

הסוגיא השנייה – סימן ברכה (נ ע"ב)

[א] גופה:

העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים ובמוצאי שבתות ובמוצאי ימים טובים ובכל מקום שיש נדנוד עבירה לאיתווי מאי? לאיתווי תענית צבור. אינו רואה סימן ברכה לעולם.

[ב] תנו רבנן:

יש זריז ונשכר, יש זריז ונפסד, יש שפל ונשכר, יש שפל ונפסד.

זריז ונשכר – דעביד כולה שבתא ולא עביד במעלי שבתא.

זריז ונפסד – דעביד כולה שבתא ועביד נמי במעלי שבתא.

שפל ונשכר – דלא עביד כולה שבתא ולא עביד נמי במעלי שבתא.

שפל ונפסד – דלא עביד כולה שבתא ועביד במעלי שבתא.

אמ' רבא: הני נשי דמחוזא – אף על גב דלא עבדן עיבדתא במעלי שבתא משום דמפנקן, דהא כל יומא נמי לא עבדן, אפלו הכי – שפל ונשכר קרינא בהי.

רבא רמי – כת': כי גדול עד שמים חסדך (תהלים נז יא), וכת': כי גדול מעל שמים חסדך (שם קח ה), הא כיצד?

כאן בעושיין לשמה, כאן בעושיין שלא לשמה.

כדרב יהודה אמ' רב, דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

[ג] תנו רבנן:

המצפה לשכר אשתו, ורחים – אינו רואה סימן ברכה לעולם.

שכר אשתו מתקולתא, ורחים אגרתא, אבל עבדה ומזבנה, אישתבוחי קא משתבח בה קרא, דכת': סדין עשתה ותמכור (משלי לא כד).

[ד] תנו רבנן:

המשתכר בקנים ובקנקנים – אינו רואה סימן ברכה לעולם.

מאי טעמא? כיון דנפיש נפחיהו, שלטא בהו עינא בישא.

[ה] תנו רבנן:

תגרי סימטא ומגדלי בהמה דקה וקוצצי אילנות טובים ונותנין עיניהם בחלק יפה – אינן רואין סימן ברכה לעולם.

מאי טעמא? תוודי בהו אינשי.

[ו] תנו רבנן:

ארבע פרוטות אין בהן סימן ברכה: שכר כותבין ושכר מתורגמנין ומעות יתומים ומעות הבאות ממדינת הים.

[בשלמא] שכר מתורגמנין – משום שכר שבת;
מעות יתומין – דלא בני מחילה נינהו;
מעות הבאות ממדינת הים – דלאו כל יומא מתרחיש ניסא.

אלא שכר כותבין אמאי?

דאמר ר' יהושע בן לוי: עשרים וארבעה תעניות ישבו אנשי כנסת הגדולה על כותבי ספרים, תפילין ומזוזות, שלא יתעשרו, שאלמלא יתעשרו אינן כותבין.

[ז] תנו רבנן:

כותבי ספרים, תפילין ומזוזות, הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים לאיתויי מוכרי תכלת אינן רואין סימן ברכה לעולם. ואם עוסקין לשם שמים – רואין.

מסורת התלמוד

[א] העושה מלאכה וכו' תוספתא יבמות ד ח (מהד' ליברמן, עמ' 13). לאיתוי תענית צבור מגילה כב ע"ב. [ב] יש זריז ונשכר וכו' תוספתא יבמות שם. אמ' רבא הני נשי דמחוזא וכו' שבת לב ע"ב. דאמ' רב יהודה אמ' רב לעולם וכו' סוטה כב ע"ב, מז ע"א; נזיר כג ע"ב; סנהדרין קה ע"ב; הוריות י ע"ב; ערכין טז ע"ב; פסיקתא דרב כהנא טו (מהד' מנדלבוים, עמ' 254); ירושלמי חגיגה א ז, עו ע"ב; תורת כהנים בחוקותי א ה, מהד' ווייס ק' ע"ד. [ג] המצפה לשכר אשתו וכו' כלה רבתי ט כ (מהד' היגר, עמ' 340). [ד] המשתכר בקנים וכו' כלה רבתי ט כא (מהד' היגר, עמ' 341); דרך ארץ רבה יא ט (מהד' היגר, עמ' 309). [ה] תגרי סימטא וכו' תוספתא בכורים ב טז (מהד' ליברמן, עמ' 293); כלה רבתי ט כב (מהד' היגר, עמ' 341); דרך ארץ רבה יא י (מהד' היגר, עמ' 309). [ו] ארבע פרוטות וכו' דרך ארץ זוטא (מהד' שפרבר, עמ' 58); סדר אליהו זוטא טז (מהד' מאיר איש שלום, עמ' 9). [ז] כותבי ספרים וכו' תוספתא בכורים ב טו (מהד' ליברמן, עמ' 293); כלה רבתי ט כ (מהד' היגר, עמ' 340); דרך ארץ רבה יא ז (מהד' היגר, עמ' 309).

רש"י

נידנוד עבירה רמז עבירה. תענית צבור אסור במלאכה במסכת תענית (יב ע"ב) כשהיו מתענין על הגשמים, אבל שאר תענית ציבור — לא, כדאמר שמואל: אין חומר תענית ציבור בבבל (פסחים נד ע"ב). במוצאי שבתות משום כבוד שבת, שמוסיפין מחול על הקדש. זריז בעל מלאכה. שפל ונשכר דלא עביד כולה שבתא ולא במעלי שבתא. ואף על גב דלאו לשום מצוה מיכוין, מצוה שלא לשמה מיהא הויה, דאמרינן לקמן: יעסוק אדם במצוה ואפילו שלא לשמה. הכי גרסינן — ואף על גב דהאי דלא קעבדן כו'. עושין לשמה מעל שמים. ושלא לשמה עד לשמים, דמצוה מיהא קא עביד כדרב יהודה. מתקולתא נוטלת מאזנים בידה ומהלכת בשוק להשכירן לכל הצריכין, דשכר מועט הוא, ומתבזה אשתו על שכר מועט. אגרתא שכר ריחיים שמשכירין — טורח גדול ושכר מועט. אבל קונה ריחיים ומוכרן הרי הוא כשאר פרקמטיא. בקנים כל מקלות דקים קרי קנים, שעושין מהן גדרות ומחיצות. אפחזייהו נפח שלהן. תגרי סימטא יושבין ומוכרין בשוק, ועין שולטת בהן. ומגדלי בהמה דקה הכל צווחין עליהן. וקוצצי אילנות טובות למוכרן לעצים, הכל תמיהים ומלעיזין עליהם, ומתוך כך עין שולטת בהן וצעקת בני אדם. ונותנין עיניהם בחלק יפה כשהולקים עם אחרים, תמיד מקפידין ליטול חלק יפה. מתורגמנין שעומדין לפני החכם בשבתות ושומעין מפיו ומשמיעין לרבים. ומעות יתומין למחצית שכר. ממדינת הים משלח ספינותיו תמיד במקום סכנה.

תקציר הסוגיא

ביסוד סוגייתנו עומדת סדרה של שבע ברייתות שעל רובן מוסבים דיונים תלמודיים קצרים. רוב הדיונים כוללים את הביטוי 'אינו רואה סימן ברכה'. לסדרה מבנה כיאסטי: בראשונה ובשביעית מצאנו הכללות ("ובכל מקום" בברייתא הראשונה; "וכל העוסקים" בברייתא השביעית), והדיונים התלמודיים הקצרים בכל אחת מהברייתות הם דיוקים מהכללות אלו. לאחר הברייתות השנייה והשלישית מצאנו ניתוח של סתם התלמוד, המוביל להערה אמוראית ארוכה יחסית. באמצע הכיאסמוס מצאנו שלוש ברייתות שנושאן שכר: השלישית והרביעית קשורות זו לזו בתחביר – כל אחת מהן פותחת בבינוני מיודע עם שני מושאים שאחד מהם הוא נושא לדיון; לאחר הרביעית והחמישית מצאנו את הקושיא "מאי טעמא", ותשובה קצרה.

המבנה הכיאסטי מאפיין את סוגייתנו רק במתכונתה האחרונה. מניתוחה עולה שהחומר שבה הצטבר במשך זמן: הברייתא הראשונה מתקשרת ישירות למשנה; השנייה – שעניינה זריזות משתלמת ושאינה משתלמת ושפלות (=עצלנות) שמשלמת ושאינה משתלמת – הובאה כאן משום שאי-עשיית מלאכה בערב הפסח היא דוגמא טובה לשפלות שבאופן אירוני משתלמת; הברייתות החמישית והשביעית נוספו בשלב הבא כדי להדגים זריזות שבאופן אירוני אינה משתלמת; בסוף נוספו הברייתות השלישית, הרביעית והששית משום שגם הן עוסקות בסימני ברכה, דהיינו שכר, שרואים או שאין רואים כתוצאה מסוגי התנהגות שונים.

פירוש

סוגייתנו כפי שהיא מוצגת לפנינו בנויה מסדרה של שבע ברייתות שהמשותף לרובן הוא המשפט "אינו רואה סימן ברכה לעולם".¹ הברייתא הראשונה מוצעת במונח 'גופה', ושאר הברייתות במונח 'תנו רבנן'. לסוגיא זו, כמו לסוגיא שקדמה לה, מבנה מדוקדק המשתקף בה כיאסמוס. ידו המכוונת של העורך מורגשת בה היטב.

ניתן לתאר את המבנה הכיאסטי של סוגייתנו באופן הבא: ברייתות א, ז מתקשרות זו לזו:

(1) בשתיהן מופיע כלל: "ובכל מקום" [א], "וכל העוסקים" [ז];

(2) בשתיהן נוספה הערת העורך על המשפט הכוללני: "לא תוויי X";²

(3) בשתיהן אין חומר אמוראי, והוספת העורך היא המשא ומתן היחיד בהן.

לברייתות ב, ו מכנה משותף: הן הברייתות היחידות שעליהן מוסבות מימרות של אמוראים והערות של בעל הסוגיא. לברייתא ב מצורפות שתי מימרות של רבא ואחת של רב. לברייתא ו מצורפת מימרא של ר' יהושע בן לוי. עוד משותף להן, שהוקדמו לדברי האמוראים דיוקים והסברים של עורך הסוגיא. ברייתות ג, ד, ה הן החלק האמצעי של מבנה כיאסטי זה; כולן עוסקות בשכרו של האדם.

בברייתא ג: "המצפה לשכר אשתו ורחים";

בברייתא ד: "המשתכר בקנים ובקנקנים";

בברייתא ה: "תגרי סימטא ומגדלי בהמה דקה וכו'".

שלוש הברייתות ארוגות יחדיו באמצעות קשר מבני דו-כיווני, דהיינו ברייתות ג, ד נקשרות באמצעות מבנה זהה (בינוני בבניין פיעל/התפעל בצירוף שני נשואים), וברייתות ד, ה נקשרות באמצעות מבנה זהה של הערת בעל הסוגיא. בברייתות ג, ד פריט אחד אינו מובן כלל. בברייתא ג

1 כן הוא בברייתות א, ג, ד, ה (אינן רואין). ז (אין רואין). בברייתא ו: "ארבע פרוטות אין בהן סימן ברכה" וכו'.

2 בברייתא א נוסף: "לאיתווי תענית ציבור". הוספה זו מבוססת על הערה דומה של עורך הסוגיא במגילה כב ע"ב. בברייתא ז נוסף: "לאיתווי מוכרי תכלת". הביטוי 'מוכרי תכלת' אינו מופיע בספרות התלמודית במקום אחר, אולם ישנם אזכורים רבים של 'תכלת', ובסוגיא בבבא מציעא (סא ע"ב) מופיעה אזכורה חמורה כלפי אלו המזייפים תכלת ("מי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא").

אין זה מובן מדוע שכר רחיים בעייתי, ואילו בברייתא ד אין זה ברור מדוע העיסוק בקנים בעייתי. הן ברחיים הן בקנים מדובר בדברים שלהם גוונים רבים ושונים וקשה לעמוד על פירושם המדויק. בברייתות ד, ה, הערות בעל הסוגיא המוסבות עליהן זהות במבן. שתי ההערות כוללות שאלה: "מאי טעמא?" ותשובה קצרה³ הכוללת שימוש במילת היחס 'בהו'. בברייתות ה, ו, המספר ארבעה דומיננטי; בברייתא ה מופיעה רשימה של ארבעה פריטים⁴, ובברייתא ו: "ארבע פרוטות" שאין ראוי להשתכר בהן. ניתן לסכם את המבנה הכיאסטי של הסוגיא בטבלה הבאה:

[א] העושה מלאכה ... ובכל מקום [לאיתווי...] שיש נדנוד עבירה.

[ב] יש זריז ונשכר [הערת בעל הסוגיא + מימרות].

[ג] המצפה לשכר אשתו ורחים [שני פריטים]↓.

[ד] המשתכר בקנים ובקנקנים [שני פריטים] + "מאי טעמא..."↑.

[ה] תגרי סימטא ומגדלי בהמה דקה וכו' "מאי טעמא..."↑.

[ו] ארבע פרוטות אין בהן סימן ברכה [הערת בעל הסוגיא + מימרא].

[ז] כותבי ספרים ... וכל העוסקין [לאיתווי...] במלאכת שמים.

התהוות הסוגיא – שלב ראשון

גרעינה הקדום של הסוגיא הוא סדרת ברייתות שסודרו בסמוך למשנתנו בשני שלבים. בשלב הראשון העמיד העורך בראש פרקנו ברייתא המקבילה לתוספתא יבמות הדנה בעיקר במצבים שבהם נכון להימנע ממלאכה. ראוי להעמיד הלכה זו מתוספתא יבמות (ד ח)⁵ בצד משנתנו על מנת לקבל הצעה סבירה של הסוגיא הקדומה:

מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות – עושין; מקום שנהגו שלא לעשות – אינן עושין. ההולך ממקום שעושין למקום שאינן עושין...

כיוצא בו המוליך פירות שביעית ממקום שכלו למקום שלא כלו או ממקום שלא כלו למקום שכלו – חייב לבער. ר' יהודה או: צא והבא לך אף אתה.⁶

תנו רבנן:

יש זריז ונשכר, זריז ומפסיד, שפל ונשכר, שפל ומפסיד.⁷

שפל לערב שבת, לשבת, למוצאי שבת, לערב שביעית, לשביעית, למוצאי שביעית, לימי חולו של מועד. וכל מקום שיש בו נדנוד עבירה – הרי זה שפל ונשכר.

ברייתא זו, המקבילה להלכה שבתוספתא יבמות, אינה אלא שתי הברייתות הראשונות שבסוגייתנו בחילוף הסדר ובשינויים אחרים שהוכנסו בהדרגה, כפי שיתואר להלן. שפל פירושו בטל, עצל.⁸ מבין ארבעת המצבים: "זריז ונשכר, זריז ומפסיד, שפל ונשכר, שפל ומפסיד", "זריז ונשכר" ו"שפל ונפסד" מובנים מאליהם: בדרך כלל נהגו להתייחס לזריזות כאל מעלה ולעצלנות כאל חיסרון המביא לידי הפסד. אבל שני האחרים: "זריז ונפסד" ו"שפל ונשכר" אינם ברורים כל

3 ראו הדין להלן על צורתם המקורית של דברי עורך הסוגיא על ברייתא ד.

4 נראה שהפריט "ונותנין עיניהם בחלק יפה" נוסף כדי להשלים סדרה של ארבעה פריטים. ראו להלן.

5 מהד' ליברמן, עמ' 12-13.

6 על פי כ"י קויפמן.

7 לפי הגר"ש ליברמן (תוספתא כפשוטה, חלק ו, עמ' 34) אפשר שמשפט זה מרמז על משנה נגעים ח י: "יש מראה נגעו לכהן ונשכר ויש מראה ומפסיד. כיצד?" וכו'. לדעתי משפט זה נושא אופי דרשני ומתאים למצבים רבים. רעיון דומה נמצא במספר הקשרים במדרשים ונראה שאינו מכון למקור או למצב אחד בלבד. לדוגמה, בפסיקתא דרב כהנא (יד ב, מהד' מנדלבאום, עמ' 241) דרשו: "ושומע לי ישכן בטח ושאנן (משלי א לג) וג' – ארבעה שומעים הם: יש שומע והפסיד, יש שומע ונשכר, יש לא שומע והפסיד, יש לא שומע ונשכר. שומע והפסיד זה אדם הראשון ... שומ' ונשכר זה אבינו אברהם ... לא שומע ונשכר זה יוסף ... לא שמוע והפסידו אילו ישראל...". ראו דרשה דומה בתנחומא יתרו ב, וראו גם מדרש תנחומא (בבב, עמ' 184): "יש שנאף ונשכר ויש שנאף והפסיד, יש שגנב ונשכר ויש שגנב והפסיד" ובראשית רבה ע: "ארבעה הם שנדרו: שנים נדרו והפסידו ושנים נדרו ונשכרו. ישראל וחנה נשכרו, יפתח נדר והפסיד, יעקב נדר והפסיד" (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 800).

8 כך פירש ליברמן: ("בטל, עצל) בהקבלה לזריז גם בברייתא פסחים פט א' (תוספתא כפשוטה, חלק ו, עמ' 34).

צרכם: באילו נסיבות מפסיד הזריז ומשתכר העצלן? ליברמן מפרש את חלקה השני של הברייתא כך:

"שפל ונשכר", והיינו מי שנמנע מן המלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה ומי שנמנע מדברים המותרים בשבת ... ומי שנמנע מדברים האסורים במוצאי שבת. וכן מי שאינו עושה מלאכה בשני פרקים של ערב שביעית ומחמיר על עצמו אפילו בדברים המותרים בשביעית, אין עושה מלאכה בקציר שיצא משביעית למוצאי שביעית ... וכן המחמיר על עצמו שלא לעשות מלאכה המותרת בחולו של מועד...?"

לפי פירושו, הסיפא של הלכה זו מתייחסת בעיקר למלאכה ולשאלה מתי עדיף להימנע ממלאכה (למעט דברים המותרים בשבת).

הלכה זו שבתוספתא מתקשרת יפה לראש פרקנו. משנתנו דנה במנהג להימנע ממלאכה בבוקר ערבי פסחים, זמן שבאופן עקרוני מותר במלאכה. מי שנמנע ממלאכה בבוקר מחמיר על עצמו, שכן לאחר חצות חל איסור מוחלט לכולי עלמא, ולכן הנמנע ממלאכה בבוקר אינו מתקרב ל'נדנד עבירה', ונקרא: "שפל ונשכר". כפי שמציינת המשנה בהמשך הפרק (משנה ח), מעמדם של ערבי פסחים דומה למעמדו של חול המועד, ולכן מתקשרות היטב המילים "לימי חולו של מועד" ו"וכל מקום שיש בו נדנד עבירה" שבברייתא לתחילת המשנה שלנו. גם אזכור השביעית בברייתא מתאים למשנה שבראש פרקנו. הברייתא קובעת: "לשביעית", ובמשנתנו מופיע דיון על ההולך ממקום שהפרות כלו למקום שלא כלו ולהפך בשנת השמיטה.

הגיויני הוא שבסוגיא הקדומה הראשונית עמדה ברייתא זו בראש פרקנו בסמוך למשנתנו כדי להסביר מדוע יש הנהגים להימנע ממלאכה בבוקר ערבי פסחים. ברייתא זו אף מנמקת את המנהג להימנע ממלאכה בנימוק נוסף: זהו "שפל ונשכר". זאת ועוד: לפנינו מין הכרעה איזה מנהג עדיף. אלו הנמנעים ממלאכה בבוקר מנהגם עדיף, שכן הם אינם מתקרבים לנדנד עברה, ועליהם נאמר: "שפל ונשכר".⁹

במקור הדברים היה נוסחה של הברייתא שבראש פרקנו דומה¹¹ לזה של ההלכה שבתוספתא. אולם בשלב מסוים שונה נוסח הברייתא כדי לחזק את הקשר בינה לבין המשנה. החיסרון הבולט בברייתא הוא העניין של ערבי ימים טובים, שכן נושא משנתנו הוא ערבי פסחים. לכן החליפו את "שבת" שבברייתא (שאינה שייכת לענייננו) ב"ערבי ימים טובים", ונצר קשר הדוק יותר למשנתנו. כמו כן השמיטו את אזכור העניין של שביעית משום שבמשנתנו אין אזכור של הימנעות ממלאכה בשביעית ובערב שביעית. בנוסף, אף על פי ש"חולו של מועד" מתקשר יפה למשנתנו – שהרי לערב פסח דין של חול המועד מבחינת איסור מלאכה – השמיטו גם ביטוי זה, כדי שהקשר למשנתנו יהיה ברור, מידי, וללא צורך בדיוקים ובידיעות קודמות. יש לשער שבשלב זה הופיעה הברייתא בסוגייתנו בצורה דלהלן:

יש זריז ונשכר, זריז ומפסיד, שפל ונשכר, שפל ומפסיד.

שפל לערבי שבתות, לערבי ימים טובים, למוצאי שבתות, למוצאי ימים טובים.

וכל מקום שיש בו נדנד עבירה – הרי זה שפל ונשכר.

התהוות הסוגיא: שלב שני

ראינו שהסיפא של הברייתא מפרשת את הביטוי "שפל ונשכר": לעתים עדיף להתעצל ולהימנע ממלאכה ועל ידי כך לזכות במעמד של נשכר. ברור ששכר זה הוא ברכה מן השמים. כאמור, גם

9 תוספתא כפשוטה, חלק ו, עמ' 34.

10 הכרעה דומה מובאת בתלמוד הירושלמי בפרקנו בנוגע למנהג להדליק את הנר בליל יום הכיפורים. שם גרסין: "ר' יוסה אמר: לא ור' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן ר' חזקיה ואמרי לה ר' יעקב בר אחא בשם ר' שמואל בר נחמן: מקום שנהגו להדליק משובח ממקום שנהגו שלא להדליק" וכו' (ד, לא ע"א).

11 ייתכן שבברייתא זו עברה שינויים עוד קודם שהועמדה בראש פרקנו.

הביטוי 'זריז ונפסד' תמוה. אין זה ברור מדוע אמור אדם זריז להפסיד. בניסיון לפרש ביטוי זה צורפו לסוגיא שתי הלכות מתוספתא בכורים ב טו-טז:

[1] כותבי ספרים, תפלין ומזוזות – הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העסוקין לשם גבוה – אינן רואין סימן ברכה לעולם. ואם היו עסוקין לשם שמים – הרי הן בכלל ברכה.

[2] תגרי סמטה ומגדלי בהמה דקה וקוצצי אילנות טובות אינן רואין סימן ברכה לעולם.

"כותבי ספרים, תפלין ומזוזות ... וכל העסוקין לשם גבוה", זריזים ככל שיהיו, אם אינם עוסקים לשם שמים אינם רואים סימן ברכה לעולם. הנה דוגמא מוחשית ל'זריז ונפסד'. בעקבות שתי ברייתות אלו צורפו עוד שלוש ברייתות בעניין סימן ברכה:

[1] המצפה לשכר אשתו ורחים – אינו רואה סימן ברכה לעולם.¹²

[2] המשתכר בקנים ובקנקנים – אינו רואה סימן ברכה לעולם.

[3] ארבע פרוטות אין בהן סימן ברכה: שכר כותבין ושכר מתורגמנין ומעות יתומים ומעות הבאות ממדינת הים.

נראה שחמש ברייתות אלו לא צורפו לסוגיא כיחידה מגובשת. מקורן של שלוש הברייתות האחרונות לדעתי בבבל, בין היתר משום שלא מצאנו להן מקבילות בקבצים התנאיים או בתלמודים. ישנן מקבילות לברייתות אלו רק במסכתות הקטנות שאותן מקובל לתארך לתקופת הגאונים. בנוסף לכך, הביטויים המשמשים בברייתות אלו נדירים או יחידאיים בפרשנות התנאית, והביטוי 'מעות יתומים' מוזכר רק אצל האמורא שמואל בבלי.¹³ סביר אפוא להניח שמקור שלוש הברייתות בבבל. אם כך הדבר, הגיוני יותר לטעון שהן נוספו לסוגיא בבבלי בעקבות שתי הברייתות הקדומות יותר.

במשך הזמן הטביעו חמש ברייתות אלו את חותמן על הברייתא הראשונה. בעקבות הלשון החוזר ונשנה: "אינו רואה סימן ברכה לעולם", שונתה הברייתא הראשונה, ובמקום הלשון "שפל ל...", הפותח את הסיפא של הברייתא, גרסו: "העושה מלאכה ב...", סגנון המתאים למשנה: "מקום שנהגו לעשות מלאכה" וכו' וגם לברייתות א, ד: "המצפה" ו"המשתכר". בד בבד עם שינוי הפתיחה התאים עורך הסוגיא את הסיפא "הרי זה שפל ונשכר" לסגנון "אינו רואה סימן ברכה לעולם". עלינו להניח ששני שינויים אלו נעשו ביחד, שכן אין אחד מהם יכול לעמוד בלא השני.

בסוף תהליך התהוות הברייתא כללה הסוגיא את שש הברייתות. במרוצת הזמן התווספו הערות על הברייתות הן על ידי אמוראים¹⁴ הן על ידי עורך הסוגיא. הברייתא המקבילה לתוספתא יבמות היא שעמדה בראש הסדרה, והיא משמשת כיסוד הראשוני של סוגייתנו. העורך הסופי דאג לארגן את הברייתות בסדר משלו כדי לעצב את הסוגיא במבנה מובהק ומאוון. נדון בברייתות לפי הסדר שבו הן מסודרות לפנינו בסוגיא.

ברייתות א, ב ודברי האמוראים עליהן

בגלגול הראשון עמדה כאמור הברייתא 'זריז ונשכר' בצורה הדומה לצורתה שבתוספתא שבראש הפרק. אולם בעקבות הוספת הקושיא "מאי איריא" חולקה הברייתא לשניים, שהרי רק החלק השני התאים לסוגיא שבראש הפרק כפי שיתברר להלן. הערות האמוראים על ברייתא זו התווספו עוד קודם שהיא חולקה לשניים. כפי שאמרנו, לאחר ההתאמה הראשונית וצירוף שאר הברייתות לסוגייתנו עמדה ברייתא זו בראש פרקנו בצורה זו:

יש זריז ונשכר, יש זריז ונפסד, יש שפל ונשכר, יש שפל ונפסד.

12 ראו אבות דרבי נתן: "שלשה חייהם אינן חיים. אלו הן: המצפה לשלחן חבירו והדר בעלייה וכל שאשתו מושלת עליו" (מהר"ש כסתר, נוסח א, פרק כה, עמ' 82).

13 ראו להלן.

14 חשוב לציין שדברי האמוראים היו מוסבים במקורם רק על שתי הברייתות מן התוספתא ולא על הברייתות ה'בבליות'. על המימרא של ר' יהושע בן לוי ועל העברתה מברייתא ז לברייתא ו ראו להלן, עמ' 60-63. כדאי לערכן בסוף

העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים ובמוצאי שבתות ובמוצאי ימים טובים ובכל מקום שיש נדנוד עבירה – אינו רואה סימן ברכה לעולם.

לברייתא זו צורפו שתי מימרות של רבא:

אמ' רבא: הני נשי דמחוזא דלא קעבדי עיבדתא במעלי שבתא משום מפנקותא הוא, דהא כל יומא נמי לא עבדן, אפי' הכי, שפל ונשכר קרינ' בהו.

רבא רמי – כת': כי גדול עד שמים חסדך, וכת': כי גדול מעל שמים חסדך!

¹⁵ כאן בעושין לשמה, כאן בעושין שלא לשמה.

רבא מרבה להביא דוגמאות מן החיים ומן המציאות שבעירו מחוזא, ובעיקר מאנשי המקום.¹⁶ לפנינו בכתבי היד ישנם שני שינויי גירסא עיקריים במימרת רבא. כ"י מינכן 6 גורס: "אמ' רבא הני נשי דמחוזא אף על גב דלא עבדן ... משום דמפנקן דהא כל יומא נמי" וכו', ואילו בכ"י מינכן 95 (הנציג הטוב ביותר של הענף השני במקרה זה): "אמ' רבא הני נשי דמחוזא דלא קעבדי ... משום מפנקותא הוא דהא כל יומא" וכו'. השינוי הראשון הוא הוספת "אף על גב" בנוסח כ"י מינכן 6,¹⁷ והשינוי השני הוא פילוג בין "משום דמפנקן" (מינכן 6) לבין "משום מפנקותא" (מינכן 95). לדעתי, במקור הדברים לא נקבעו המילים "אף על גב" כחלק ממימרת רבא, ותיבות אלו התווספו בניסיון לפשט את לשונו. את שם העצם "מפנקותא" שינו לפועל "מפנקן" (= מפונקות) כדי ליצור איזון בצורות הבינוני במשפט: "עבדן ... מפנקן ... עבדן".

מימרת רבא כאן קרובה בתוכנה למימרתו בשבת לב ע"ב-לג ע"א, שם הוא מעיר על הפסוק "שמעו הדבר הזה פרות הבשן אשר בהר שומרון העושקות דלים הרוצות אביונים" וכו' (עמוס ד א): "אמר רבא: כגון הני נשי דמחוזא דאכלן ולא עבדן". רש"י מפרש (ד"ה דאכלן ולא עבדן, ראש לג ע"א) שהכוונה היא לכך שנשים אלו "גוזלות את בעליהן, ועוד, מתוך שמלומדות במאכל ובמשתה, גורמות לבעלים לגזול". ייתכן שהמימרא ההיא היא קיצורה של מימרת רבא כאן.

בנוסף להערה הנוגעת לנשי מחוזא מביא רבא סתירה בין הפסוקים "כי גדול עד שמים חסדך" (תהלים נז יא) ו"כי גדול מעל שמים חסדך" (שם קח ה). הוא מפרש שאפילו מי שעושה מצווה שלא לשמה הוא בעל מעלה, שהרי עליו הכתוב אומר: "גדול עד שמים חסדך".¹⁸ מדוע מופיע חידוש זה דווקא כאן?¹⁹ משום שנשות מחוזא אינן נמנעות ממלאכה בערב שבת מטעמי דת אלא מתוך עצלות. הן אינן עושות לשמה, שכן הן בקטגוריה של "שפל ונשכר", המקבילה במדויק ל"גדול עד שמים חסדך".²⁰

כבר עמדו הראשונים על הסתירה העולה מהשוואת דברי רבא כאן עם דבריו בסוף הפרק השני של מסכת ברכות (יז ע"א). שם מסופר על רבא כך:

15 ברוב עדי הנוסח: "הא כיצד". בכ"י וטיקן 109 ובכתבי היד התימניים: "לא קשיא". רבא רמי קראי אהדי בסגנון זה עוד במספר סוגיות נוספות בבבלי: ברכות נה ע"א; שבת כז ע"ב (= יבמות ד ע"א; נזיר נח ע"א; סנהדרין לד ע"ב; מנחות לט ע"ב); עירובין נד ע"א; פסחים סח ע"א (כמעט זהה לסנהדרין צא ע"ב); תענית ז ע"א; נדרים סב ע"א; עבודה זרה יט ע"א. ברובן לא הוקדמו לתירוצן "הא כיצד" או "לא קשיא". במסכת תענית בדפוס אין מונח המציע את התירוצן, אבל בכ"י לונדון 5508 ומינכן 140: "הא כיצד". ברור שתיבות אלו אין לייחסן לרבא כי אם לעורך. הסגנון "הא כיצד" הוא המקורי, ו"לא קשיא" הוא פישוט הלשון על ידי גרסנים מאוחרים. בקשר לבעייתיות של השמות "רבא" ו"רבה" בבבלי ראו מה שכתב מורי ש"י פרידמן, "כתיב השמות 'רבה' ו'רבא' בתלמוד הבבלי", סיני קי (תשנ"ב), עמ' קמ-קסד.

16 למשל, בשבת לב ע"ב הוא מעיר: "כגון הני נשי דמחוזא דאכלן ולא עבדן"; בשבת קט ע"א: "והני בני מחוזא, כיון דמפנקי, אפילו חמרא נמי מסי להו"; בפסחים ל ע"ב: "הני אנגי דמחוזא, הואיל ותדירי, לילש בהו חמירא" וכו'; בראש השנה יז ע"א: "ואינהו משפירי שפירי בני מחוזא ומקריין בני גיהנם"; בתענית כא ע"א: "משום דנפיש בני חילא דמחוזא"; בכתובות קה ע"ב: "הני בני מחוזא כוליהו רחמו לי" וכו'; בנדה נו ע"א: "הני זבוגי דמחוזא, כי שלחן קיימת – טמאין". לרוב אין רבא מחמיא לאנשי מחוזא (ובמיוחד לא לנשות מחוזא), אבל מצאנו בבבא מציעא נט ע"א: "והיינו דאמר להו רבא לבני מחוזא: אוקירו לנשיכו כי היכי דתתעררו".

17 רש"י לא גרס כנראה במקור שלו את המילים "אף על גב", ובעקבות חיסרון זה הוא כותב: "ה"ג ואע"ג דהאי דלא קעבדן כו'". ראו: א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, עמ' 343, שדייק מדברי רבא כאן שגישתו כלפי מי שאינו עושה מצווה לשמה שונה לחלוטין מגישתו כלפי אלה שאינם לומדים תורה לשמה, שכן על אלו הלומדים תורה שלא לשמה הוא אומר: "במטותא מיניכו, לא תירתון תרתני גיהנם" (יומא עב ע"ב), ואילו כאן הוא מפנק גישה חיובית כלפי העושה מצווה שלא לשמה.

18 דרשה זו של רבא אינה מופיעה בשום מקום אחר בספרות חז"ל. בנוגע לסוגייתו קבע א' ווייס: "ע' לדוגמא פסחים נ' ב'. לברייתא שם ת"ר יש זריו ונשכר וכו' יש נקדה משותפת עם הסוגיא שלפניה, מפני שגם היא מדברת ממלאכה בע"ש, אבל לרמית רבא שם אין כבר שום דבר משותף עם הסוגיא הראשונה אלא עם הברייתא בלבד" (מחקרים בתלמוד, עמ' 28). ובאמת, דברי רבא נאמרו עוד קודם שהסוגיא הראשונה היתה קיימת. ושתי מימרות אלו של רבא נאמרו על הברייתא "יש זריו ונשכר" וכו'.

מרגלא בפומיה דרבא: תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים כדי שלא יהא אדם קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים ובוטע באביו וברבו ובמי שגדול ממנו בחכמה, שנ': ראשית חכמה יראת יי' שכל טוב לכל עושיהם (תהלים קיא י). "ללומדיהם" לא נאמר אלא "לעושיהם" – העושים לשמה, ולא לעושיין שלא לשמה. וכל העוסקין שלא לשמה – נוח להם שלא נבראו.²¹

רש"י (ד"ה העושה שלא לשמה) מפרש את הסתירה בפירושו בברכות כ': "פירוש, שאינו לומד כדי לקיים אלא לקנטר, דבפרק מקום שנהגו אמרי': רבא רמי ... והתם איירי במקיים כדי שיכבדוהו" כו'.²² לפי רש"י ההבדל הוא בכך שכשרבא אומר "נוח להם שלא נבראו" הוא מדבר על אלו הלומדים תורה מתוך כוונה לפגוע בחכמים, ואילו בסוגייתנו מדובר באלו המקיימים מצוות על מנת לקבל פרס.²³ בברכות רבא אומר שהלומד ואינו מקיים הוא הבעייתי, שכן הוא חושב שהוא קונה לעצמו חכמה, אבל ראשית חכמה יראת ה'. בסוגייתנו רבא מתכוון למי שמקיים מצוות, ואינו מתייחס ללימוד תורה כלל.

ברור שהמימרא של רב: "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה" אינה קשורה לסוגייתנו והובאה דרך אגב על ידי עורך הסוגיא.²⁴ מימרא זו מופיעה עוד בשש סוגיות בתלמוד הנדפס,²⁵ ורק כאן היא מובאת בצורה: "כדרב יהודה אמ' רב דאמ' רב יהודה אמ' רב",²⁶ מה שמעיד בעליל על כך שעורך הסוגיא הוא שהעביר מימרא זו. נראה שהעורך העביר את מימרת רב על מנת להצביע על כך ששני המצבים דומים. רב אינו מעודד עיסוק בתורה שלא לשמה אלא קובע שעדיף לעסוק בתורה שלא לשמה מאשר לא לעסוק בתורה כלל. רבא קובע דבר דומה: עדיף לקיים מצוות אפילו שלא לשמן מאשר לא לקיימן כלל. אולם העברה זו יוצרת פרשנות בעייתית, שכן מדברי רבא במסכת ברכות (יז ע"א) עולה שהוא מתייחס למי שלומד תורה שלא לשמה בתכלית השלילה ("נוח לו שלא נברא"), ואילו כאן משתמע מסמיכות המימרות שלדידיה עיסוק בתורה שלא לשמה הוא מידה לא מושלמת אולם יש בעיסוק זה שכר, מעין "גדול עד שמים חסדך".

כל העיסוק בהעלאת סתירות וקושיות בדברי אגדה ומוסר בבבלי, בעייתי. בוודאי שאין לייחס לרבא אותה מידה של עקביות בעיסוקו באגדה כמו בעיסוקו בהלכה, במיוחד כשמדובר במושגים נשגבים כגון "עוסק/עושה לשמה". נראה לי שבעיה פרשנית זו לא הטרידה את העורך בעת העברת מימרת רב לכאן. הוא עשה זאת על בסיס המכנה המשותף, שבשני המקרים העושה שלא לשמה זוכה למידה מסוימת של שכר.

דברי עורך הסוגיא על הברייתא

עורך הסוגיא העיר אף הוא על הברייתא. על המשפט "יש זריז ונשכר" וכו' הוא העיר כך:

- 21 על פי כ"י פירנצה.
- 22 וראו פירוש דומה בתוספות ד"ה העושה, על אתר. ובהלכות הרא"ש של פרקנו (סימן ב) ובתוספות (ד"ה וכאן) פירשו את כוונתו של רבא בסוגייתנו באופן קצת שונה: "דהתם מיירי כגון שלומד כדי להתייר ולקנטר ולקפח ... הכא מיירי דומיא דההיא דלעיל יש שפל ונשכר דלא עביר כוליה שבתא ולא במעלי שבתא שאין מתכוון לשום רעה אלא מתוך עצלות, אפ"ה גדול עד שמים חסדך" (תוספות). בפירושו בסוגייתנו אין רש"י מתייחס לסתירה זו.
- 23 א"א אורבך דייק כך מפירוש רש"י: "ולכך נראה, כדברי רש"י, שרק על לומדי תורה שלא לשמה אמר רבא 'נוח להם שלא נבראו' ... לעומת זאת נקט רבא עמדה נוחה יותר לגבי קיום מצוות שלא לשמן" (חז"ל, עמ' 343-344).
- 24 ראו דברי אורבך: "עורך התלמוד קבע, שרבא סבור כרב יהודה אמ' רב ... ברם, כפי שראינו, סבור הוא כמותו רק בעניין מצוות, אבל לעניין תורה – הרי דעתו הייתה כדעת ר' חייא ור' יוחנן" (עמ' 344). כלומר לאמתו של דבר אין רבא מסכים עם רב אלא בעניין קיום מצוות, אולם בעניין לימוד תורה הוא נוקט עמדה קשוחה למדי. וראו ויקרא רבה לה ז: "תני ר' חייא: הלמד לעשות ולא הלמד שלא לעשות, שהלמד שלא לעשות נוח לו כאילו לא נברא. אמ' ר' יוחנן: הלמד שלא לעשות נוח לו כאילו נהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לעולם" (מהד' מרגלית, עמ' תתכ) וירושלמי ברכות א ב, ג ע"ב: "שהלמד שלא לעשות נוח לו שלא נברא. ואמ' ר' יוחנן: הלמד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שלייתו על פניו ולא יצא לעולם".
- 25 סוטה כב ע"ב, מז ע"א; נזיר כג ע"ב; סנהדרין קה ע"ב; הוריות י ע"ב; ערכין טז ע"ב. וראו בשם ר' אלעזר בן עזריה בברכות כח ע"א, בכ"י פירנצה בגיליון, בכ"י פריז בפנים ודקדוקי סופרים, עמ' 142, אות כ. אותה מימרא עם שינויים קלים בשם רב הונא מצאנו בפסיקתא דרב כהנא (מהד' מנדלבוים, עמ' 254) ובירושלמי חגיגה א ז, עו ע"ג.
- 26 כך בכל כתבי היד למעט כתבי היד התימניים.

זריז ונשכר – דעביד כולה שבתא ולא עביד במעלי שבתא.
 זריז ונפסד – דעביד כולה שבתא ועביד נמי במעלי שבתא.
 שפל ונשכר – דלא עביד כולה שבתא ולא עביד נמי במעלי שבתא.
 שפל ונפסד – דלא עביד כולה שבתא ועביד במעלי שבתא.

עורך הסוגיא ביסס פרשנות זו על דברי רבא שעמדו לפניו בסוגיא. רבא הוא שהעיר שניתן להחיל את הביטוי 'שפל ונשכר' על אותן נשים עצלניות שבמחזא. אם כך הדבר, ניתן להרחיב אותו עיקרון של פרשנות על יתר המונחים שבברייתא. אם 'שפל' פירושו עצלן שלא עובד כל השבוע, אזי 'זריז' פירושו אדם העובד כל השבוע. על פי העיקרון ש'נשכר' פירושו הוא שנמנע ממלאכה בערב שבת ועל ידי זה זוכה לשכר, אזי 'נפסד' הוא זה שעובד בערב שבת ואינו זוכה לסימן ברכה. העורך אף השתמש בלשונו של רבא: הוא משתמש בביטוי 'במעלי שבתא' ובפועל 'עביד'. במקום במונח 'כל יומא', הפחות ברור, השתמש בלשון 'כולה שבתא'.²⁷

חלוקת הברייתא וייצוב הסוגיא מחדש

בעת עריכת הסוגיא הראשונה, 'מאי איריא', הפריד בעל הסוגיא את הסיפא מעל הברייתא שעמדה בשלב זה בראש הפרק, והשתמש בגירסא מקוצרת שלה לצורך דיונו בסוגיא ההיא. קרוב לומר שבשלב זה כבר היו מוסבים על ברייתא זו שתי המימרות של רבא, המימרא של רב וארבע הבבות של האוקימתא של עורך הסוגיא: "זריז ונשכר דעביד" וכו'. המימרות דנות ברישא של הברייתא "יש זריז ונשכר" וכו', ובעל הסוגיא שאב את הסיפא מן הברייתא: "העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים"²⁸ ובמוצאי שבתות ובמוצאי ימים טובים²⁹ ובכל מקום שיש נדנוד עבירה אינו רואה סימן ברכה לעולם". בד בבד קיצר העורך אותה סיפא³⁰ והתאימה למקומה החדש. אין צורך לדון ב"במוצאי שבתות ובמוצאי ימים טובים" שכן הדיון בסוגיא הראשונה מתמקד בערבי פסחים. מעל לכל ביקש עורך הסוגיא להתאים ככל האפשר את הברייתא ה'חדשה' לברייתא שבראש פרק י: "לא יאכל אדם בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה" וכו'. לכן גם השמיט את "ובכל מקום שיש נדנוד עבירה", שאינו קשור לדיון. כדי להשלים את הדמיון הרצוי הוסיף לברייתא את הביטוי: "מן המנחה ולמעלה", שממילא משקף את פרשנותה המקורית של הברייתא.³¹

לאחר השלמת הסוגיא הראשונה יצר העורך העברה נקייה לסוגיא השנייה באמצעות השימוש במונח 'גופה'. כך גילה את המניפולציה שלו לעין כל. הברייתא בסוגיא הראשונה אינה אלא קיצור הברייתא שבראש סוגיא ב, שכן יש צורך לעבור עליה שנית ולדון בה גופה! אולם המחפש דיון של ממש בברייתא השלמה אינו מוצא אותה. מונח זה אינו משמש במקרה דידן אלא כדי ליצור העברה נקייה. על מנת להדגיש את הזיקה בין הסוגיות העדיף העורך להפריד בין שני חלקי הברייתא ולחלקה לשניים. בעריכה הסופית עומדת ה'סיפא' לבדה ומוצעת על ידי המונח 'גופה' כברייתא עצמאית, כאשר ה'רישא' מופיעה לאחר "תנו רבנן" כברייתא עצמאית. רק מי

27 בכתבי היד התימניים מופיעה גירסא משנית ומפותחת: "זריז ונשכר" דעביד עבדתא כולה שבתא ולא עביד במעלי שבתא, "זריז ומפסיד" דעביד כל יומא והאידנא נמי עביד, "שפל ונשכר" דלא עביד כל יומא ולא עביד האידנא, "שפל ומפסיד" דכל יומא לא עביד והאידנא עביד" (לפי כ"י בהמ"ד 1623) מעניין הדבר שהבאב הראשונה כמעט וזהה לגירסת שאר כתבי היד למעט תוספת הפירוש "עבדתא". אולם יתר הבבות שונות לגמרי: בשלושתן, במקום "כולה שבתא" מופיעה הגירסא "כל יומא", ובמקום "מעלי שבתא" מופיע "האידנא". במבט ראשון אפשר להעלות על הדעת שמדובר בשינוי קדום, שכן הביטוי "כל יומא" מופיע במימרת רבא. אולם נראה שכדרכם מושפעים כתבי היד התימניים מסוגיות אחרות. בשלוש סוגיות בתלמוד מצאנו לשון דומה: "כיון דכל יומא לא עביד והאידנא הוא דקעביד לא מיחזי כרעבתנותא" (ברכות לט ע"ב; שבת קיז ע"ב) ו"כיון דכל יומא לא קעביד והאידנא הוא דקא עביד לא מיתחזי כרמות רחא" (שבת קיג ע"א), והוא הלשון הנמצא לפנינו בכתבי היד התימניים.

28 בנציגים של הענפים חסר "מן המנחה ולמעלה". ראו במהדורה, עמ' 120.

29 בדפוס ובמספר כתבי יד מאוחרים נוסף: "ובמוצאי יום הכפורים".

30 א' ווייס עמד על מגמת הקיצור של בעל הסוגיא: "כנראה אין כאן לפנינו בסוגיא הקודמת חלק מברייתא המובאת אחר גופא בשלמותה, אלא לפני גופא יש לנו קיצור מכל הברייתא ואחר גופא היא באה כלשונה" (לקורות התהוות הבבלי, גופא ואמר מר, עמ' 24). אולם ווייס לא עמד על מקור הברייתא בתוספתא יבמות ולא הבחין בכך שמדובר בסיפא בלבד ולא בכל הברייתא.

31 ראו דברי הגר"ש ליברמן המובאים לעיל.

שמעיין בתוספתא מגלה שבברייתא אחת עסקין. שם סדר הבבות הוא כפי שתיארנו לעיל, וניתן להציע שלבי התפתחות.

העורך השיג עוד מטרה בהפרידו בין שני חלקי הברייתא. לאחר ההפרדה, הסוגיא בנויה משבעה חלקים (ברייתות). המספר שבע הוא אחד המספרים המועדפים על עורכי הבבלי.³² כדרך סתם התלמוד, הנוטה לפרש משניות וברייתות הכוללות כלל בסגנון "ובכל/בכל ...", ולהרחיב "לאיתוי ...". העורך כאן מוסיף את המשפט: "לאיתוי תענית צבור".³³ כך גם יצר איזון והקבלה בין ברייתא א לברייתא ז, שכן בשתייהן הוסיף: "לאיתוי ...".

ברייתא ג

ברייתא זו אין לה מקבילה בספרות התנאית או בתלמודים, וכמו ברייתות ד, ו נראית גם היא כברייתא בבלית. הגירסא המדויקת היא זו: "המצפה לשכר אשתו, ורחים,³⁴ אינו רואה סימן ברכה לעולם". בנקל אפשר לעמוד על פירוש "המצפה לשכר אשתו". הבעיה לפי הברייתא אינה נעוצה בעצם עבודתה של האשה כי אם בתלותו של הגבר בשכרה. נראה שהסיבה לכך היא שאם הוא מצפה לשכרה ומטיל עליה את עול הפרנסה, קיימת אפשרות שהיא תזניח את צורכי הבית ואת הילדים. בנוסף קיימת אפשרות שהבעל יעבוד פחות או אפילו יפסיק לעבוד כלל, ועל מצב כזה נאמר: "אינו רואה סימן ברכה לעולם". הפריט הקשה בברייתא הוא ה'רחים'. מדוע זו בעיה לצפות לשכר הרחיים? באיזה סוג של רחיים מדובר? האם מדובר באדם בעל רחיים (טוחן) או שמא באדם העוסק בקנייה ובמכירה או בשכירות של רחיים? עקב הקיצור קשה לעמוד על הכוונה המקורית.

ידוע לנו על שלושה סוגים עיקריים של רחיים בתקופות התנאים והאמוראים: רחיים של יד, רחיים של חמור ורחיים של מים.³⁵ הגר"ש ליברמן תיאר את שני הראשונים³⁶ וטען שהסוג השלישי (של מים)³⁷ לא היה שכיח בארץ ישראל בתקופת התנאים. רחיים של יד בנויים משני אבנים בצורות שונות, ומלאכת הטחינה נעשית באמצעות שפשוף זו בזו. לא נראה שמדובר כאן ברחיים של חמור או ברחיים של מים, שהרי סתם רחיים בספרות חז"ל הם בדרך כלל רחיים של יד.³⁸ תמוה גם מהו הצד השווה בין שכר האשה לשכר הרחיים הגורם לשניהם להופיע ברשימה אחת. פתרון אפשרי הוא שהן בשכר אשתו הן בשכר רחיים מדובר ברווח שאינו תלוי בעבודה אישית (אם נפרש כמו בעל הסוגיא שמדובר ב"אגרתא"), ומכיוון שאדם מצפה לשכר שכזה הוא עלול להתעצל ואינו רואה סימן ברכה לעולם. אולם ייתכן שיש מקום להגיה את הברייתא ולגרוס: "המצפה לשכר אשתו ברחים אינו רואה סימן ברכה לעולם". אם זו היתה גירסתה המקורית של הברייתא ניתן לפרש שהתנגדותו של בעל הברייתא נבעה מן הרצון לשמר את כבודה של האשה ולא להטיל עליה עבודת פרך.³⁹

32 ראו: ש"י פרידמן: "מבנה ספרותי בסוגיות הבבלי", דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות (תשל"ז), כרך ג, עמ' 389-402, ובמיוחד עמ' 399.

33 כבר עמד על אופייה המאוחר של הוספה זו א' ווייס: "מג' תיבות הללו נודף ריח של אינטרפולציה" (לקורות התהוות הבבלי, עמ' 24, הע' 1).

34 בכתבי היד התימניים ובכ"י בהמ"ד 1608: "ולשכר ריחיים", וברור שמדובר בפישוט הלשון.

35 על הרחיים בעת העתיקה ראו: L.A. Moritz, *Grain-Mills and Flour in Classical Antiquity*.

36 ראו: ש' ליברמן, "רחים והמכודנין להן", תרביץ, נ (תשמ"א), עמ' 128-135.

37 מוזכר בתוספתא שבת א כג (מהד' ליברמן, עמ' 6).

38 ראו דברי ליברמן: "וסתם רחיים הן רחיים של יד" (לעיל הערה 36, עמ' 132).

39 סימוכין להגהה זו ניתן להביא מאב הכנסייה קלמנס מאלכסנדריה בספרו *παιδαγωγός*, שבו כתב שראוי לנשים "לעסוק באריגה ... ובבישול אם יש צורך ... ואין זו חרפה להן להתעסק ברחים" (ספר ג, ראש פרק י). מכאן אנו למדים שהיו שהגדירו את עבודת האשה ברחיים 'חרפה'.

דברי עורך הסוגיא על הברייתא

בעל הסוגיא מעיר בקיצור נמרץ על ברייתא זו: "שכר אשתו מתקולתא ורחים אגרתא, אבל עבדה ומזבנה, אישתבוחי קא משתבח בה קרא דכת' : סדין עשתה ותמכור". בשל הקיצור קשה לעמוד על הכוונה הראשונית. ברור הוא שהעורך מנסה להסביר שרק סוגים מסוימים של עבודת אשה ועבודת רחיים אינם ראויים לסימן ברכה. לפיכך מוסכם בנוגע למלאכת האשה שאם היא עושה ומוכרת עבודת יד (מדובר כפי הנראה באריגה) היא ראויה לשבחים על פי הפסוק "סדין עשתה ותמכור" (משלי לא כד). תפישה זו מתאימה לדברי החכמים במספר מקומות בספרות התלמודית⁴⁰ על חשיבות עיסוקה של האשה, אולם עיסוק בבית ולא בחוץ, על פי הפסוק "כל כבודה בת מלך פנימה" (תהלים מה יד).⁴¹ עיסוק כמו אריגה מתאים במיוחד לנשים שכן ניתן להפסיקו בכל רגע כדי לטפל בילדים⁴² ובצורכי הבית ואין צורך לצאת. השאלה העיקרית היא מה פשר המשפט: "שכר אשתו מתקולתא ורחים אגרתא".

המילה 'מתקולתא' באה מן השורש תק"ל, שפירושו: לשקול.⁴³ אולם צורה זו של שם העצם אין לה אח ורע בספרות התלמודית. המילונים מקדישים למילה זו ערך בפני עצמו. לוי הגדיר 'מתקולתא' – Gewicht, Setzwage – "משקל, משקולת (בנייה)", והפנה רק לסוגייתנו. בעקבותיו הלך יאסטרוב וקבע למילה שני ערכים. מצאנו צורה זו (בתרגום של המילה קו: בפסוק "או מי נטה עליה קו") רק בתרגום ספר איוב: "או מן מתח עלה מתקולתא" (לח ה).⁴⁴ בתרגום יונתן מופיעה צורה דומה. בתרגום הפסוק בספר ישעיה: "ושמתי משפט לקו וצדקה למשקלת" (כח יז) מתורגם: "ואשוי דינא תקין כחוט בנינא וחכותא כאבן משקולתא" וכו',⁴⁵ וכן בתרגום ישעיה לד יא: "קו-תהו ואבני-בהו": "חוט דחורבנא ומשקולתא דצדיותא".⁴⁶ פירוש המילה "מתקולתא" או "משקולתא" בהקשרים אלו הוא משקולת ליישור קירות בבנייה⁴⁷ – plummet – בלע"ז.⁴⁸ פירוש זה אינו מתאים כלל בהקשר שלנו, שהרי קשה לתאר שמדובר אצלנו באשה העוסקת בבנייה.⁴⁹

עדות נוספת לקושי בפרשנות המילה "מתקולתא" היא הפירושים השונים שהועלו על ידי הראשונים ולאחר מכן איחודם בצורות שונות. רבינו חננאל כותב כך: "פירוש המצפה לשכר אשתו: כדי להתפרנס ממנו. פירוש מתקולתא: משקל המטוה שטוה בכל יום, ושכר הרחים: שכירותו, מפני שהוא דבר מועט אינו רואה סימן ברכה בזה הדרך".⁵⁰ לפי פירושו "מתקולתא" היא "משקל". לדעתו בעל הסוגיא מדגיש שאין זה ראוי לאדם לצפות לכמות של מטוה שהאשה טוה בכל יום. אולם לא ברור מהי הבעיה בציפייה זו, שהרי בהמשך נאמר מפורשות: "אבל עבדה ומזבנה – אישתבוחי" וכו'. ועוד: בדיון על התחייבויותיו של הבעל כלפי האשה ושל האשה כלפי הבעל שנינו במשנה כתובות: "ומה היא עושה לו? משקל חמש שתי סלעים ביהודה, שהן עשר סלעים בגליל; או משקל עשר סלעים ערב ביהודה, שהן עשרים סלעים

40 ראו משנה כתובות ה ה: "רבי אליעזר אומר: אפילו הכניסה לו מאה שפחות כופה לעשות בצמר, שהבטלה מביאה לידי זמה", וירושלמי כתובות ה ה, ל ע"א: "אמ' ר' יודה ביר' בון: שאין דרך האשה להיות יושבת בטילה בתוך ביתו. רב הונא אמ': אפי' הכניסה לו מאה שפחות כופה לעשות לו דברים של יחיד ... ותני כן: כופה לעשות בצמר אבל לא בפשתן, מפני שהיא מסרחת את הפה ומשלבקת את השפיות".

41 ראו: בבלי יבמות עז ע"א; גיטין יב ע"א; שבתות ל ע"א; ירושלמי יומא א א, לח ע"ד = ירושלמי מגילה א ט, עב ע"א, והוריות ג ב, מז ע"ד. וראו בבא מציעא פז ע"א שלומדים ששרה אמנו צנועה היתה מן העובדה שהיא היתה "באהל" (בראשית יח יט). ראו בספרו של חיים זאב ריינס, מסות ומחקרים, "יציאת האשה בתקופת התלמוד" (עמ' סד-סח), שם הוא עומד על המקורות הדנים בחובת האשה להישאר בביתה.

42 ראו: E.W. Barber, *Women's Work*, pp. 29-30.

43 שורש זה קיים במובן זה גם בסורית.

44 ראו: מהד' סטק, עמ' 267. וראו: ר' ויס בספרו התרגום הארמי לספר איוב, תל-אביב, תשל"ט, עמ' 152.

45 מהד' שפרבר, כרך ג, עמ' 54.

46 שם, עמ' 69.

47 רש"י בפירושו למלכים ב כא יג מגדיר את המשקולת כך: "הוא חוט שהבונים חומה קושרים בו עופרת לכיון בו את החומה". ולכן אפשר לתרגם גם "קו" כ"מתקולתא" או כ"משקולתא".

48 יאסטרוב מביא בערך "מתקולתא" שני מקומות שבהם נמצאת צורה זו: התרגום לאיוב לח ה והתרגום למלכים ב כא יג. בתרגום יונתן לספר מלכים אין לפנינו הצורה "מתקולתא" אלא "זית מתקולת צדות בין אחאב" (בסמיכות).

49 ישנן משקולות גם על הנול, אך פירוש זה גם הוא רחוק, שהרי רצוי שאשה תעבוד בגול. על משקולות אלו ראו: שפרבר, תרבות חומרית בארץ-ישראל בימי התלמוד, עמ' 107-114.

50 מהד' מצגר, עמ' קיד.

בגליל" (ה ט). נראה אפוא שיש שיעור של מטווה שרשאי הבעל לקבל ולצפות לו כל שבוע. בפירושו על "מתקולתא" אין רבינו חננאל מפרש את הסיבה להפסד סימן הברכה, אבל ברחיים הוא מפרש שהפסד זה הוא עקב השכר המועט. עלינו לפרש כפי הנראה שהבעיה אינה נעוצה בעצם עיסוקה של האשה אלא בתלות הבעל בשכרה: "כדי להתפרנס ממנו".

רש"י בפירושו מסביר את הבעיה בעיסוקה של האשה כך: "מתקולתא – נוטלת מאזנים בידה ומהלכת בשוק להשכיר לכל הצריכין, דשכר מועט הוא ומתבזה אשתו על שכר מועט". לדעת רש"י פירוש "מתקולתא" הוא כפי הנראה המשקלות שבשימוש במאזניים.⁵¹ לפי רש"י הגבר גורם לביזוי אשתו בכך שהוא מצפה ממנה לצאת לשוק תמורת שכר מועט. כאמור, מקומה של האשה בביתה, ויצאתה החוצה, במיוחד בעבור שכר מועט, גורמת להפסד סימן ברכה. מעניין שלפי פירושו של רש"י האשה משכירה את המאזניים לאנשים בשוק. נראה שרש"י פירש כך בשל המשך המשפט בגמרא: "ורחים אגרתא". אם ב'ריחים' מדובר במקרה שבו האשה משתכרת שכר מועט עקב השכירות, עלינו לפרש כך גם ב'מתקולתא'. לפי פירוש רש"י קשה להסביר מדוע בחר בעל הסוגיא במילה 'מתקולתא'. אם מדובר במאזניים היה עליו לומר: "שכר אשתו במאזניים, וריחים באגרתא". אפשר לומר שבעל הסוגיא התכוון למאזניים אבל חיפש מילה המתחרזת עם 'אגרתא'.

פירוש רבינו חננאל ופירוש דומה לזה של רש"י נמצאים בערוך:

המצפה לשכר אשתו וריחים – פי' כדי להתפרנס ממנו, מתקולתא משקל המטווה שטווה בכל יום, שכר הריחים שכירותו מפני שהוא דבר מועט אינו רואה סימן ברכה בזו הדרך.⁵² פ"א: מתקולתא – חנונית ששוקלת במשקל, ופריצות הוא, שמגבהת זרועותיה ומראה אציליה לבני אדם. ריחים אגרתא – משכיר ריחים שלו, דכיון דעבדא אוכל נפש משום שכר, אינו רואה סימן ברכה.⁵³

לפי הערוך הבעיה במלאכת האשה כשוקלת היא פריצות, שכן היא "מגבהת זרועותיה ומראה אציליה לבני אדם". פירוש זה דומה לפירוש רש"י, אבל הערוך, בניגוד לרש"י, שם את הדגש על הפריצות ולא על השכר המועט שבמלאכה.

סימן מובהק לקושי בפירוש זה אפשר למצוא גם במיזוג ובאיחוד הפירושים הקדומים על ידי ראשונים מאוחרים יותר. בתוספות (ד"ה מתקולתא) מצאנו שילוב מעניין בין שני הפירושים המובאים בערוך: "ופר"ח"⁵⁴ שהיא מתבזה על כך שהיא מגלה זרועותיה בשעת טוויה". לפי הפירוש בערוך הביזוי הוא במראה אציליה של האשה בשעת השקילה בשוק, ואילו לפי פירוש התוספות הביזוי הוא בשעת הטוויה. אולם זהו דבר שאינו מתקבל על הדעת שכן נראה שהנשים לא היו אורגות בשוק אלא בביתן. שילוב בכיוון אחר מצאנו בתוספות רבינו פרץ, שכתב: "מתקולתא – פי' מאזנים, ששוכרת המאזנים לאחר לשקול המטווה". לפיו, המאזניים של רש"י שוקלים אפוא את המטווה של רבינו חננאל!

נראה שתרגומה המדויק של המילה 'מתקולתא' הוא 'משקולת'. משקולת זו היתה בשימוש בכלי מסוים, אולם לא ברור באיזה כלי מדובר. ישנה סבירות מסוימת לומר שהכוונה היא למשקולת של מאזניים המתוארת על ידי רש"י. לפי פירושו ברור מדוע עיסוק מעין זה אינו מתאים לאשה, ועל שכר כזה אסור לבעלה לסמוך. פירוש רבינו חננאל מוקשה הן משום שהצורה 'מתקולתא' אינה מתאימה ל'משקל' הן משום שקשה להסביר מהי הבעיה בציפייה לכמות של מטווה.

המשך המשפט ברור מבחינת לשונית: "ורחים באגרתא". פירוש 'אגרתא' הוא 'שכירות', ומכאן שהבעיה בעיסוק ברחיים היא רק אם האדם משכיר אותם. המפרשים מעלים שתי בעיות בהשכרת רחים: לפי רש"י ורבינו חננאל הבעיה היא השכר המועט לעומת הטרחה המרובה הכרוכה בהשכרת רחים. לפי הפירוש השני בערוך הבעיה טמונה בכך שהגבר נהנה מן הצורך

51 ראו: שפרבר, תרבות חומרית בארץ-ישראל בימי התלמוד, עמ' 12.

52 פירוש זה נמצא כמעט מילה במילה ברבינו חננאל.

53 ערוך השלם, כרך ז, ערך צף, עמ' 33.

54 פירוש זה אינו של רבינו חננאל אלא מבוסס על דברי הערוך. בתוספות הר"ש משאנץ מופיע פירוש זה בלא ייחוס לר"ח.

באוכל נפש של אדם אחר, ולכן אינו רואה סימן ברכה בכך. אולם לפי פירוש זה תמוה מדוע הבעיה קיימת דווקא בהשכרה. לכאורה כל רווח מעיסוק ברחיים הוא ניצול של הצורך החיוני באוכל נפש. נראה שבעל הסוגיא פירש "אגרתא" כדי להדגיש שמדובר באדם שאינו נהנה ממעשה ידיו, ובכך מתעצל ואינו רואה סימן ברכה.

במסכת כלה רבתי ישנה גירסא אחרת של הברייתא, הראויה לתשומת לב: "המצפה לשכר חמורו ולשכר אשתו אינו רואה סימן ברכה".⁵⁵ בולט החילוף רחים/חמורו. נראה לי שהעורך של כלה רבתי לא ידע מה פשר הרחיים בהקשר הנוכחי, והשתמש באותן אותיות כדי ליצור את המילה 'חמור'. קיימים אמנם כאמור רחיים של חמור,⁵⁶ אולם הברייתא בכלה רבתי אינה מתייחסת לרחיים המופעלים על ידי החמור אלא לחמור עצמו. יותר קל להבין את הבעיה שבשכר החמור מאשר את זו שבשכר הרחיים. מי שתולה פרנסתו בחמור, מסתכן, שכן החמור עלול לשבור רגל או למות באמצע המשימה. בנוסף, כמו בשכר אשתו גם שכר חמורו אינו תלוי בו ובמעשה ידיו, ולכן בעל החמור עלול להתעצל, וכתוצאה מכך לא לראות סימן ברכה. מכל מקום, חילוף גירסא זו משני ונובע מן הקושי בפירוש 'שכר רחים'.

ברייתא ד

המבנה של ברייתא זו דומה לזה של ברייתא ג: "המשתכר בקנים ובקנקנים אינו רואה סימן ברכה לעולם". גם כאן, כמו בברייתא ג, פריט אחד מובן והשני סתום. בברייתא ד, הבעיה שבעיסוק בקנקנים, מובנת. קנקנים הם כלים גדולים⁵⁷ העשויים חרס⁵⁸ ולכן מועדים לשבירה. בעל הקנקן שכליו נשברים מפסיד לא רק את הכלי אלא גם את תוכנו. לרוב היו מאחסנים בקנקנים יין, אולם השתמשו בהם גם כדי לאחסן ציר, חומץ, מורייס, שמן ודבש.⁵⁹ הפריט הבעייתי בברייתא זו הוא הקנים. התקשו המפרשים להבין מה משותף לקנים ולקנקנים, ובאיזה סוג של קנים מדובר כאן. קבע ברנד: "הקנקן מצטרף לנודות, קנים, יש אומרים קנים במובן המקובל, וייתכן גם כלים מסוג הקנקן, אלא בגודל אחר".⁶⁰ ברור שברנד סבור ש"קנים במובן המקובל" משמשים לבניית מחיצה וגדר; למשל, בתוספתא כלאים שנו: "בכל עושין מחיצה: באבנים ובמחצלות, בקש ובקנים ובקולחות, אפי' שלשה חבלים זה למעלה מזה, ובלבד שלא יהא בין קנה לחבירו שלשה טפחים כדי שיכנס הגדי" (ד, ג, מהד' ליברמן, עמ' 218).⁶¹ אולם לפי פירוש זה קשה להגדיר מהי הבעיה שבהשתכרות מקנים. היינו מצפים שהעיסוק בקנים ייחשב לעסק מכניס שהרי הכל זקוקים להם.⁶² אם הכוונה היא לכלי מעין הקנקן העשוי מקנה, מתעוררת אותה שאלה. כלים אלו היו שימושיים ולא היו מועדים לשבירה. נראה שבעל הסוגיא הבין שמדובר בסוג זה של כלי, לפי הערתו: "דנפיש אפחזייהו/נפחיהו".

כדי לחזק את טענתו שישנו סוג של קנים הדומים לקנקנים מביא ברנד קטע ממדרש בראשית רבה. על הפסוק "ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים כי נחמתי כי עשיתם" (בראשית ו ז) נאמר: "ר' פינחס אמר: למלך שהיה משיא בנו ועשה לו חופה. סיידה וכיירה וציירה. כעס המלך על בנו והרגו. נכנס בחופה, התחיל לשבר בקנים ומכפיע בחיצאות ומקרע בלילות. אמר: בני אבד ואילו קיימין? לפיכך: מאדם ועד בהמה. ה"ה: אסף אדם ובהמה (צפניה א ג) וגו'" (פרשה כח, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 265). ברנד מפרש שקנים אלו דומים לקנקנים הנפוצים, אולם מסקנה זו אינה נראית. אלבק מפרש בצדק: "קנים: לשבר בקנים שמעמידין את החופה ... ומכפיע בחיצאות: להרוס את מחיצות

55 מהד' היגר, עמ' 340.

56 ראו הדין לעיל.

57 ראו: י' ברנד, כלי החרס בספרות התלמוד, עמ' תקד: "הוא נראה כלי גדול ואינו מתאים לכלי סעודה".

58 ברנד, עמ' תצט.

59 ברנד, עמ' תקג.

60 ברנד, עמ' תצח.

61 כך פירש רש"י (ד"ה בקנים): "כל מקלות דקים קרי קנים שעושין מהן גדרות ומחיצות".

62 אמנם, לפי בבא בתרא ד ע"ב הקנים זולים, אבל אין זה אומר שהמתעסק בהם אינו מרווה.

החופה ... ומקרה בליות: הוילונות βῆλον". שלושת הדברים המופיעים ברשימה הם חלקים של החופה. לחופה ישנם קנים המחזיקים את המבנה, מחיצות המחברות בין החלקים ווילונות לייפותה.

בסופו של דבר אין עדות לקיומם של מכלים בצורת קנים, והחיבור ביניהם בברייתא שלנו תמוה. ושוא אפשר להציע שבעל הברייתא הוסיף "קנים" כדי לעטר ולייפות את הלשון, וכוונתו בביטוי 'קנים וקנקנים' היא לסוגים שונים של קנקנים.

דברי עורך הסוגיא על הברייתא

עורך הסוגיא העיר על ברייתא זו בקיצור: "מאי טעמא? כיון דנפישא אפחזייהו" ⁶³ שלטא בהו עינא בישא". משפט זה מקביל להערת העורך לברייתא ה: "מאי טעמא? תוהי בהו אינשי". בחלקה הראשון של ההערה, במילים "כיון דנפישא אפחזייהו", יש מספר רב של חילופי גירסאות. ⁶⁴ לדעתי חלק זה היה במקורו פירוש למשפט הקצר יותר שהציב העורך הראשון בסמוך לברייתא: "מאי טעמא? שלטא בהו עינא". אותו בעל סוגיא הוסיף את ההערה הקצרה לברייתא ה, וללא התיבות "כיון דנפישא אפחזייהו" יש אותו מבנה לשתי ההערות (על ברייתות ד, ה): "מאי טעמא? ... בהו...". עורך מאוחר יותר, ואולי אפילו גרסנים בבבל, פירשו מדוע שלטא בהו עינא בישא: "כיון דנפישא אפחזייהו". קשה לפרש תוספת זו, ונחזור לקושי זה להלן.

התופעה של עין הרע

קודם שניכנס לדיון בפירוש הערת העורך לברייתא עלינו לברר את פשר המושג 'עינא בישא' או 'עין הרע'. מושג זה שכיח בתרבויות ובעמים רבים עד היום, ובמרוצת הזמן הוא לובש ופושט צורות. ⁶⁵ עקב כך לא ניתן להגיע להגדרה מצומצמת ומדויקת של המושג. ⁶⁶ ברור שהתופעה קשורה למבט העיניים ולמידות של קנאה וכעס. בעולם העתיק נחשב מבט העיניים למסוכן במיוחד משום שרבים האמינו אז בכך שהעין מקרינה חלקיקים העלולים בצורה זו או אחרת להזיק לאדם או לחפץ העומד תחת מבטה ה'תוקף'. לפי אפלטון ופלוטארכוס, בתוך העין מצויה אש עדינה שכאשר היא יוצאת מן העין ומתמזגת עם אור היום נוצרת הראייה. ⁶⁷ אם העין מקרינה חלקיקים אזי הם עלולים לגרום נזק ועל כן יש לנקוט בצעדים על מנת להישמר מהם. מסיבה זו נמצאו במקומות רבים בעולם העתיק קמעות בצורת עין שתפקידם היה למשוך את המבט ובכך לנטרל את הנזק האפשרי של עין הרע. בונר הגדיר קמעות אלו

63 כך בדפוס ונציה ובכ"י בהמ"ד 1608, וטיקן 134, אוקספורד, וטיקן 109. בכ"י מינכן 6 מופיעה גירסא פשוטה יותר: "נפחיהו", ובכתבי יד אחרים מופיעות גירסאות פשוטות אף יותר, כגון: "טרחיהו" (כ"י מינכן 95, ראו: בבא מציעא כא ע"א) ו"פסידיהו" (כ"י בהמ"ד 1623).

64 ראו: מהדורה, עמ' 129.

65 ראו: Tobin Siebers, *The Mirror of Medusa*, pp. x-xi, העומד על השמות הרבים לעין הרע בשפות שונות.

66 לסקירות על עין הרע בתרבויות שונות ראו: Alan Dundes (ed.), *The Evil Eye: A Folklore Casebook*; Edward Gifford, *The Evil Eye: Studies in the Folklore of Vision*; Clarence Maloney (ed.), *The Evil Eye*.

67 "They contrived that all such fire as had the property, not of burning, but of yielding a mild light, should form a body akin to the light of every day. For they caused the pure fire within us, which is akin to that of day, to flow through the eyes in a smooth and dense stream ... So whenever the stream of vision is surrounded by mid-day light, it flows out like unto like, and coalescing therewith it forms one kindred substance along the path of the eyes vision, wheresoever the fire which streams from within collides with an obstructing object without (*Timaeus*, 45b-c, Loeb "For odour, voice, and breathing are all emanations of some kind, streams of particles from living bodies, that produce sensation whenever our organs of sense are stimulated by their impact ... In all probability the most active stream of such emanations is that which passes out through the eye. For vision, being of an enormous swiftness and carried by an essence that gives off a flame-like brilliance, diffuses a wondrous influence" (Plutarch, *Moralia*, Table Talk 680:2, LCL VIII, p. 421) D.C. Lindberg, *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, pp. 1-17; Dale Allison, "The Eye is the Lamp of the Body", *New Test. Stud.*, Vol. 33 (1987), pp. 61-66.

בשם: 'the much-suffering eye'.⁶⁸ גודנף הסיק מן העובדה שדמות זו נמצאה בבית הכנסת בדורה שהיהודים האמינו בכוח ההצלה של 'the much-suffering eye'.⁶⁹ חוקרים מצאו קמעות אלו מונחים הן בבתים פרטיים הן בשווקים ובמבני ציבור.⁷⁰

המושג 'עין הרע' רווח בספרות האמוראית יותר מאשר בספרות התנאית.⁷¹ הוא מוזכר בספרות התנאית רק במשנה אבות: "ר' יהושע אומר: עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאים את האדם מן העולם" (ב יא). בבבלי מופיע המושג בעיקר בקשר לסגולותיו של זרעו של יוסף בכל הנוגע לעין הרע.⁷² לפי כמה מקורות הדרך הטובה ביותר להישמר מפני הנזק של עין הרע היא להעלים דברים מעיני הרבים. במסכת תענית (ח ע"ב) באה גישה זו לידי ביטוי במימרא של רבי יצחק ובברייתא מבית מדרשו של רבי ישמעאל. גרסין שם: "ואמר רבי יצחק: אין הברכה מצויה אלא בדבר הסמוי מן העין, שנ': יצו ה' אתך את הברכה באסמך (דברים כח ח). תנא דבי רבי ישמעאל: אין הברכה מצויה אלא בדבר שאין העין שולטת בו, שנאמר: יצו ה' אתך את הברכה באסמך". דגים הם סמל להגנה מפני עין הרע שכן אין העין שולטת בהם. במסכת ברכות (כ ע"א) מוזכר שעין הרע אינה שולטת בזרעו של יוסף, וגרסין התם: "רבי יוסף ברבי חנינא אמר, מהכא: וידגו לרב בקרב הארץ (בראשית מח טז) – מה דגים שבים מכסין עליהן ואין עין הרע שולטת בהם, אף זרעו של יוסף אין עין הרע שולטת בו". פירוש הדבר הוא, שאם החפץ או האדם בולטים, הם חשופים להשפעות עין הרע, אולם אם הם מכוסים אין עין הרע שולטת בהם ומשפיעה עליהם. אמונה זו מובנת לאור תפישת הקדמונים שהעין מקרינה חלקיקים.

68 ראו: Campbell Bonner, *Studies in Magical Amulets*. על התופעה של 'the much-suffering eye' הוא כותב: "The commonest of all amulets to ward off the evil eye consists of an apotropaic design which has been found on numerous monuments, and which, though subject to slight variations, remains the same through several centuries. It represents the eye, wide open, subjected to various injuries and assailed by a variety of animals, birds, and reptiles. The technical name of this design, which has not been noted by previous writers, is to be found in a curious passage of the *Testament of Solomon*. The king has before him the thirty-six toicheia or decans of the zodiac, each of whom is made to tell his name and the nature of his hurtful work, and also the means by which he may be driven away or defeated. The thirty fifth says: $\gamma\eta\kappa\alpha\theta\eta\theta\kappa\alpha\lambda\omicron\mu\alpha\iota\beta\alpha\sigma\kappa\alpha\iota\nu\omega\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu\kappa\alpha\tau\alpha\rho\epsilon\mu\epsilon\pi\omicron\lambda\upsilon\pi\alpha\theta\omicron\varsigma\phi\theta\alpha\lambda\mu\varsigma\gamma\gamma\alpha\rho\alpha\tau\tau\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$; 'My name is Rhyx Phtenoeth. I cast the glance of evil at every man. My power is annulled by graven image image of the much-suffering eye'"

69 ראו דבריו בתוך: *Jewish Symbols*, vol. 2, p. 238. המושג 'the much-suffering eye' [The much-suffering eye is] commonly supposed to have been used especially as protection against the evil eye, but it was also, Bonner points out, used on buildings to protect them. For us it is most important that it is found on two ceiling tiles from the synagogue at Dura, figs. 1065 and 1066 [Vol. 3], on one of which it seems to have with it the word Iao. Accordingly, no one can now question that this design was accepted by Jews, and that it represented Iao, or the power or protection of Iao, to Jews

70 ראו: Katherine Dunbabin and M.W. Dickie, *Invidia Rumpantur Pectora: The Iconography of Phthonos/Invidia in Graeco-Roman Art*, Jahrbuch f'r Antike und Christentum, 26 (1983) pp. 7-37. המחברים מתארים בפרוטרוט את הקמעות ששימשו כדי להבריח את עין הרע. בקמעות רבים מופיעה דמות של אדם החונק את עצמו או קורע את חזהו (ראו תמונות 2a-d, 3a-d), ויש קמעות שבהן ישנו חור, לצורך תלייה (ראו תמונה 3a). לפי המחברים: "Comparison of the various works suggests that the fundamental type is simply the emaciated, near-skeletal figure choking, with his hands to his throat; the literary sources too suggest that this constitutes the essential core of the concept (p. 30); The Kephallenia mosaic is the only one of the *Phthonos*-images to be preserved in its original context; and the context too makes clear the apotropaic and protective function of these images. On entering the house, the visitor found himself in a long corridor; and his eye would be caught by the figure-panel and the inscription facing him, and by the threat they contain, before he could proceed to the rest of the house" (p. 36).

71 נראה שהאמונה בעין הרע היתה חזקה יותר בבבל מאשר בארץ ישראל, אף שיש להיזהר מלהגיע לידי מסקנה חפוזה בעניין זה. ראו: Brigitte Kern-Ulmer, "The Power of the Evil Eye and the Good Eye in Midrashic Literature", *Judaism*, 40 (1991), pp. 344-353. במאמר זה מתעלמת המחברת הן מומן עריכת המקורות השונים הן מן הצורך להבחין בין טיב המקורות. המאמר הוא רשימה בעלמא של מקורות, ורשימה לא מדויקת. לדוגמה, המחברת דנה בתופעה של עין הרע וכותבת: It is listed as one of the seven causes of sickness or disaster, ומפנה את הקורא לערכין טז ע"א. דא עקא, בסוגיא שם אין זכר לא לעין הרע ולא למחלות ולאסון אלא אנו גורסים שם: "אי"ר שמואל בר נחמני אי"ר יוחנן: על שבעה דברים נגעים באין – על לשון הרע ועל שפיכות דמים ... ועל צרות העין". וברור שצרות העין היא קמצנות ואינה קשורה כלל לתופעה של עין הרע ולנזק הנגרם על ידה.

72 ראו: בבלי ברכות כ ע"א, נה ע"ב; סוטה לו ע"ב; בבא מציעא פד ע"א; בבא בתרא קיח ע"א-ע"ב.

קנים וקנקנים ועינא בישא

קנים וקנקנים הם חפצים בולטים במיוחד ובכך מועדים להשפעת עין הרע. בכל הנוגע לקנקנים, ישנם סימוכין מעמים אחרים להשפעתה של עין הרע עליהם. ק' מלוני, במאמר בספרו *The Evil Eye*, מספר שכאשר יצא לצלם את מלאכת הקדרים בדרום הודו גילה תופעה מעניינת:

I visited the house of two brothers of a potter caste daily for two weeks to photograph the complete potting process. Seeing many broken pots about the kiln one day, I inquired the reason for the breakage. The younger brother answered, "All was lost last time because people looked on. This is hand work, isn't it? So eyes shouldn't fall on it."⁷³

ברור שכוונת הקדר היא שאסור שתשלוטנה העיניים בעבודת הידיים. מצאנו עוד עדות לאמונה זו בספרו של א' לין על החיים במצרים במחציתה הראשונה של המאה התשע עשרה.⁷⁴ לין מביא את הסיפור הבא:

Accidents which confirm the Egyptians in their superstitions respecting the evil eye often occur: for instance, a friend of mine has just related to me, that, a short time ago, he saw a camel carrying two very large jars of oil: a woman stopped before it, and exclaimed, "God preserve us! What large jars!" – The conductor of the camel did not tell her to bless the Prophet; and the camel, a few minutes after, fell, and broke both the jars, and one of its own legs.⁷⁵

פירוש העורך הראשון בסוגייתנו: "מאי טעמא? שלטא בהו עינא בישא", מקשר בין העובדה שקנים וקנקנים בולטים (קנים הם ארוכים ורבים וקנקנים הם גדולים) לבין העובדה שהם עלולים להינזק על ידי עין הרע. כתוצאה מכך אין העיסוק בקנים ובקנקנים רווחי. פירוש זה של הברייתא נראה סביר, שכן קשה לעלות על הדעת סיבה שונה לחוסר מזל בעיסוק זה. בנוגע לקנקנים אנו יכולים להבין בנקל כיצד יכול חוסר מזל זה לבוא לידי ביטוי, שהרי הם נשברים לעתים קרובות. אולם קנים אינם שבירים ולא ברור במה יתבטא חוסר המזל הכרוך בעיסוק בהם. ייתכן שלא חל עליהם דין ניזק כמו בקנקנים אלא דין מזיק. אפשר לומר שכיון שהם רבים וארוכים הם עלולים להזיק לאנשים ולחפצים בסביבה בעת שמעבירים אותם ממקום למקום. בעל הקנים הוא האחראי כמובן לנזק הנגרם, ואינו רואה סימן ברכה.

תוספת הפירוש "כיון דנפיש אפחזייהו"

כאמור, המשפט "כיון דנפיש אפחזייהו" הוא תוספת פירוש של עורך מאוחר או של גרסנים בבבל. ריבוי הגירסאות מעיד כמאה עדים על כך שבתוספת מאוחרת עסקין. נקדיש את תשומת לבנו לגירסאות השונות תוך ניסיון לעמוד על הגירסא המקורית. הדפוס, בצירוף ארבעה כתבי יד וקטע גניזה, גורס: "אפחזייהו", עם שינויים קלים.⁷⁶ רש"י גרס כפי הנראה גם הוא צורה זו, ופירש: "נפח שלהן". גירסא זו גם פורשה על ידי העורך: "פירוש נפחיהו", ולפי גירסא אחרת בערוך: "ס"א נפחיהו". צורה זו מוקשית ביותר. מה פשר המלה "אפחזייהו"? בקלות יחסית אפשר להסיק שמדובר בשורש פח"ז, המתפרש בסוגיא אחרת בבבלי במובן 'קל'.⁷⁷ אולם שם מופיעות גירסאות רבות ומגוונות, והעניין לא ברור. הוראת השורש פח"ז היא על פי רוב: הפקרות מינית.⁷⁸ פירוש זה

73 Clarence Maloney, "Don't say 'Pretty Baby' Lest You Zap It with Your Eye – The Evil Eye in South Asia", *The Evil Eye*, p. 102.

74 Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*

75 שם, עמ' 252.

76 כתבי היד הם: בהמ"ד 1608, ששון, וטיקן 134, וטיקן 109 וקטע הגניזה קמברידג' TS-F1 (1) 103 (הנוסח מוגה, ולאחר ההגהה: "אפחזייהו"). ראו: מהדורה, עמ' 129.

77 ראו: חולין מז ע"ב.

78 בסורית: פחז – to act lewdly, ובאפסל: אפחז – (Payne Smith, p. 44) "to cause to wanton, make to be impudent". ראו: J.C. Greenfield, "The meaning of ph"z", *Studies in Bible and the Ancient Near East*. המדויק בארמית קשור לזנות ולפריצות.

אינו מתאים כאן, הן משום שמשמעות זו אינה מתאימה בסוגייתנו הן משום שצורת המילה שלפנינו, יש בה תחילית אל"ף. בסוגיא נוספת בבבלי מצאנו את השורש פח"ז במשמעות של מופקר. המין שאותו ראה רבא לומד תורה כשמאצבעותיו נוזל דם, אמר: "אכתי בפחזותייכו קיימיתו" (שבת פח ע"א), כלומר: "בהפקרות שלכם אתם עומדים". אם בהקשר שלנו אכן מדובר בשימוש בשורש פח"ז, אין מקום לאות אל"ף קודם השורש, והיה לה לגמרא לגרוס: "פחזיהו".⁷⁹ זאת ועוד, איך אפשר לדבר על הפקרות של קנקנים או קנים? תכונה זו שייכת לבני אדם, וקשה לטעון שמדובר ב"משתכר" המוזכר בברייתא, שהרי בא בצורת יחיד, ו"אפחזיהו" צורת רבים היא.⁸⁰

עקב קושיות אלו נראה שאין דרך לקיים את הגירסא "אפחזיהו", ועלינו לבדוק גירסאות נוספות וכן את האפשרות שהנוסח המקורי שובש.⁸¹ בכ"י וטיקן 125 מילה זו קשה לקריאה, אולם ברור שלא רשום "אפחזיהו" אלא "אפחזיהו" או "אפחזיהו".⁸² סיוע למסורת זו אנו מגלים בכ"י אוקספורד הגורס צורה דומה: "אפחזיהו". אם כך הדבר, נראה לי שמדובר במילה הנגזרת מן השורש נפ"ח ולא מן השורש פח"ז. אולם עדיין קשה להסביר מדוע מופיעה אל"ף בתחילת המילה. נראה שפירוש רש"י הוא הקולע: "נפח שלהן". הגירסא שבכ"י מינכן 6 אינה אלא פישוט הלשון, שכן הצורה הנדירה "אפחזיהו" אינה מוכרת והיא יחידאית, ושינוי גרסנים את הנוסח ל"נפחזיהו" כדי להתאימה לפירוש הישר והמובן.⁸³ הדרך מ"אפחזיהו" ל"אפחזיהו", קצרה. בקלות אפשר להתבלבל בין וי"ו לזי"ן כאשר החילוף מוביל לשורש מוכר. האות אל"ף בתחילת המילה היא סימן ברור לכך שמילה זו אינה משורש פח"ז.⁸⁴

ברייתא ה – המקבילה בתוספתא

לברייתא זו, כמו גם לברייתא ז, יש מקבילה בסוף תוספתא בכורים במסגרת קובץ של שלוש הלכות הקשורות כולן לסימן ברכה. שנו בתוספתא בכורים ב טו-טז:

[א] המוכר ספר תורה אינו רואה סימן ברכה לעולם.

[ב] כותבי ספרים, תפלין ומזוזות, הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העסוקין לשם גבוה – אינן רואין סימן ברכה לעולם. ואם עסוקין לשם שמים – הרי הן בכלל ברכה.

[ג] תגרי סמטה ומגדלי בהמה דקה וקוצצי אילנות טובות – אינן רואין סימן ברכה לעולם.

ההלכה הראשונה, הנוגעת לספר תורה, אינה מופיעה בסוגייתנו, אבל מופיעה בשינויים קלים בסוף ירושלמי בכורים (ג יא, סה ע"ד).⁸⁵ ובשם רבן שמעון בן גמליאל בסוגיא במגילה כז ע"א.⁸⁶ שתי ההלכות האחרות מופיעות בסוגייתנו בסדר הפוך: ברייתא ה: 'תגרי סמטה' וכו', קודמת לברייתא ז: 'כותבי ספרים' וכו'. נראה שהסיבה לחילוף הסדר היא רצונו של העורך האחרון

79 כך באמת הגירסא בקטע גניזה קמברידג' TS-F1 (I) 103 קודם ההגהה: "פחזיהו", וכן הוא בכ"י קולומביה: "פחזיהו". אולם נראה שגירסא זו אינה מקורית ושהאל"ף הוסרה כדי להתגבר על בעיה זו. אך אפילו בלא אל"ף בעיית הפירוש בעינה עומדת. נראה שלא מדובר כאן במילה פרסית, שהרי שם המילה המתאימה היא פחת, ולא פחו.

80 יאסטרוב מגדיר מילה זו בערך "אפחא", ומוסיף אפשרות נוספת: "אפחזיא" (עמ' 100). שתי צורות אלו אינן מתועדות אף לא באחד מעדי הנוסח של הבבלי. ברור שיאסטרוב מסתמך על עדותו של בעל דקדוקי סופרים (עמ' 146, אות נ), הכותב: "ובכ"י א"פ [= כ"י אוקספורד] אפחזיהו", אולם ברור שכתוב בכ"י זה: "אפחזיהו". לדעת יאסטרוב המילה נגזרת מ"נפח" או מ"פוח". הוא מגדיר את המילה על פי ההקשר: "swelling, whence bulk, volume ... their bulk is large", ומפנה לסוגייתנו בלבד.

81 "אפחזיהו" הוא ה-lectio difficilior כאן, ואם אין לנו הסבר משכנע לשיבוש עלינו להעדיף גירסא זו על אף הקושי שבה.

82 בגיליון של כ"י וטיקן 125 יש תרגום לערבית: "מנטרתהם". נראה שהכוונה היא לשורש נט"ר, שפירושו: scattered, dispersed. ראו מילונו של לייז, כרך ח, עמ' 2762.

83 מילה זו מופיעה בסוגיא נוספת בבבא מציעא פ ע"א: "אביי אמר: קשה כמשאוי תנן נפחא כי תקלא" וכו'. שימוש זה של בעל הסוגיא במילה 'נפחא' מקביל למשנה שם, הגורסת: "מפני שהנפח קשה כמשאוי". כלומר אף על פי שאין תוספת משקל, גם תוספת נפח היא סיבה לחיוב בנזיקין.

84 בכ"י מינכן 95 מופיעה גירסא מאוחרת ופשוטה: "דנפי' טרחיהו". ברור שמעתיק באחד מאבות הגירסא של כתב היד שאב צורה זו מן הסוגיא הראשונה בפרק אלו מציאות (בבא מציעא כא ע"א), אולי על דרך האשגרה.

85 שם הנוסח הוא: "תני: המוכר ספר תורה של אביו – אינו רואה סימן ברכה לעולם. וכל המקיים ספר תורה בתוך ביתו עליו הכת' א': 'הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד'".

86 שם גרסינן: "ת"ר לא ימכור אדם ספר תורה אע"פ שאינו צריך לו. יתר על כן ארשב"ג: אפי' אין לו מה יאכל ומכר ספר תורה או בתו – אינו רואה סימן ברכה לעולם".

לשמור על המבנה הכיאסטי של הסוגיא. ברייתא ז' כוללת את הביטוי 'וכל העסוקין לשם גבוה', בדומה לברייתא הראשונה, הכוללת את הביטוי 'ובכל מקום שיש נדנוד עבירה'. בשתי הברייתות מוסיף העורך את הדיוק: 'לאיתויי X'.

שלוש הלכות אלו שבתוספתא מציגות בפנינו שלוש קטגוריות שונות של חוסר סימן ברכה. הקטגוריה הראשונה: המוכר ספר תורה אינו רואה סימן ברכה מפני שזלזל בקדושת ספר התורה והתייחס אליו כאל רכוש רגיל. הקטגוריה השנייה: העושים במלאכת הקודש, שעליהם מוטלת אחריות עצומה. הם מקבלים תמורה כספית, וקיים חשש שהם ישכחו את הצד הדתי של עיסוקם, יעבדו רק על מנת לקבל פרס ויעשו בכך את מלאכתם רמייה. סופר העובד במקצוע על מנת להרוויח, פסול, ואינו רואה סימן ברכה לעולם. גם מוכרי ספרים, תפילין ומזוזות עלולים למסור סחורה פגומה ללקוחות. הקטגוריה האחרונה קשורה כנראה למקצועות אלימים המזיקים במידה זו או אחרת לסביבה החברתית והטבעית, ועל כך נרחיב להלן.

נותני עיניהם בחלק יפה

נחזור לברייתא ה' בהקשרה בסוגייתנו. יש בה ארבעה פריטים במקום השלושה שמצאנו בתוספתא בכורים. בברייתא שבבבלי נוסף: "ונותנין עיניהם בחלק יפה". נראה שפריט זה נוסף כדי להתאים את הברייתא לברייתא ו', אשר בה שנינו: "ארבע פרוטות אין בהן סימן ברכה" וכו'. לאחר ההוספה ישנם ארבעה פריטים גם בברייתא ה'. בבבלי מוזכר המושג "חלק יפה" רק במימרא של שמואל, המופיעה בתלמוד ארבע פעמים: "א"ר נחמן אמר שמואל: יתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם, בית דין מעמידים להם אפטרופוס ובוררים להם חלק יפה, ואם הגדילו – יכולים למחות".⁸⁷ לפי מימרא זו, המונח 'חלק יפה' מתקשר לחלק של ירושת יתומים קטנים. רש"י מגדיר את המונח בברייתא שלנו כך: "כשחולקים עם אחרים תמיד מקפידין ליטול חלק יפה". ייתכן שפרט זה נוסף לברייתא על פי אסוציאציה מ"מעו"ת יתומים" שבברייתא ו'.

הרשימה המקורית

כפי שעולה מן התוספתא של בכורים, הרשימה המקורית בברייתא כללה שלושה מקצועות: "תגרי סמטה, ומגדלי בהמה דקה, וקוצצי אילנות טובים". מגדלי בהמה דקה מוזכרים במקורות רבים, והם עובדי עברה, שהרי לפי המשנה "אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל, אבל מגדלין בסוריא ובמדברות שבארץ ישראל" (בבא קמא ז' ז). קוצצי אילנות טובים מוזכרים יחד עם מגדלי בהמה דקה בתוספתא סוכה בהקשר דומה לשלנו:

מפני ארבעה דברים מאורות לוקין: מפני כותבי פלסטיר ומפני מעידי עדות שקר ומפני מגדלי בהמה דקה ומפני קוצצי אילנות טובות (ב ה, מהד' ליברמן, עמ' 262).

לפי הגר"ש ליברמן, "הברייתא נסמכה למשנתנו ספ"ב: לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו הקיתון על פניו, כלומר גשמים בסוכות אינם סימן יפה".⁸⁸ כמו כן ישנם ארבעה סוגים של אנשים הגורמים לליקוי מאורות, שאינו סימן יפה. במילים אחרות, ארבעה סוגים אלו של אנשים אינם רואים סימן ברכה לעולם. ברור שכל אלו עוברים עברה חמורה אך נפוצה. כותבי פלסטיר הם לפי רש"י:⁸⁹ "כותבים שטרות מזויפים ... לכתוב בשמו מה שלא צוה".⁹⁰ נותני עדות שקר הם רשעים הגורמים נזק לאנשים חפים מפשע. לפי רש"י מגדלי בהמה דקה וקוצצי אילנות טובים מחריבים ומשחיתים את הארץ. הוא כותב:

מגדלי בהמה דקה – מחריבין את הארץ, שאין יכולין לשמרם מלרעות בשדה חבירהם. ועל

87 יבמות סז ע"ב; כתובות ק ע"א; גיטין לד ע"א; קידושין מב ע"א. הביטוי "חלק יפה" גם מתועד בספרי דברים (מהד' פינקלשטיין, עמ' 121).

88 תוספתא כפשוטה, חלק ד, עמ' 856.

89 סוכה כט ע"א, ד"ה כותבי פלסטר.

90 ראו הגר"ש ליברמן שמביא את מקור המילה ביוונית: *παλαστήριον*, שפירושה 'בידוי' (תוספתא כפשוטה, חלק ד, עמ' 856).

קוצצי אילנות טובות – ואפילו הן שלהן, שמשחיתין הן ונראין כבועטין בהקב"ה ובברכתו שמשפיע טובו.

ברור שבביצוע כל אחד מארבעה מקצועות אלו יש מידה רבה של רשעות. שני המקצועות הראשונים גורמים נזק חברתי, ושני המקצועות האחרונים גורמים הרס בעולם.

תגרי סמטה

ברור שגם הרשימה בתוספתא בכורים קשורה לרשעות, לאלומות ולהרס. גם ברשימה ההיא מופיעים מגדלי בהמה דקה⁹¹ וקוצצי אילנות טובים. אולם התקשו המפרשים להסביר מה הם 'תגרי סמטה'. אין זכר לאלו בשום מקום אחר בספרות התלמודית. רש"י מפרש: "תגרי סימטא – יושבין ומוכרין בשוק ועין שולטת בהן". לדעת רש"י, כל הרשימה קשורה לעין הרע, והוא כנראה סומך על פרשנותו של בעל הסוגיא לברייתא הקודמת. לפי רש"י תגרי סימטא בולטים משום שהם יושבים בשוק והכל נתקלים בהם, ועקב כך עין הרע שולטת בהם. מגדלי בהמה דקה וקוצצי אילנות טובים מושכים את כעסם ואת צעקותיהם של בני אדם, ועל ידי כך עין הרע שולטת גם בהם. אולם נראה יותר לפרש את הרשימה ללא קשר לעין הרע. מגדלי בהמה דקה וקוצצי אילנות טובים הם אנשים אלימים, וטבעי הדבר שאין בעיסוקם סימן ברכה. נראה שרש"י פירש כפי שפירש בשל 'תגרי סימטא', שהרי אלו אינם גורמים נזק חברתי או סביבתי. לכן פירש שהבעיה היא עין הרע.

פירוש רש"י למילה סימטא (שוק) אינו מתיישב עם הפירוש המקובל למילה. לרוב פירשו שמוצא המילה מן הלטינית: *semita* – 'שביל רגלי, שביל צר'.⁹² אלא שבמקרה שלנו אטימולוגיה זו קשה, הן אליבא דרש"י (תגרי סימטא פחות בולטים מתגרי השוק למשל) הן לפי פירושנו, שמדובר באנשים הגורמים נזק לעולם. מה רע במי שעומד בסמטה ומוכר את חפציו?

בעקבות קושי זה ניסו מפרשים וגרסנים לתקן את הנוסח. בספר כפתור ופרח קובע המחבר במהלך דיון בברייתא שמקורה בתוספתא, וכותב:

תוספתא סוף מסכת בכורים: תגרי סמטה ומגדלי בהמה דקה וקוצצי אילנות טובים אינם רואים סימן ברכה לעולם. ומזה הטעם הצובע צובע לעצמו ולא יצבע בשכר, שאין עושין סחורה מפירות שביעית, וכן אין עושין סחורה לא בבכורות ולא בתרומות, נבלות וטריפות, שקצים ורמשים, ולא יהיה לוקח ירקות שדה ומוכר בשוק, אבל הוא לוקט ובנו מוכר על ידו והמעות הם דמי שביעית, לקח לעצמו והותיר – מותר למכור (עמ' תרמה).

ברור שהוא מתקן ל"תגרי סמטה" או מתבסס על גירסא מוגהת, ומפרש את כל העניין בסוחרי שביעית.⁹³ פירוש זה הגיוני, שהרי סוחרי שביעית הם עובדי עברה, ומתחברים אפוא יפה למגדלי בהמה דקה ולקוצצי אילנות טובים. הבעיה היא שאין כל הוכחה טקסטואלית להגהה.⁹⁴

לדעתי מוצא המילה אינו מן הלטינית – *semita* – אלא מן היוונית – *σώματα*.⁹⁵ תגרי סמטה הם סוחרי עבדים. מילה זו היתה בשימוש מימי קדם, ובמאות הראשונה והשנייה לספירה

91 ליברמן מפרש שהכוונה היא למגדלי בהמה דקה במקומות המותרים לגידול, אולם נראה יותר לפרש שמדובר בעובדי עברה ממש.

92 ראו: "a narrow way, a path, foot path lane by way etc. (opp. via a highway)". Lewis and Short, p. 1667. וראו בדברי קהוט בערוך השלם (ערך סמטא, כרך ג, עמ' סט): "(= סימטא בל"ר *semita* שביל צר (Fussweg))."

93 ראו: ליברמן (תוספתא כפשוטה, שם, עמ' 854).

94 ראו: Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, הדן בברייתא זו במסגרת הפרק: "Despised Trades and Jewish Slaves" הוא מתרגם את המונח 'סוחרי שביעית' (עמ' 307) ומסביר (הערה 22): "Read *taggerē semittah*, with Tos., ed. A. (הערה 22). וראו גם א' ברבריאן, "תגרי סימטא" ו'אבן הלקח': עיון נוסף בלקסיקוגרפיה תלמודית, לשוננו, סו (תשס"ד), עמ' 156-145. וראו: Liddel Scott, p. 9471; J. Straus, "La terminologie de l'esclavage dans les papyrus grecs de l'époque trouves en Egypte", *Annales Littéraires*, 1976, pp. 335-349; J. Gibbs and L. Feldman, "Josephus' Vocabulary for Slavery", *JQR*, 76 (1986), pp. 281-310.

95 ראו הדברים במלואם במאמרי "תגרי סימטא" ו'אבן הלקח': עיון בלקסיקוגרפיה תלמודית, לשוננו, סג (תשס"א), עמ' 238-227, וראו את הערת ד' שפרבר על מאמרי בלשוננו סד (תשס"ב), עמ' 346-345. ראו גם א' ברבריאן, "תגרי סימטא" ו'אבן הלקח': עיון נוסף בלקסיקוגרפיה תלמודית, לשוננו, סו (תשס"ד), עמ' 156-145. וראו: Liddel Scott, p. 9471; J. Straus, "La terminologie de l'esclavage dans les papyrus grecs de l'époque trouves en Egypte", *Annales Littéraires*, 1976, pp. 335-349; J. Gibbs and L. Feldman, "Josephus' Vocabulary for Slavery", *JQR*, 76 (1986), pp. 281-310.

גבר השימוש בה. מסחר בעבדים נחשב למקצוע לא מכובד אך רווחי.⁹⁶ אטימולוגיה זו מתאימה בדיוק לצורת המילה בעברית ולהקשר, שהרי לפנינו 'סמטה' – *σῶματα*. בתוספתא כ"י וינה כתוב: "תגרי סמטה", ובבבלי בכ"י וטיקן 109 בבבלי אף מצאנו "תגרי סומטא". כעת רשימת המקצועות בתוספתא, הגיונית. כל המקצועות המנויים בה רווחיים, אבל יש בהם מידה של אלימות וחוסר מוסריות. בתוספתא השתמשו במילה לועזית תחת 'עבדים' מכיוון שהשימוש במילה *σῶματα* היה רווח במיוחד בכל הנוגע למכירת עבדים. מצאנו שהשורש *σῶματ-* מופיע לרוב במילים שלהן קשר למכירת עבדים או למסחר בעבדים. לכן מצאנו את המילה: *σῶματ-εμπορεύω*, שפירושה מסחר בעבדים, וכן את: *σῶματέμπορος*,⁹⁷ שפירושה סוחר עבדים. בנוסף מצאנו את המילה: *σῶματ-εμπόριον*, שפירושה אוצר עבדים למכירה (stock of slaves for sale). לפיכך, בשימוש במילה *σῶματα* הכוונה היתה בבירור לעבד כחפץ העומד למכירה, ומיד מוזכרת מכירת עבדים לא יהודים.⁹⁸ ואכן, המילה *σῶματα* פירושה באופן מילולי: 'גופים'.

דברי עורך הסוגיא על הברייתא

עורך הסוגיא מעיר על ברייתא זו בקיצור: "מאי טעמא? תוהי בהו אינשי". בדומה למילים 'מתקולתא' ו'אפחזיהו' גם המילה 'תוהי' נדירה בספרות התלמודית, אולם השורש תו"ה מצוי כבר בארמית המקראית. בדניאל מצאנו: "מלכא תוה וקם בהתבהלה" (ג כד). בפסוק שבדניאל הפירוש הנראה יותר הוא 'תמיהה': *astonishment*, אולם שורש זה מתפרש גם במובן של פחד (startled).⁹⁹ גם בסורית שתי הוראות אלו קיימות.¹⁰⁰ בהקשר שלנו נראה שהפירוש 'פחד' מתאים יותר. ישנם שני אזכורים נוספים של השורש תו"ה בספרות התלמודית, ובהם הוא מתפרש במובן 'פחד'. במסכת שבת קנב ע"א גרסינן: "וחתחתים בדרך גם מגבוה יראו" (קהלת יב ה) – שאפי'

96 ראו: W. Harris, *Towards a Study of the Roman Slave Trade*. על סוחרי עבדים הוא כותב: "it [the slave trade] was one of the lowest of all ways of making money ... Quite apart from the nature of their merchandise, slave-traders enjoyed a wide reputation for dishonesty" (p. 129).

97 ראו: Harris, p. 126.

98 קושיא נוספת על הספרא (בהר ו א) באה על פתרונה בעקבות פרשנות זו. אנו שונים שם: "כי עבדי הם – שטרי קודם עליהן ראשון אשר הוצאתי את מאר' מצ' על תניי, כך הוצאתי אות' מאר' מצ' על תניי שלא ימכרו ממכרת עב' – שלא יעשה סימטה ויעמידם על אבן הלקח (על פי כ"י וטיקן 31). המפרשים התקשו להסביר את כוונת המשפט "שלא יעשה סימטה ויעמידם על אבן הלקח", ולכן במשך הזמן הוגה הספרא. בדפוסים מצאנו גירסא מאוחרת ומשובשת: "דבר אחר: לא ימכרו ממכרת עבד – שלא יעמידו בסמטא ויעמידם על אבן המקח". רבינו הלל מפרש את הרישא על פי הסיפא: "שלא יעשה סומטא ויעמידם על אבן הלקח: היינו שמעמידים שם העבדים והרוצה לקנות שם עבד פונה שם וקונה, ולהכי קרי ליה אבן הלקח, כלומ' אבן הקניה". לפי הסברו, "לא ימכרו ממכרת עבד" פירושו שאסור למכור את העבד במקום שבו רגילים לקנות עבדים: אבן הקניה. ברור שהסבר זה נובע אך ורק מן הסיפא: "ויעמידם על אבן הלקח". רבינו הלל מתעלם מן הרישא "שלא יעשה סימטה", ומסתפק בציון "שם". הר"ש משאנץ מתייחס לרישא וכותב: "שלא יעמידו בסימטא כו' – כאדם המוכר חפציו בסימטא ובשוק למכור בפרהסיא, אלא ימכרנו בצנעא כדי שלא יתבייש". לפיו, סימטא פירושה מקום ציבורי: אסור למכור את העבדים בפרהסיא. קשה לקבל פירוש זה שהרי הפירוש המקובל של סימטא הוא 'שביל היחיד', מקום נידח שלא מצויים בו הרבים. הרמב"ם נזקק להלכה זו ומסכם כך: "והמצוה השמנה וחמשים ומאתים, האזהרה שהזהרנו מלמכור עבד עברי בדרך שנמכרים העבדים, והוא, שיועמד במקום מכירת העבדים ויכריזו עליו ויוסיפו הקונים זה על זה בדמיו, אין עושין כן בשום פנים, אלא בהצנע ובדרך נאה. והוא אמרו יתעלה באזהרה על כך: לא ימכרו ממכרת עבד. ולשון ספרא: לא ימכרו ממכרת עבד – שלא יעשה סמטא ויעמידו על אבן הלקח" (ספר המצוות, מצוות לא תעשה, רנח). הרמב"ם מפרש את המילה 'סימטא' כ'הכרזה'. נראה שגם רש"י פירש כך, שהרי בפירושו לתורה הוא כותב: "לא ימכרו ממכרת עבד, בהכרזה: כאן יש עבד למכור, ולא יעמידו על אבן הלקח". אסור אפוא להעמיד את העבד במקום מכירת העבדים (אבן הלקח) ולמוכרו במכירה פומבית, בהכרזה. פירוש זה מתיישב יפה בהקשר, אולם לא ברור כלל הקשר למילה 'סימטא'. הניסיונות למצוא אטימולוגיה מתאימה לא הניבו פרות. ווייס בפירושו לספרא אינו מפרש את הגירסא המאוחרת. לגבי הגירסא המקורית (שלא יעשה סמטא) הוא מודה: "ולא ידעתי לפרש". ווייס ממשיך ומשער: "אפשר שצ"ל לסמטא ופי' סימן כמו בב"מ האי סטמיתא קני' [הכוונה היא לבבא מציעא עד ע"א, אבל שם דפוס: "סיטומטא", וכן בכ"י אסקוריאל ופירנצה. והרשב"א בפירושו בגיטין גורס: "סתומטא", מה: סקל; עמ' צב] שכן היה נמנה בעבדים שעושין בהם סימן ואמר שבע"ע לא יעשה כן" (קט ע"ב, אות ו). ולמרות שבמציאות נהגו לסמן עבדים בעת מכירתם, אין להגדה זו כל יסוד. הגר"ש ליברמן, בהתייחסו להלכה זו אגב אורחא בתוספתא כפשוטה, כותב כך: "וזמתי" בהר (ריש פרש ו, ק"ט ע"ד) משמע לכאורה שסימטא הוא מכר בהכרזה וביקורת". ובהערה 99 שם: "...ומוצא המלה לא נתברר לי". ליברמן מציין למאמר של פרליס הטוען שפירוש המילה סמטה הוא הכרזה. לדברינו אפשר לפרש שהכוונה היא שלא יעשה עבד עברי כעבד לא יהודי – *σῶματα* – הנמכר בשוק על אבן הלקח בדרך גסה. חובה להתייחס לעבד עברי בכבוד ולהימנע ממכירתו בפומבי. אם זהו הפירוש הרי שלפנינו הוכחה נוספת לפרשנותנו בסוגיא כאן.

99 ראו: Hebräische und Aramäische Lexikon, p. 1797, שמגדיר תוה: "staunen, erschrecken".

100 ראו מילוננו של פיין סמית, עמ' 606: "to be alarmed, startled, astounded".

בשעה שמהלך בדרך נעשה לבו תוהים¹⁰¹, וברור שפירוש 'תוהים' הוא 'פחדים', במקביל ל'חתחתים'. גם בויקרא רבה על הפסוק 'וחתחתים בדרך' מובא: "ר' אבא בר כהנא ור' לוי. ר' אבא בר כהנא אמר: חתיתא שלדרך נופלת עליה, ואחרן אמר: התחיל מתאווה תוואים בדרך¹⁰², אמר: עד אתר פלן אית בי מהלך, באתר פלן לא אית בי מהלך" (יח א, מהד' מרגליות, עמ' שצג-שצד). אף על פי שמרגליות מפרש שם 'תוואים' מלשון תו או סימן¹⁰³, נראה שהפירוש הנכון הוא 'פחדים', כפי שפירש הערוך.¹⁰⁴ פירוש 'תוהים' כפחדים מתיישב יפה גם עם פשוטה של הברייתא, שהרי כפי שפירשנו, כל המקצועות האלו (למעט 'נותנין עיניהם בחלק יפה')¹⁰⁵ אלימים, וטבעי הדבר שהעוסקים במלאכות מעין אלו יטילו אימתם על אנשים מן השורה.

ברייתא ו

לברייתא זו, כמו לברייתות הבבליות האחרות בסוגייתנו, אין מקבילות בספרות התלמודית להוציא במסכתות קטנות ומאוחרות. הברייתא מתחלקת לשניים, כאשר החלק הראשון כולל שני פריטים המתחילים במילה 'שכר', והחלק השני כולל שני פריטים המתחילים במילה 'מעות'. ברייתא זו (בשינויים קלים) זכתה לאזכורים רבים בספרות הבתראית¹⁰⁶. שכר כותבין, שכר מתורגמנין ומעות הבאות ממדינת הים אינם מוזכרים במקומות נוספים בספרות התלמודית. הבעיה שבעיסוק במעות יתומים מוזכרת במימרא של שמואל, ומתקיים עליה דיון בבבלי: "אמר רב ענן אמר שמואל מעות של יתומים מותר להלוותן ברבית. אמר ליה רב נחמן: משום דיתמי נינהו ספינן להו איסורא? ... אמר רבה בר יוסף בר חמא אמר רב ששת: מעות של יתומים מותר להלוותן קרוב לשכר ורחוק להפסד" (בבא מציעא ע"א) וכו'. לפי שמואל מותר להלוות מעות יתומים בריבית משום שהם קטנים ואינם עוברים עברה וערך כספם נשמר. רב נחמן אינו מקבל טיעון זה, ובסופו של דבר קובע רב ששת שמותר להלוות מעות יתומים "קרוב לשכר ורחוק להפסד". רש"י מסביר שכוונתו היא לכך שהיתומים משתתפים ברווח השקעת האפוטרופוס אבל לא בהפסד. הרעיון העומד מאחרי סוגיא זו ומאחורי הברייתא שלנו הוא המעמד המיוחד שיש לנכסי יתומים והעובדה שנדרשת זהירות יתרה בהתעסקות בהם.

בעל הסוגיא מפרש באופן סביר ומתקבל על הדעת שלושה מן הפריטים שבברייתא. לפי בעל הסוגיא שכר מתורגמנין¹⁰⁷ בעייתי משום שהמתורגמנים עובדים בשבת, ואין זה ראוי שהם יקבלו שכר על כך. מי שעוסק בכספם של יתומים אינו רואה סימן ברכה מפני שאם הוא מרוויח יתר על המידה עלולים אנשים אחרים לחשוב שהוא לקח את הכסף מן היתומים. אם אכן לקח, היתומים אינם 'בני מחילה' ואין לו כל אפשרות להחזיר את המצב לקדמותו. בעל הסוגיא קובע שהשקעה במעות הבאות ממדינת הים אינה מומלצת שהרי הספינה עלולה לאבד את דרכה או לטבוע בים. כל רווח בתחום זה מוגדר כ'ניסא'. למרות שפירוש בעל הסוגיא מתקבל על הדעת, אין זה אומר שהוא פירוש קדום. ברור שפירוש זה שייך לעורך האחרון שסידר את הסוגיא בצורתה הנוכחית ואף הטביע בה מבנה כיאסטי. הוא מעמיד קושיא במבנה קבוע ונפוץ ברובד

101 כך בכ"י מינכן 95. בכ"י וטיקן 108: "תוהים תוהים", ובדפוס: "תוהים".

102 הערוך גרס: "מתווה תוהים בדרך" (ערוך השלם, כרך ח, עמ' רח).

103 לשם כך הוא מגיה את הנוסח: "וצ"ל מתני תוהים, ופירושו מלשון התוואת תו וקו המידה, שמסמן גבול, כמפורש: עד אתר פלן" וכו' (עמ' שצד).

104 ראו: ערוך השלם, שם.

105 וכפי שפירשנו, פריט זה נוסף לברייתא בשלב מאוחר יותר.

106 ראו: דרך ארץ זוטא (מהד' שפרבר עמ' 58), שם, במקום "מעות יתומים": "והנושא אשה לשם כתובה". בסדר אליהו זוטא (פרק דרך ארץ, עמ' 9), במקום "מעות יתומים", בדומה לדרך ארץ זוטא, מופיע: "והנושא אשה לשם ממון" (כן גם בפרקי רבינו הקדוש, מהד' גרינהוט, ג, עמ' סד). במנורת המאור לרבי ישראל בן יוסף בן אלנקאווה (כרך ד, עמ' 472) מופיעה גירסא משונה: "ארבעה פרוטות אין בהם סימן ברכה: שכר כותבין ושכר מתורגמנין, וריחים, ומעות יתומים, ומעות הבאות ממדינת הים. ויש אומ' אף שכר אשתו והנושא אשה לשם ממון". וברור שהתמזגו כמה מסורות לכלל רצף טקסטואלי אחד. הרחיים ושכר אשתו באים מסוגייתנו ברייתא ג, "הנושא אשה לשם ממון" ממקור דומה לסדר אליהו זוטא, והפריטים הנותרים באים מברייתא ו בסוגייתנו. בהמשך (עמ' 461) מופיע מיוזג מעניין נוסף: "שלשה פרוטות אין בהם סימן ברכה: שכר אשה, וריחים, ושכר בהמה", דהיינו ברייתא ג עם פתיחתה של ברייתא ו (אמנם עם המספר שלושה), ושכר בהמה על פי דרך ארץ רבה: "שכר חמור!"

107 המתורגמן חוזר בקול רם על דברי הדרשן שנאמרו לרוב בשבתות ובמימים טובים. ראו: א' שנאן, מדרש שמות-רבה, פרשות א-יד, עמ' 143.

של סתם התלמוד: "בשלמא ... אלא" כאשר הקושיא נושאת אופי מלאכותי (כדרך קושיות אלו). ברור שהעורך היה יכול לספק סיבה נוספת לכך שאין סימן ברכה ב'שכר כותבים'.¹⁰⁸ אלא שלפני העורך שלנו עמדה מגמה שונה, וראוי לנסות לעמוד עליה.

דברי ר' יהושע בן לוי

דברי ר' יהושע בן לוי: "עשרים וארבעה"¹⁰⁹ תעניות ישבו אנשי כנסת הגדולה על כותבי ספרים, תפילין ומזוזות שלא יתעשרו, שאלמלא יתעשרו אינן כותבין, אמורים לספק תשובה לקושיא "אלא שכר כותבים אמאי?". מדוע לא זוכים כותבים אלו לסימן ברכה? אבל מימרתו לא עונה על קושיא זו. ר' יהושע בן לוי אינו מדבר כלל על 'שכר כותבים' אלא על 'כותבי ספרים', תפילין ומזוזות. הקבוצה האחרונה כוללת סופרים העוסקים בכתיבת ספרי קודש, תפילין ומזוזות, בזמן ש'שכר כותבים' עשוי לכלול סוג אחר של סופרים הכותבים שטרות של חול (הלוואות וכדומה). אם אכן כך הוא כי אז ההבדל בין המונחים גדול. לפי ר' יהושע בן לוי אנשי כנסת הגדולה חששו שהסופרים העוסקים במלאכת שמים עלולים לעשות מלאכתם שלא לשמה רק כדי להרוויח. בכדי למנוע רווח זה קיבלו על עצמם תענית בתקווה שהקב"ה יתערב למנוע רווח של הסופרים. אבל סופרים העוסקים בשטרות של חול ובהלוואות אינם עוסקים במלאכת שמים, ומה הבעיה בכך שירוויחו?

מלבד התוכן הלא מתאים, יש סיבות מבניות וכתובות לזכות על הסף את האפשרות שר' יהושע בן לוי הגיב לקושיא. ר' יהושע בן לוי הוא בן הדור הראשון של אמוראי ארץ ישראל ולא ייתכן שהגיב לקושיא של סתם התלמוד הבבלי המאוחר. זאת ועוד, העובדה שר' יהושע בן לוי משתמש בביטוי 'כותבי ספרים', תפילין ומזוזות מעלה אפשרות הרבה יותר הגיונית, שלפיה ר' יהושע בן לוי העיר על ברייתא זו בסוגייתנו הפותחת: "כותבי ספרים, תפילין ומזוזות ... אינן רואין סימן ברכה לעולם, ואם עוסקין לשם שמים – רואין". על ברייתא זו הוסיף ר' יהושע בן לוי שאנשי כנסת הגדולה צמו בניסיון למנוע רווח מסופרים אלו, להבטיח שהם יעשו 'לשם שמים' ולא לשם רווח ושלא יתעשרו ויזניחו את מקצועם. יתרון נוסף להנחה זו טמון בכך שהברייתא ההיא מקורה בתוספתא וסביר להניח שהיא שעמדה לפני ר' יהושע בן לוי, ולא ברייתא בעלת אופי בבלי שאין לה מקבילות בספרות התנאית הקדומה.

אם אכן במקור הדברים העיר ר' יהושע בן לוי על ברייתא זו (כותבי ספרים, תפילין ומזוזות) ולא על ברייתא זו (ארבע פרוטות), עלינו לשאול מדוע העביר העורך את דבריו לברייתא זו. תשובנו היא שבאמצעות העברת דברי ר' יהושע בן לוי לברייתא זו השיג העורך בעת ובאונה אחת מספר מטרות:

- (א) הוא הוסיף משא ומתן פרשני עם קושיא ובכך הגביר את המתח אצל הלומד - מתח שמתפוגג בדברי ר' יהושע בן לוי;
- (ב) הוא שמר על המבנה הכיאסטי של הסוגיא: כעת ברייתא זו מקבילה לברייתא ב, שגם עליה מוסבים מימרות של אמוראים ודברי העורך;
- (ג) ברייתא זו נותרת ללא משא ומתן אמוראי, והעורך מסתפק בהערה "לאיתווי מוכרי תכלת" במקביל להערתו על ברייתא א "לאיתווי תענית ציבור";
- (ד) העברת דברי ר' יהושע בן לוי לברייתא זו אינה מוציאה אותם מיד פשוטם, שהרי לדעת העורך אין הבחנה בין 'כותבים' ל'כותבי ספרים', תפילין ומזוזות. ואפילו נבחין ביניהם, ברור שכונת ר' יהושע בן לוי היא שאנשי כנסת הגדולה צמו על סופרים הכותבים ספרי קודש.

¹⁰⁸ ראו לדוגמה בגמרא של מסכת כלה רבתי על הברייתא שלנו: "כותבי ספרים, מאי ניהו? ארבעה ועשרים ספרים ולא בדיק" (מדה' היגר, עמ' 340). כלומר הבעיה היא בכך שכותבים אלו לא בודקים ולא מדייקים. רבי יהושע בן לוי לא מוזכר שם.

¹⁰⁹ מספר זה חביב על ר' יהושע בן לוי עשרים וארבעה. ראו: ברכות יט ע"א; עבודה זרה כה ע"א; חולין כד ע"ב (והמקבילה בירושלמי סוטה ז ד, כא ע"ג).

ברייתא ז

לפי דברינו, במקורם היו דברי ר' יהושע בן לוי מוסבים על ברייתא זו אולם במרוצת הזמן העביר אותם העורך לברייתא ו. הוא גם החליף את סדר הברייתות לעומת סדרן בתוספתא (תחילה ברייתא ז ואחריה ברייתא ה). נראה גם שהוא שינה את הסדר כדי לשמור על המבנה הרצוי¹¹⁰ ואולי אף כדי לסיים את הסוגיא בסימן ברכה: "ואם עוסקין לשם שמים – רואין [=סימן ברכה]". העורך האחרון גם הוסיף את ההערה "לאתווי מוכרי תכלת".

במסכת סוכה מצאנו ברייתא דומה לשלנו. שנו שם:

תניא, א"ר חנניא בן עקביא: כותבי ספרים, תפילין ומזוזות – הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים, לאתווי מוכרי תכלת – פטורין מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה לקיים דברי ר' יוסי הגלילי. שהיה רבי יוסי הגלילי אומר: העוסק במצוה פטור מן המצוה (כו ע"א).

לדעתי, הברייתא בסוכה מושפעת מן הברייתא שלנו בפסחים, ולפנינו אשגרה על בסיס הפתיחה הדומה של שתי הברייתות.¹¹¹ שתי הברייתות פותחות במילים זהות: "כותבי ספרים תפילין ומזוזות", וטבעי שגרסנים העבירו אף את המשך המשפט על פי הברייתא שלנו: "הן ותגריהן ותגרי תגריהן וכל העוסקין במלאכת שמים לאתווי מוכרי תכלת". העובדה שה'העברה' כולל גם את הוספת העורך: "לאתווי מוכרי תכלת", מוכיחה שהיא בוצעה לאחר שסוגייתנו הושלמה. אפשר לחזק השערה זו באמצעות עיון במקבילותיה של ברייתא זו בתוספתא ובירושלמי. מקור הברייתא הוא בתוספתא ברכות,¹¹² הגורסת:

כותבי ספרים, תפילין ומזוזות מפסיקי לקרית שמע ואין מפסיקין לתפלה. ר' או': כשם שאין מפסיקין לתפילה כך אין מפסיקין לקרית שמע. ר' חנניה בן עקביא או': כשם שמפסיקין לקרית שמע כך מפסיקין לתפלה (ב ו).

הברייתא דנה בכותבי ספרים, תפילין ומזוזות, העוסקים במלאכת שמים. כמובן שאין להעלות על הדעת שמגיע לתגרים פטור, שהרי הם עוסקים בצדו הכלכלי של העניין. בברייתא ישנה מחלוקת משולשת באשר להיקף פטורם של סופרים אלו ממצוות עשה. לדעת תנא קמא הם חייבים בקריאת שמע (דאורייתא) אולם פטורים מתפילה (דרבנן). לדעת רבי הם פטורים אף מקריאת שמע, ולדעת ר' חנניה בן עקביא הם חייבים גם בתפילה, כלומר עליהם להפסיק הן לקרית שמע הן לתפילה. מקבילה לברייתא זו מצאנו גם בשלוש סוגיות בירושלמי¹¹³ בצורה זו: "תני: כותבי ספרים תפילין ומזוזות מפסיקין לקרית שמע ואין מפסיקין לתפילה. ר' חנינא בן עקביא או': כשם שמפסיקין לקרית שמע כך מפסיקין לתפילה ולתפילין ולשאר כל מצותיה של תורה". בירושלמי דעתו של רבי אינה מופיעה, אולם דעת תנא קמא ור' חנניה בן עקביא זהים לדעותיהם שבתוספתא. לאור ממצאים אלו אפשר לשחזר את הנוסח המקורי בבבלי כך: "תניא, א"ר חנניא בן עקביא: כותבי ספרים, תפילין ומזוזות פטורין מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל מצות האמורות בתורה". לפי המסורות בבבלי דעתו של ר' חנניא בן עקביא זהה לזו של רבי בתוספתא, ואין כאן המקום להיכנס לדיון בסיבות היפוך זה.

110 ראו לעיל, עמ' 33-34.

111 ליברמן מעלה אפשרות שההשפעה היא בכיוון ההפוך. הוא מעיר על המילים "לאתווי מוכרי תכלת": "ושמא אף בבבלי הוא באשגרה מסוכה כו ע"א" (תוספתא כפשוטה, חלק ב, עמ' 854). נימוקו של ליברמן לטעון זה בא בעקבות חסרון תיבות אלו במסכתות כלה רבתי ודרך ארץ, שם נאמר שהסיבה לכך שהסופרים אינם זוכים לסימן ברכה היא משום שהם אינם מדויקים (ראו לעיל), ואין נימוק זה שייך למוכרי תכלת אלא אך ורק לכותבי ספרים ולמפיצים. ליברמן כותב: "זהתגרים נענשים על שהם מפיצים ספרים שאינם מדויקים" (שם).

112 מהד' הגר"ש ליברמן, עמ' 7.

סיכום

סוגייתנו, כמו גם קודמתה, מאופיינת במבנה מאוזן ומדוקדק. היא כוללת סדרה של שבע ברייתות הארוגות יחד בנושא של 'סימן ברכה'. הסוגיא עברה שלבי התפתחות שונים עד לצורתה הנוכחית – מבנה כיאסטי. נראה שבשלב הראשון הועמדה בסמוך למשנתנו ברייתא הדומה לזו שבתוספתא יבמות, שמתקשרת למשנתנו על סמך המשפט: "וכל מקום שיש בו נדנוד עבירה הרי זה שפל ונשכר". משפט זה מסביר מדוע נוהגים להימנע ממלאכה בבוקרי ערבי פסחים. בחצות של ערבי פסחים חל איסור מוחלט לעשות מלאכה, וכדי להתרחק מן העברה ולעשות סייג נהגו במקומות מסוימים להימנע ממלאכה אף בבוקר.

הרישא של הברייתא כוללת משפט בעל אופי דרשני: "יש זריז ונשכר, יש זריז ונפסד, יש שפל ונשכר, יש שפל ונפסד". הביטוי 'זריז ונשכר' מובן, משום שברור שמי שעובד במרץ בדרך כלל זוכה לתוצאות. מאידך מובן גם 'שפל ונפסד', שכן מכיוון שהוא מתעצל הוא מפסיד. הביטויים הזקוקים להסבר במשפט זה הם: 'זריז ונפסד' ו'שפל ונשכר'. הסיפא של הברייתא ומשנתנו הן דוגמאות טובות ל'שפל ונשכר'. מי שמפסיק את עבודתו בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מוקדם כדי להכין לחג, זוכה למעמד מיוחד. כנראה בניסיון לספק דוגמאות ל'זריז ונפסד' הוסיפו עוד שתי ברייתות לסוגייתנו, שמקורן בתוספתא בכורים (ב טו-טז, מהד' ליברמן, עמ' 293). לאחר מכן נוספו, בעקבות המונח 'סימן ברכה', עוד שלוש ברייתות בעלות אופי מאוחר.

סוגייתנו מאופיינת במבנה כיאסטי המשמש בדרך כלל בסיפורים, אולם ישנו תקדים לשימוש במבנה זה גם בחומר הלכתי.¹¹⁴ באמצעות השימוש במבנה כיאסטי בסיפורים מעמיד המספר במרכז הסיפור את הגרעין החשוב שעל פיו הסיפור מתהפך או שבו תלוי המסר. סוגיא זו, העוסקת בסימן ברכה, יש לה צד מדרשי ומוסרי, והעורך הידר אותה במבנה מאוזן ומדוקדק.

113 ברכות א ב, ג ע"ב; בכורים ג ג, טה ע"ב; שבת א ב, ג ע"ב.

114 לדוגמה, הסוגיא הראשונה (סוגיא א חלק א) בפרק השוכר את האומנין.