו "סעיד", בניגוד לנאמר בסוגיא שלנו.

3. ושוב בפירקין, בבלי ברכות מד ע"א (סוגיא מב, "פירות גינסור", פיסקאות [3-4]), מספר רבה בר בר חנה שרבי יוחנן אכל פרות גינסור רבים, ואף על פי כן נשבע שלא טעם "זיונא". המשמעות הברורה של השבועה היא שרבי יוחנן נשבע שלא אכל אוכל משביע, מה שמשמש ראיה לקלילותם של פרות גינסור. כך מבין גם בעל הגמרא שם, אלא שהוא מקשה על השימוש הלשוני של מר זוטרא: "זיונא סלקא דעתך?", ומשיב "אלא אימא: מזונא". הוזה אומר: בעדות שנמסרה בארמית בבליית מעיד רבה בר בר חנה שרבי יוחנן היה נשבע שלא אכל "זיונא", דבר משביע. אך בעל הגמרא, שפעל כנראה שנים רבות לאחר מכן, אינו מבין נקודה זו: הרי "זיונא" פירושו אוכל בעל ערך תזונתי כל שהוא, ולא דווקא אוכל משביע! הוא מציע להגיה בלשון הסיפור "מזונא" במקום "זיונא". מסיפור זה עולה שבימי האמוראים שימש הפועל הארמי "זון" במובן משביע, אך בתקופה הבתר-אמוראית הוא חדל לשמש במובן זה, ועל סמך ההסבר של רב הונא לשימוש בפועל העברי "זון" פירשו שכל אוכל "זון" או "זיין" פרט למים ומלח, אך רק אוכל "סעיד", משביע, מכונה "מזון" וראוי לברך עליו ברכה מיוחדת.

17 ראו להלן, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: 'זיין' ו'סעיד'".

18 מלח וזמית עבד אינשי דשדי לפומייהו", להלן סוגיא ד, "קמחא", לו ע"א.

19 ראו מ' בנוביץ, תלמוד האיגוד: מאימתי קורין את שמע (לעיל, הערה 15), עמ' 584-585.

נמצינו למדים שהפועל "זון" שימש בתקופת האמוראים ובימי עריכת הסוגיות בבבלי ברכות יב ע"א ולו ע"א במובן משביע, אך בימי עריכת הסוגיא שלנו והסוגיא בבבלי ברכות מד ע"א הוא חדל לשמש במובן זה. מסתבר שבעל הגמרא בבבלי ברכות מד ע"א, המגיה בלשוננו של רבה בר בר חנה, ובעל הגמרא שלנו, המגיה בלשוננו של מר זוטרא, פעלו שנים רבות אחרי מר זוטרא ובעלי הגמרא בבבלי ברכות יב ע"א ולו ע"א.<sup>20</sup>

נראה, אפוא, שיש להקדים את מימרת מר זוטרא שבפיסקא [6] לנוסח המתקן שבפיסקא [8], כסדר הדברים בסוגיא עצמה, ולא כפי ששחזר וייס. מר זוטרא לא ביקש לטעון שאין ערך תזונתי כל שהוא לשמן. "חמרא זיין, משחא לא זיין" פירושו "חמרא סעיד, משחא לא סעיד". יין ופת מיוחדים משום שהם, ורק הם, משביעים, שלא כמו מאכלים אחרים שיש להם ערך קלורי אך אין בהם כדי להשביע. אך אם כן הדבר, חזרה הבעיה הכרונולוגית למקומה. כיצד ייתכן שרבה ורב נחמן בר יצחק דנים בדברים שנאמרו על ידי בעל גמרא שפעל בימי הסבוראים, דברים שנאמרו בעקבות מימרא של מר זוטרא, בן דורו של רב אשי?

### ההקשר המקורי של הדו־שיח בין רב נחמן בר יצחק ורבא ופתרון הקושי הכרונולוגי

וייס ניסה לפתור את הבעיה הכרונולוגית על ידי תיארוך החומר הסתמי לימי רבא ורב נחמן בר יצחק. אך כפי שראינו, ייחוס תירוץ מרכזי בעיצומו של החומר הסתמי למר זוטרא מקשה על ההנחה שמדובר בסתמא קדומה. זאת ועוד: הסוגיא הבאה, סוגיא ד, "שמן זית", נפתחת במימרא האמוראית המובאת בפיסקא [3] שבסוגיא שלנו, ושם מובאת המימרא בלשון "גופא". לפי כללים שאותם קבע וייס עצמו במקום אחר, המימרא המובאת בלשון "גופא" הייתה במקום לפני המובאה שבסוגיא הקודמת לסוגיית "גופא".<sup>21</sup> והנה הדיון במימרא ההיא בסוגיא ד הוא סתמי בעיקרו, ומכאן שהסוגיא הסתמית שלנו, המאוחרת לפי הכללים שקבע וייס עצמו לסוגיא ההיא, היא סוגיא סתמית מאוחרת יחסית, ולא סוגיא סתמית קדומה יחסית. וכאמור, כך עולה גם מן הקושי של בעל הגמרא שלנו להבין את השימוש של מר זוטרא בפועל הארמי "זון": מסתבר שבעל הגמרא שלנו פעל שנים רבות אחרי מר זוטרא ובעלי הסוגיות בבבלי ברכות יב ע"א ובבלי ברכות לו ע"א.

דומה, אפוא, שבמקום לנסות להקדים את החומר הסתמי שבסוגיא שלנו לימי רבא ורב נחמן בר יצחק, עדיף למקד את הניסיון לפתור את הבעיה הכרונולוגית בעיון בדברי רבא ורב נחמן בר יצחק עצמם. בפיסקא [14] קובע בעל הגמרא שלנו בפשטות שאין מברכים ברכת המזון על היין משום שאין רגילים לקבוע סעודה על היין, וכך עולה גם מדברי רבא לרב נחמן בר יצחק המובאים בפיסקא [16]. והנה, מעבר לבעיה הכרונולוגית ניתן להקשות על דברים אלו משתי סוגיות אחרות בפירקין:

20 מצאנו לרוב בספרות הגאונים את שם העצם "זינא, זיאנא" במובן הפסד, וזאת על פי המילה הפרסית zyan שאין לה שום קשר עם השורש השמי "זון", ופירושה הפסד או נזק, וכיוצא בזה מצאנו פעמיים בבבלי; ראו בבלי כתובות סו ע"ב, מנחות עז ע"א, וציונים מספרות הגאונים ואטימולוגיה אצל סוקולוף (לעיל, הערה 3), עמ' 407-408. הדעת נותנת שבמקומות ובזמנים שבהם רווח השימוש במילה "זינא" במובנה הפרסי, "הפסד", שאין לו קשר עם השורש השמי "זון", אך משמעו כמעט הפוך מן השימוש הרווח בזון בבבלי, במובן "משביע", התקשו להבין את השימוש האמוראי. מדובר לכל המוקדם בתקופת הסבוראים. אך במקום אחר הראינו שהביטוי "תמרי נמי מיון זיני" שבבבלי ברכות יב ע"א יסודו בחלק הסבוראי של הסוגיא "אחר החתום" שם (בנובין, תלמוד האיגוד: מאימתי קורין את שמע [לעיל, הערה 15], עמ' 574). ואם כן הדבר, הפועל הארמי "זון" שימש במובן משביע לא רק בימי רבה בר בר חנה ומר זוטרא וסמוך לאחר ימי מר זוטרא, בימי עריכת סוגיא יט, "שלוקת", להלן לו ע"א, אלא גם בימי הסבוראים! עלינו לאחר, אפוא, את רובדי העריכה בסוגיא שלנו ובסוגיא מד, "פירות גינור", להלן מד ע"א, שאינם מכירים שימוש זה בפועל "זון", לטוף ימי הסבוראים או לימי הגאונים.

21 א' וייס, לקורות התהוות הבבלי: גופא ואמר מר, ורשא תרפ"ט. בעמ' 64 שם מונה וייס את הסוגיא שלנו בין המקרים שבהם "סוגיית גופא היא מסתמא דגמרא", ולכן קשה לקבוע את היחס הכרונולוגי שבינה לבין הסוגיא שקדמה לה. בהערה 2 שם הוא מצביע על כך שבסוגיא ה, "קמחא", להלן לו ע"א, דנים רבא ורב נחמן במימרא זו, ונראה שהוא ייחס את הסתמות שבסוגיות ד ו-ה בפירקין לימי רב נחמן, כשרבא היה צעיר ודן עם רב נחמן, ואת הסתמות בסוגיא שלנו לימי רב נחמן בר יצחק, כשרבא היה מבוגר יותר. אף על פי שאין לשלול את האפשרות שרובדי עריכת תלמוד הבבלי גובשו כבר בימי האמוראים (ראו מ' בנובין, פרק שבעות שנים בתרא [לעיל, הערה 15], עמ' 4-11), קשה להניח שסוגיות רצופות כה ענפות, על רובדי העריכה שבהן והציון "גופא" לזיהוי מוקדם ומאוחר, גובשו כבר בימי רבא (למקרה דומה ראו מ' בנובין, תלמוד האיגוד: לולב וערבה והחליל, ירושלים תשע"ג, עמ' 44-43).

1. במשנה ה' להלן בפירקין שנינו: "ברך על היין שלפני המזון, פטר את היין שלאחר המזון". בסוגיית הבבלי למשנה ההיא, סוגיא לג, "יין שלפני המזון", פסקאות [1-2], להלן מב ע"ב, נאמר:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא שנו אלא בשבתות וימים טובים, הואיל ואדם קובע סעודתו על היין, אבל בשאר ימות השנה – מברך על כל כוס וכוס. אתמר נמי, אמר רבה בר מרי אמר רבי יהושע בן לוי: לא שנו אלא בשבתות וימים טובים, ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ, ובשעת הקזת דם, הואיל ואדם קובע סעודתו על היין, אבל בשאר ימות השנה – מברך על כל כוס וכוס. רבה בר מרי איקלע לבי רבא בחול, חזייה דברייך לפני המזון והדר בריך לאחר המזון, אמר ליה: יישר, וכן אמר רבי יהושע בן לוי.

בניגוד לנאמר בסוגיא שלנו, שאין רגילים לקבוע סעודה על היין, לפי הסוגיא ההיא אדם קובע סעודה על היין בשבתות וימים טובים, ובשעת הקזת דם וכשיוצא מן המרחץ! ולא זו בלבד אלא שבסוגיא ההיא נאמר בפירוש שרבה בר מרי שיבח את רבא על שנהג כרבי יהושע בן לוי, משמע שאף רבא, שפסק בסוגיא שלנו שאף אם קבע סעודה על היין אין זו קביעותא, היה מודע להבחנה שבין שבת לחול בכל הקשור לקביעת סעודה על היין! ברור שקביעת הסעודה על היין בסוגיא שלנו פירושה שהיין בלבד הוא כל הסעודה, ואין אוכלים פת כלל, שהרי אם אכל יין וגם פת עליו לברך שלוש ברכות על הפת. אף בסוגיא ההיא יש מפרשים שהכוונה היא שיעקר השתייה בסעודה הוא יין וקובעים אכילה על הפת ושתייה על היין,<sup>22</sup> או שאוכלים פת אבל שותים יין לפני הסעודה ולאחריה, לאחר גמר הסעודה אך לפני ברכת המזון.<sup>23</sup> אך קשה להניח שאותו מונח משמש בשני מובנים שונים, ועל כל פנים, אין בסוגיא שלנו ניסיון להתמודד עם הנאמר בסוגיא ההיא, ואין בסוגיא ההיא ניסיון לעמת את הדברים הנאמרים שם עם דברי רבא וסתם התלמוד כאן. לכאורה, בעל הגמרא שלנו אינו מודע לנאמר בסוגיא ההיא בקשר לקביעת סעודה על היין, ועורכי הסוגיא ההיא אינם מודעים לנאמר בסוגיא שלנו, והם מספקים מידע סותר בקשר לעמדת רבא.

2. במשנה ח' להלן בפירקין נחלקו רבן גמליאל וחכמים בשאלת ברכת המזון על שבעת המינים בכלל: "אכל ענבים ותאנים ורמונים – מברך אחריהם שלש ברכות, דברי רבן גמליאל; וחכמים אומרים: ברכה אחת מעין שלש", והוא הדין ליין. להלן בבבלי ברכות מד ע"א, סוגיא מג, "ברכה אחת מעין שלוש", נאמר מפורשות שאין העניין תלוי בשביעה אלא בגזרת הכתוב:

מאי טעמא דרבן גמליאל? – דכתיב ארץ חטה ושעורה וגו', וכתיב ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם וגו', וכתיב ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך. ורבנן? – ארץ הפסיק הענין.

נמצא שאין מקום כלל לא לשאלת בעל הגמרא שלנו בפסקא [13], "אי הכי נברך עליה שלש ברכות", לא לתשובתו "לא קבעי אינשי סעודתייהו עליה" [14], לא לשאלת רב נחמן בר יצחק [15] ולא לתשובת רבא [16]. לרבן גמליאל במשנה ח' להלן יש לברך על היין שלוש ברכות, כדין כל שבעת המינים, לכן מן הסתם הדיון בסוגיא שלנו אמור להיות אליבא דחכמים במשנה ההיא. אך לפי החכמים לא נאמר "ואכלת ושבעת וברכת" בדברים ח' י על כל שביעה ועל כל סעודה, אלא רק על הלחם המוזכר בפסוק שלפני כן, דברים ח ט.

22 כך משתמע מדברי בעל המאור על אתר, ד"ה והא דאמרין בשאר ימות השנה (דפי הרי"ף ל ע"א), עיינו שם. כן כתב רבי יוסף קארו בכסף משנה על הרמב"ם הלכות שבת ל ט ובבית יוסף אר"ח סימן רצא ד"ה וכתב הרמב"ם שקביעת סעודה על היין אין פירושה בהכרח שפותח את סעודתו ביין, אלא ששותה יין בסעודה.

23 ראו רש"י ברכות מב ע"ב, ד"ה אלא בשבתות; תוס' שם, ד"ה ורב ששת; תוס' רבנו יהודה שירליאון שם, ד"ה ובשעת הקזה; ריבב"ן וריטב"א שם, ד"ה לא שנו; פירוש המשניות לרמב"ם ברכות ו ה; וראו הפרשנות של רוב הראשונים לדברי הרמב"ם בהלכות שבת ל ט, המובאת בכסף משנה ובבית יוסף, שם, שלפיה קביעת סעודה שלישית על היין פירושה שפותחים ביין ומקדשים "קדושא רבה".

הדורשיח בין רב נחמן בר יצחק לרבא מוקשה אמנם במיקומו הנוכחי, ואף סותר את הנאמר בסוגיא לג להלן, במשנה ח להלן ובסוגיא מג שעליה, אך קשיים אלו ייעלמו אם נניח שמיקומו המקורי של הדורשיח לא היה בסוגיא שלנו אלא בסוגיא לג, "יין שלפני המזון", עצמה (להלן מב ע"ב), והיא נסבה לא על ברכת המזון אלא על הנושא הנידון בסוגיא ההיא: הצורך לברך על כל כוס וכוס במסגרת סעודה רגילה ביום חול. אמוראי ארץ ישראל קבעו שבסעודה רגילה ביום חול מברכים על כל כוס וכוס גם אם בירך על היין שלפני המזון, משום שאין קובעים סעודה על היין ביום חול. על כך הקשה רב נחמן בר יצחק לרבא: מה הדין אם בכל זאת קבע סעודתו על היין ביום חול, כלומר פתח את הסעודה בשתיית יין וראה בו עיקר, כפי שנהוג בשבתות ובחגים? ורבא השיב לו: כשיבוא אליהו יגלה לנו אם קביעה זו נחשבת או לו, אך עד שיבוא אליהו בטלה דעתו אצל כל אדם. לפי זה אין בין קביעת סעודה על היין כאן וקביעת סעודה על היין בסוגיא לג להלן, ודברי רבא כאן אינם סותרים את הנאמר בקשר לעמדת רבא בדף מב ע"ב להלן, אלא מהווים המשך וביסוס לעמדתו שם. אין אף להקשות על דברי רב נחמן בר יצחק או על דברי רבא כאן ממחלוקת רבן גמליאל וחכמים להלן, שכן הדורשיח בין רב נחמן בר יצחק לרבא אינו קשור כלל לברכת המזון.

נראה שאף בעל הגמרא המאוחר שלנו לא התעלם ממחלוקת רבן גמליאל וחכמים שבמשנה ח, ומן ההסברים שבסוגיא מג, "ברכה אחת מעין שלוש", להלן מד ע"א. אף הוא ידע שהלכה כחכמים, שאין מברכים ברכת המזון אלא על הפת, ושיסוד ההלכה הזאת במדרש הלכה לדברים ח ט"י. אך בעל הגמרא שלנו הגיע למסקנה שיש ביין יתרון על פני הפת: הפת משביעה אך אינה משמחת, ואילו היין משביע ומשמח. לכן הקשה בעל הגמרא שלנו מדוע אין דורשים קל וחומר כדי לחייב ברכת המזון גם על היין: אם מפורש בדברים ח ט"י שמברכים שלוש ברכות לאחר אכילת הפת, המשביעה ואינה משמחת, כל שכן שיש לברך שלוש ברכות לאחר היין, המשביע ומשמח כאחד! כתשובה לכך קבע שאין רגילים לקבוע סעודה על היין בלבד, ללא אכילת פת כלל. אמנם לפי הסוגיא "יין שלפני המזון" להלן, מב ע"ב, קובעים סעודה על היין בשבתות ובימים טובים, אך בסעודות אלה אוכלים גם פת, וקביעת סעודה על היין בימים אלו פירושה שתחילת הסעודה ועיקרה יין, אלא שבינתיים אוכלים גם פת ושאר מאכלים, וממילא מברכים לאחר הסעודה ברכת המזון. אך ביום חול, כשאין חובה לאכול פת, אין קובעים סעודה על היין בשום מובן שהוא. ואף מי שמבקש לעשות כן בטלה דעתו אצל כל אדם, כפי שעולה מדברי רבא לרב נחמן בר יצחק, שנאמרו במקורם שם.

בעל הגמרא שלנו הביא את הדיון בין רבא לרב נחמן מן הסוגיא ההיא, לא משום שסבר שרבא ורב נחמן בר יצחק עסקו שם בברכת המזון על היין בלבד, אלא משום שמוכח מדברי רבא לרב נחמן שגם אם ביקש מאן דהוא לקבוע סעודה על היין – דהיינו לפתוח את סעודתו ביין ולעשותו עיקר – ביום חול, אין הדבר נחשב. והוא הדין במקרה דנן: הסיבה שאין מברכים שלוש ברכות על היין המשביע והמשמח, קל וחומר מפת המשביעה ואינה משמחת, היא שאין רגילים לקבוע סעודה על היין ביום חול אף כשאוכלים פת, וכל שכן שאין קובעים סעודה על היין בלבד מבלי לאכול פת. ואף מי שמבקש לעשות זאת, כבר פסק רבא לרב נחמן בר יצחק בנידון שם שבטלה דעתו אצל כל אדם, והוא הדין גם במקרה שלנו.

אך הבאת הדברים במסגרת הסוגיא שלנו יצרה את הרושם שהדיון בין רבא לרב נחמן בר יצחק עצמו עסק בברכת המזון על יין גרידא, ולא בשאלת היין שלפני המזון הפוטר את היין שבתוך המזון, ומדברי רבא בהקשר הנוכחי משתמע שלדעתו אין קובעים סעודה על היין כלל, בשום מקרה. לכן התקשה עורך מאוחר להבין את הדברים בהקשר המקורי, במסגרת סוגיא לג להלן, שבה נאמר במפורש שרבא מסכים עם אמוראי ארץ ישראל שאדם קובע סעודה על היין בשבתות ובימים טובים. הוא השאיר את הדברים כאן ומחק אותם משם – משום שהסוגיא שלנו באה לפני הסוגיא ההיא בסדר הסוגיות בפרק, והבנתו את דברי רבא ורב נחמן בר יצחק נקבעה על פי הנאמר בסוגיא שלנו.

## שחזור תולדות הסוגיא

מדברינו עולה שאין בסוגיא שלנו חומר סתמי קדום מימי רבא ורב נחמן בר יצחק, ואף פיסקות [15-16], המיוחסות לאמוראים אלו, הובאו ממקום אחר. הסוגיא התגבשה בשני שלבים. השלב הראשון היה בימי מר זוטרא, אך אי אפשר לייחס לרובד זה של הסוגיא את פיסקא [6] בלבד, שכן ללא קושיא אין טעם להבחנה של מר זוטרא בין יין לשמן. גם אין לומר שדברי מר זוטרא מוסבים הישר על המשנה ועל המימרא של שמואל ורבי יוחנן, שהרי אין סתירה בין המשנה למימרא הדורשת התייחסות: כבר במשנה נאמר שהיין יוצא דופן, וכפי שעולה בבירור מן המקבילה שבירושלמי. על כורחך הוקדמה למימרת מר זוטרא לא רק פיסקא מן המשנה והמימרא, אלא גם קושיא, כגון "מאי שנא יין [ומאי שנא שמן], דאמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן..." או "מאי שנא [משמן], דאמר רב יהודה אמר שמואל וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן...". הסוגיא המקורית נראתה, אפוא, בערך כך (מספור הפיסקות הוא לפי המספור שלנו בתחילת הסוגיא):

1. מאי שנא יין [משמן]?

3. דאמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ!

6. אמר מר זוטרא: חמרא – זיין, משחא – לא זיין.

בימי מר זוטרא כבר גובשה סוגיא ד, "שמן זית", והרובד האמוראי של סוגיא ה, "קמחא", ומר זוטרא ובני דורו התקשו להבין מדוע יין זוכה לברכה מיוחדת ושמן אינו זוכה לברכה כזו. כמו כן, התקשו להבין כיצד ניתן לומר על השמן שהוא עדיף מן הקמח בסוגיא ה, כשלפי סוגיא ד כמעט ואין נהנים מן השמן כמות שהוא. על כך השיב מר זוטרא ששמן, כמו יין, הוא אמנם הפרי במיטבו מבחינה מסחרית, אך הוא שונה מיין בכל הקשור למידת ההנאה שמפיקים משתייתו: "חמרא זיין, משחא לא זיין" – יין משביע, אך שמן אינו משביע כלל, ואף אין נהנים משתייתו כלל אלא כששותים אותו לרפואה עם אניגרון של תרומה או בשבת, כפי שעולה מסוגיא ד להלן.

בימי מר זוטרא, או סמוך לאחר מכן, בימי העריכה הבתראמוראית של התלמוד, הורחבה פיסקא [2] כדי שתכלול התייחסות מפורשת לביטויים "כיון דאשתני אשתני" ו"לית ליה עילויא אחרינא" שברובד הסתמי של סוגיא ה להלן. נראה שבעל הגמרא שפיתח את הסוגיא ההיא והוסיף בה את הנימוקים הללו הרחיב גם את השאלה שבראש הסוגיא שלנו על ידי אזכור המושגים אלו. אפשר גם שמדובר במר זוטרא עצמו, ואם כן אפשר שפיסקאות [1-3] ו- [6] הגיעו לידינו בצורתן המקורית, מימי מר זוטרא עצמו, והוא גם האחראי לרובד הסתמי של סוגיא ה להלן.

השימוש בפועל "זיין" על ידי מר זוטרא במובן משביע אינו חריג: הוא תואם את השימוש ברובדי העריכה של סוגיות בברכות יב ע"א וברכות לו ע"ב (סוגיא יט, "שלקות", להלן), והיה נפוץ בימי האמוראים וסמוך לאחריהם. אך בתקופת הסבוראים פסק השימוש בפועל "זיין" במובן זה, ובעל גמרא מאוחר התקשה בהבנת השימוש של מר זוטרא בשורש הארמי זון, כפי שהתקשה בהבנת השימוש של רבה בר בר חנה בשימוש בפועל זה להלן, בסוגיא מב, "פירות גינוסר", מד ע"א. לכן הוא הציע ניסוח חלופי לתשובת מר זוטרא, "חמרא סעיד, משחא לא סעיד", המבוסס על לשון הכתוב בתהלים קד טו, "ויין ישמח... ולחם לבב אנוש יסעד". הוא גיבש סוגיא ענפה [7-16] סביב דברי מר זוטרא [6] והנוסח המתוקן של דבריו [8], ובה מובאות מעירובין ל ע"א [7], פסחים קז ע"ב – קח ע"א [9], משא ומתן בין רבא לרב נחמן בר יצחק שיסודו להלן בסוגיא לג, "יין שלפני המזון", מב ע"ב [15-16], ודברי קישור ותובנות משלו בקשר למזמור קד טו [10-13].

קשה לקבוע אם פיסקות [4-5] – ההצעה האנונימית שלפיה אכן יש לברך על שמן זית ברכה מיוחדת, אלא שלא מצאו ניסוח מתאים, ודחייתה – יסודן בסוגיא הקדומה מימי מר זוטרא, בדברי בעל הגמרא שהרחיב את פיסקא [2] וכלל בה ביטויים המבוססים על הרובד הסתמי של סוגיא ה להלן, או בסוגיא המאוחרת. כפי שנראה להלן, בעיוני הפירוש לפיסקות [2-5],

הפרשנות הבאה לידי ביטוי בפיסקאות הללו לברכות "בורא פרי העץ" ו"בורא פרי הגפן" אינה מוכרחת, ומסתבר שהמשמעות המקורית של הברכות הללו בימי התנאים הייתה אחרת. אך אין בקביעה זו כדי לשייך את הפיסקאות הללו לסוגיא הקדומה מימי מר זוטרא או סמוך לאחריו, או לרובד המאוחר מימי הסבוראים, שהרי אלו גם אלו רחוקים הם מימי התנאים שקבעו את נוסח הברכות.

## עיוני פירוש

[5-2] ...והרי שמן, דאשתני לעלויא ולא אשתני לברכה! דאמר רב יהודה אמר שמואל, וכן אמר רבי יצחק אמר רבי יוחנן: שמן זית מברכין עליו בורא פרי העץ. אמרי: התם משום דלא אפשר. היכי נברין? נברין, בורא פרי הזית – פירא גופיה זית אקרי. ונברין עליה בורא פרי עץ זית!

הנחת בעל הגמרא בשקלא וטריא זו היא שלגבי ענבים "הגפן" ו"העץ" היינו הך, אך מכיוון שנדרשו לברכה מיוחדת על היין המירו את המילה הכללית "עץ" במילה המיוחדת "גפן", וקבעו באופן שרירותי שהענב הוא פרי העץ, ואילו היין, המופק מן הענב, הוא פרי הגפן. באותה מידה מן הראוי היה לברך על הזית "בורא פרי העץ" ועל השמן "בורא פרי הזית", דהיינו עץ הזית, אך מכיוון שזית הוא גם שמו של הפרי יוצא באופן פרדוקסלי שעל פרי הזית עצמו אין מברכים את ברכתו. לכן מציע בעל הגמרא שניתן היה לברך על השמן "בורא פרי עץ הזית", מה שמקביל ל"בורא פרי הגפן" אצל יין, ובכך להבחין באופן שרירותי בין הפרי השלם של עץ הזית, שעליו מברכים "בורא פרי העץ", לבין השמן המופק ממנו, שעליו מברכים "בורא פרי עץ הזית".

אך פרשנותו של בעל הגמרא לברכת "בורא פרי הגפן" אינה הכרחית. על החיטה מברכים "בורא פרי האדמה" משום שהיא עצמה פרי האדמה; לעומת זאת על הפת מברכים "המוציא לחם מן הארץ" מפני שהיא עצמה לחם. ונראה שהוא הדין בענבים ויין. על הענבים מברכים "בורא פרי העץ" משום שהם עצמם גדלים על העץ, דהיינו החלק של הגפן העשוי מעץ, הענפים המסתעפים מן הגזע. היין, לעומת זאת, אינו יוצא ישירות מן העץ. הוא נסחט מן הענבים, ולכן הוא נחשב "פרי", או תוצר, של הענבים עצמם. מברכים על היין "בורא פרי הגפן" מכיוון ש"הגפן", בניגוד ל"עץ", אינה רק החלק של הצמח העשוי מעץ, אלא כוללת את אשכולות הגפן, את הענבים עצמם ואת הפרי שלהם, היינו היין. לפי זה דווקא מן הראוי היה לברך על שמן זית "בורא פרי הזית" במובן התוצר המופק מן הזיתים עצמם, ואין לדחות אפשרות זו על סמך הטענה "פירא גופיה זית אקרי". אדרבה: משום שהפרי עצמו נקרא "זית" מן הראוי לכנות את השמן המופק מן הפרי "פרי הזית", כלומר "תוצר של זיתים". הזית הוא פרי העץ, משום שהוא גדל על העץ, ואילו השמן הוא פרי הזית, משום שהוא מופק מן הזית.

אך כל זה אינו אלא לרווחא דמילתא, כיוון שמסקנת בעל הגמרא שלנו, שאותה הסיק משתי הסוגיות הבאות, היא שהשמן אמנם "אשתני לעלויא" מבחינת ערכו, אך הוא אינו משיב כשהוא נאכל בעין ובצורה הראויה לברכה, אלא אף מזיק לבריאות, ולכן אין הוא זוכה לברכה משלו.

[6] אלא אמר מר זוטרא

כך בדפוסים ובכ"י מינכן. בשאר העדים חסר "אמר מר זוטרא", ובכ"י פריז "אמ" במקום "אלא", דהיינו "אמרי", כמו להלן פסקא [8] בדפוסים וברוב העדים. ייחוס תשובה סתמית זו למר זוטרא במקצת העדים, או לחילופין – הבאת תשובת מר זוטרא ברוב העדים בסתם, מצביעים על קשר הדוק בין מר זוטרא לבין עורכי הסוגיא. ראו לעיל, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הפתרון של אברהם וייס".

[7-8] ומשחא לא זיין? והתנן: הנודר מן המזון מותר במים ובמלח, והוינן בה: מים ומלח הוא דלא אקרי מזון, הא כל מילי אקרי מזון, נימא תיהוי תיובתא דרב ושמואל, דאמרי: אין מברכין בורא מיני מזונות אלא בחמשת המינים בלבד! ואמר רב הונא: באומר כל הזן עלי; אלמא משחא זיין! אלא: חמרא סעיד, ומשחא לא סעיד.

ראו לעיל, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הפתרון של אברהם וייס", ומדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: 'זיין' ו'סעיד'".

### נימא תיהוי תיובתא דרב ושמואל, דאמרי: אין מברכין בורא מיני מזונות אלא בחמשת המינים בלבד!

כך מצטט בעל הגמרא שלנו מן הסוגיא בעירובין ל ע"א. אך להלן בסוגיא י, "מזונות", לו ע"ב, נאמר:

גופא, רב ושמואל דאמרי תרוייהו: כל שיש בו מחמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות; ואיתמר נמי, רב ושמואל דאמרי תרוייהו: כל שהוא מחמשת המינים מברכין עליו בורא מיני מזונות. וצריכא...

אברהם וייס סבור שהמימרא המופיעה בסוגיא שלנו ובמקבילה בעירובין היא מימרא שלישית בסדרת המימרות של רב ושמואל, והוא תמך על כך שלא הביאו גם את המימרא שלנו ב"צריכותא" שבסוגיא י להלן, ותירץ שהעורך של הסוגיא בעירובין היה מסורא, ולעומת זאת בעל הגמרא האחראי לסוגיא שלנו ולסוגיא י להלן היה מפומבדיתא.<sup>24</sup> אך נראה פשוט שבעל הגמרא בעירובין הביא מדברי רב ושמואל בפרפרזה כדי לחזק את הצעת התיובתא שלו: רב ושמואל דרשו לברך "בורא מיני מזונות" על חמשת המינים ועל מאכלים שיש בהם מחמשת המינים, ולא על דברים אחרים; מכאן שדברים אחרים אינם נקראים "מיני מזונות". וכדי להבהיר נקודה זו, שאותה הסיק מדברי רב ושמואל בסוגיא י להלן, ניסח את דבריהם בפרפרזה: "אין מברכין בורא מיני מזונות אלא בחמשת המינים בלבד". יצוין שבעל הגמרא בסוגיא י להלן מדייק מבין שתי המימרות של רב ושמואל המוכרות, על דרך הצריכותא, שאין מברכים "בורא מיני מזונות" אלא על חמשת המינים, בעין או בתערובת.<sup>25</sup> נמצא שהמימרא המובאת כאן ובעירובין היא למעשה פרפרזה של הדיוק של בעל הגמרא להלן בדברי רב ושמואל.

### [9-10] וחמרא מי סעיד? והא רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפסחא כי היכי דנגרריה ללביה וניכול מצה טפי! טובא גריר, פורתא סעיד.

מעשה זה ברבא לקוח מבבלי פסחים קז ע"ב. אך בהמשך למעשה שם מצאנו מימרא של רבא המנמקת את התנהגותו, וזה לשון הסוגיא שם, קז ע"ב – קח ע"א:

רבא הוה שתי חמרא כולי מעלי יומא דפסחא כי היכי דניגרריה ללביה דניכול מצה טפי לאורתא. אמר רבא: מנא אמינא לה דחמרא מיגרר גריר? דתנן: בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה. בין שלישי לרביעי לא ישתה. ואי אמרת מסעיד סעיד אמאי ישתה? הא קא אכיל למצה אכילה גסה! אלא שמע מינה מגרר גריר.

רבא לומד שהיין מגרר את התיאבון ממשנה פסחים י ז, "בין הכוסות הללו אם רצה לשתות ישתה", דהיינו בין שלושת הכוסות הראשונים. מכאן נראה שרבא לא הבחין בין יין מועט ליין רב, שהרי מי ערב לנו שכשהתירו לו לשתות בין הכוסות הראשונים ישתה יין רב? אפשר גם שישתה יין מועט, ואם כן, לפי הנאמר בסוגיא שלנו הוא יאכל את המצה אכילה גסה!

24 ראו וייס (לעיל, הערה 13), עמ' 26, ד"ה גופא, והשווה עמ' 16, סוף ד"ה מ"ש יין (וראו התיקון בהקדמה שם, עמ' ה).

25 ראו להלן הדיון בסוגיא י, "מזונות", מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: מימרות רב ושמואל".

נראה, אפוא, שרבא עצמו לא הבחין בין יין מועט ליין רב,<sup>26</sup> ולא חשב שהיין משביע כלל.<sup>27</sup> אך כיצד ניתן להסביר את הנאמר בסוגיא שלנו? הרי ראינו לעיל שבעל הגמרא שלנו פעל לכל המוקדם בשלהי תקופת הסבוראים,<sup>28</sup> ואם הוא הכיר את המעשה ברבא מן הסוגיא בבבלי פסחים קז ע"ב – קח ע"א היה עליו להכיר גם את מימרת רבא "מנא אמינא ליה"! כיצד, אם כן, הגה את הרעיון – השרירותי לכאורה – שדווקא יין מועט משביע, ויין רב מגרה את התיאבון? החכם צבי תירץ את הסתירה בין הסוגיא שלנו לסוגיא בפסחים כדלהלן:

על כרחך כל ששותה יותר משתי רוב רביעות טובא מיקרי. להכי תנן סתמא: אם רצה לשתות ישתה, שהרי ע"כ הוא שותה תרי רובי מתרי כסי קדמאי, וכל שהוא שותה יותר טובא מיקרי. לכך התיר רבינו הטור לשתות הן רב או מעט, כיון שסופו לשתות תרי רובי כסי קדמאי ה"ל טובא. ופורתא היינו פחות משני רוב רביעות.<sup>29</sup>

נראה פשוט שרבא סבר שיין מגרר גריר בכל כמות. אך אף על פי שאין לנו סיבה להניח שרבא עצמו הבחין בין יין מועט ליין רב, אפשר שבעל הגמרא שלנו, שביקש לקבוע שיין "סעיד", והסביר שדברי רבא אינם אלא בשותה יין רב, פירש כמו החכם צבי: החכמים שתיקנו שני כוסות חובה לפני אכילת מצה לא חששו לאכילה גסה. נמצא ששני כוסות יין או יותר אינם משביעים, אלא דווקא גוררים את התיאבון, ומותר לשתות בין הכוסות הללו משום שממילא כבר שותה יין רב כשותה את כוסות החובה, וכל תוספת אף היא "מגרר גריר". נמצא שהיין המשביע הוא דווקא יין מועט: "טובא גריר, פורתא סעיד".

26 ד' הלבני, מקורות ומסורות, עירובין ופסחים, ירושלים תשמ"ב, עמ' תקעב, מפקפק באותנטיות של מימרת רבא בפסחים, "מנא אמינא לה...", ומעדיף את הפרשנות של עורך הסוגיא שלנו על פני הפרשנות המיוחסת שם לרבא עצמו. זאת לשיטתו ולשיטת חוקרים אחרים השוללת את האותנטיות של מימרות "מנא אמינא ליה"; ראו מקורות ומסורות, מועד, ירושלים תשל"ה, עמ' רמו, וציונים נוספים אצל בנוביץ, תלמוד האיגוד: לולב וערבה והחליל, (לעיל, הערה 21), עמ' 523, אך כפי שהראינו, אין סיבה לשלול את האותנטיות של מימרות אלו.

27 ההסברים של מר זוטרא ובעל הגמרא שלנו שלפיהם המעמד המיוחד של יין ופת במשנה ברכות ו א קשור במידת ההנאה שהם מספקים כשהם נאכלים, אינם מוכחים, והדעת נותנת שייחודם קשור במעמדם בסעודה; ראו לעיל, סוף המדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: הביטוי 'אשתני לעילויא' וזיקת הסוגיא שלנו לשתי הסוגיות הבאות".

28 ראו לעיל, מדור "מהלך הסוגיא ותולדותיה: 'זיין' ו'סעיד'", והערה 20 לעיל.

29 שו"ת חתם סופר, תוספות חדשים סימן ח. ראו גם בית יוסף אורח חיים תמא, ד"ה ויין מותר לשתות.