

הרא"ש כי ראינו שדעה זאת הגיעה לספרד עוד לפניו, אבל מכאן אנו למדים שהיא נהגה למעשה.

בדור שלאחר הטור, ר' דוד אבודרהם¹²⁴ ור' ישראל אלנקוואה¹²⁵ מזכירים את הנוהג של ג' מצות מבלי לציין שיש אפשרות אחרת. ר' יצחק אבוהב: כותב "י"א דצריך ג' מצות וי"א דדי בשנים... וטוב להביא ג' ולהצניע אחד לאפיקומן"¹²⁶ וגישה דומה ננקטה ע"י ר' מנחם בר' אהרן.¹²⁷ מדברי בן דורם, ר' אברהם תמ"ך, שכתב "ארחץ ואברך אל, ואפרוס על פרוסה תוך שלמה ואברך זבחי"¹²⁸ אפשר אולי לחשוב שהיו לפניו רק שתי מצות,¹²⁹ אבל זהו המקור האחרון שאפשר לפרש כך. ר' שלמה בן צמח דוראן, שיצא לצפון אפריקה בשעת גירוש ספרד הראשון, הדגיש שמצד הדין הלכה כר"ף שדי בשתי מצות, אלא שכבר נהגו לקחת שלוש.¹³⁰

גם ההגדות הספרדיות מן המאה ה-14, כגון: הגדת סראיבו¹³¹ והגדת קויפמן,¹³² מדברות על ג' מצות בליל הסדר. חשובה במיוחד היא עדותו של כ"י פרמה 1107. מעתיק הגדה זו חידש מעצמו סימן לליל הסדר ובו אנו מוצאים "משלש חד חץ".¹³³ לפי הכרטסת שבמכון לכתבי-יד עבריים שבספרייה הלאומית, כ"י זה נכתב במרוקו במאה הי"ג. דבר זה קשה לקבלו מכיוון שלא מצאנו עדות לנוהג זה בכל איזור ההשפעה הספרדית עד תחילת המאה הי"ד. ייתכן שיש לאחר את זמן כתיבת כתב-היד.

דו"ם צרפת – מבחינה גיאוגרפית, דרומה של צרפת שייך לאיזור צרפת וכן הדבר לגבי מסורותיה ההלכתיות הקדומות. משום כך היה מן הדין לדון

ההגדה, אבל במקרה זה "ספרדיותו" של הנוסח מוכחת מהפתיחה "אתאן מפירקא"; מהביטוי "סל" בניגוד ל"קערה" האשכנזית; ובעיקר משום שהיא כוללת פיוטים השייכים למחזור הספרדי כגון פיוטי ר' יהודה הלוי ור' זרחיה הלוי.

124 אבודרהם השלם, עמ' ריז, ועמ' רכ.

125 מנורת המאור, מהר"א אלאו, ב, עמ' 265.

126 ספר שולחן הפנים, י"ל ע"י א"מ הברמן, בתוך: ר' יוסף קארו (ערך: י' רפאל), עמ' רו.

127 צידה לדרך, מאמר רביעי, כלל שלישי, פרק יא.

128 ל"א פלדמן, "פיוט לסדר פסח לר' אברהם בר' יצחק הלוי תמ"ך", הדרום, לא (ניסן תש"ל), עמ' 220.

129 השווה לשון הטור, סי' תע"ה, המזכיר רק שתי מצות במשך כל התיאור של סדר הברכות והבציעה אע"פ שלפני-כן כתב בפירוש שעורכים את השולחן בג' מצות.

130 יבין שמועה, לה ע"ג.

131 מהדורה פקסימילית עם מבוא מאת ב' רות.

132 מהדורה פקסימילית עם מבוא מאת א' שייבר, בודפסט תשי"ז.

133 הסימן נדפס במלואו על-פי כתב-יד זה ע"י א' ברלינר, כתבים נבחרים, ב, עמ' 91 בהערה. סימן זה חסר ברשימת הסימנים אצל כשר, הגדה שלמה, עמ' 77 ואילך.

במנהגיה סמוך לדיון במנהגי צפון צרפת. אבל היות שארץ זו שימשה, בדורות מאוחרים במקצת, מקום מפגש בין מסורות צרפת לבין מסורות ספרד,¹³⁴ דחינו את הדיון בה עד אחרי שביררנו את מנהג ספרד הקדום.

לבירור המנהג הפרובנסלי יש חשיבות מיוחדת בידיעת מנהג הראב"ד, מכיוון שאף-על-פי שהוא חכם פרובנסלי, דעתו נוטה למסורות ספרד.¹³⁵ אך, דא עקא, אין זה קל לברר מהי דעתו. הוא כתב: "ותרתי ריפאתא דמצה, שלמה ופרוסה, אנא עבידנא לתרתי ברכות על השלמה והכי דרשינן לה בפירקא" [ושני הכיכרות של מצה, שלמה ופרוסה, אני מברך את שתי הברכות על השלמה וכך אנו דורשים ברכים. – י"ת].¹³⁶ מדבריו משמע שהיו לפניו רק שתי מצות, אלא שאין לקבוע בזה ברורות על-פי פסקא זאת. הראב"ד מתייחס כאן לבעיה שהעסיקה רבים, גם המשתמשים בשתי מצות וגם המשתמשים בשלוש מצות, והיא: האם יש לברך שתי ברכות, ברכת "המוציא" וברכת "על אכילת מצה", על מצה אחת, או שיש לברך כל ברכה על מצה אחרת? ברור שבדיון מסוג זה דיברו על שתי מצות – גם פוסקים שראו לפנייהם שלוש מצות על השולחן.

מאידך, מדברי הראב"ד "מאן דעביד הסדר בשתי מצות לא מיבעיא ליה למבצעניהו חדא חדא באנפי נפשה" [מי שעושה את הסדר בשתי מצות, אינו צריך לבצוע על כל אחת בפני עצמה. – י"ת]¹³⁷ משמע, שהוא עצמו לא נהג לעשות את הסדר בשתי מצות. אין גם לדייק מדבריו אלה שהכיר נוהג של אחרים לערוך את הסדר בשתי מצות, כי הקשר דבריו אינו ידוע לנו. ייתכן שהוא מדבר על אפשרות תיאורטית, בדיעבד בלבד. מצד שני, המאירי מציין, שגדולי המפרשים נהגו להשתמש בשלש מצות כשהשלישית מיועדת לכורך.¹³⁸ הכינוי "גדולי המפרשים" מכון, בדרך-כלל, לראב"ד. ייתכן שהראב"ד שינה את דעתו במשך חייו.

134 ראה את הדיון על יחס פרובנס לצרפת ולספרד אצל: י' תא-שמע, רבינו זרחיה הלוי "בעל המאור": האיש ומפעלו הספרותי – לתולדות ההלכה בפרובאנס במאה הי"ב, דיסרטציה, בר-אילן תשל"ה, עמ' 52 ואילך.

135 בנדיקט, לתולדותיו, וכו', שם, עמ' 93, הע' 76 ועמ' 95, הע' 92.

136 תמים דעים, סי' לא (=תשובות ופסקים לראב"ד, מהר"י קאפח, עמ' קסז). א' הורביץ, במאמרו "שרידים מדרשת הפסח לראב"ד", הדרום, לה (ניסן תשל"ב), עמ' 61, מְפַסֵּק "ותרתי ריפאתא דמצה שלמה, ופרוסה" ומגיע למסקנה שיש כאן שתי שלמות ופרוסה אחת, אבל אין זה נראה כפשט דברי הראב"ד.

137 אורחות חיים, סדר ליל הפסח, סי' כד (תשובות ופסקים, שם, עמ' קלז).

138 בית הבחירה לפסחים, מהר"י קליין, עמ' רמו.

יש בדינו עדות אחרת שממנה אפשר ללמוד שנהגו לקחת ג' מצות בדרום צרפת, אבל אין הדבר בטוח. ר' אברהם בר' נתן מוסר:

והרב ר' [משה בר']¹³⁹ יוסף הגאון נ"ע מעיר נרבוניה, העיר הקדושה הגדולה לאלקים יכוננה עליון על כל גבוהים אמן, חידש ואמר לעשות הכל על הפרוסה... ואין כאן משום חבילות דברכת הנהנין קודמת לכל הברכות שהן של חובה. וכבר כתבנו לעיל הטעם. ומאותה פרוסה לוקח לכריכה כהלל, נמצא בשתי לילות די לנו בשתים, שתשאר השלישית מהשתים השלימות ללחם משנה, זכר למן, כשאר שבתות וימים טובים.¹⁴⁰

בקטע האחרון מדובר בפירוש על שלוש מצות בליל הסדר אלא שאין אנו יודעים אם דברים אלה הם המשך דברי רב משה בר' יוסף או שהם כבר דברי ר' אברהם בר' נתן. סיום הקטע הראשון "וכבר כתבנו לעיל הטעם" הוא אמנם דברי ר' אברהם הרומזים למה שכתב לעיל בסימן ע"ז, אבל אין זה מעיד שמכאן ואילך הם המשך דברי רב משה בר' יוסף. כי יכול להיות שיש לראות משפט זה כהערה מוסגרת בתוך דברי רב משה בר' יוסף. בכל אופן, מכלל ספק לגבי בעלותו של הקטע האחרון לא יצאנו.

ייתכן שאפשר לדייק מתוכן הקטע הראשון שרב משה בר' יוסף סובר, שיש לקחת ג' מצות בליל הסדר. דבריו שבקטע הראשון הובאו כדי לחלוק על דברי רש"י שהובאו לפני-כן. לדעת רש"י, צריך לבצוע על שתיים מתוך שלושת המצות הנמצאות על השולחן בליל הסדר ואילו לדעת רב משה בר' יוסף אפשר לבצוע על מצה אחת בלבד – זאת שנפרסה כבר בתחילת הערב. משמע, שלעניין מספר המצות שהיו על השולחן הרב משה בר' יוסף מסכים לרש"י שהן שלוש. לאותה מסקנה אפשר להגיע גם מציטוט אחר של דברי רב משה בר' יוסף. ר' אשר בר' שאל כותב "והרב ר' יצחק [הרי"ף: י"ת] והרב משה נרבוני בר' יוסף שוין בדבר זה, שעל הפרוסה מברך המוציא ועל אכילת מצה".¹⁴¹ אפשר לדייק שרק בדבר זה הם שווים, אבל במספר המצות רב משה בר' יוסף חולק על הרי"ף המצריך שתי מצות והוא סובר שיש צורך בשלוש. ראייה זאת רחוקה מלהיות מוצקה אבל מעניין שרב משה בר' יוסף,

139 כך הגיה גרוס (MGWJ, 22 [1873], עמ' 342, הע' 3). הגהה זו נתאמתה על-ידי פרסום ספר המנהגות (אסף, ספרן של ראשונים, עמ' 158). ראה עוד: ב"ז בנדיקט, "ר' משה בר' יוסף מנרבוניה", תרכ"ץ, יט (תשי"ח), עמ' 27, הע' 80 (=הנ"ל), מרכז התורה בפרובנס, עמ' 43.

140 ספר המנהג, הל' פסח, סי' פכ, ירושלים תשכ"ז, עמ' 135–136.

141 ספר המנהגות אצל: אסף, ספרו של ראשונים, עמ' 158.

השייך בכל-זאת לאיזור צרפת מבחינת המסורות ההלכתיות,¹⁴² "חידש" בעניין הבציעה דין התואם לדעת הרי"ף.

אם לא זכינו להשתכנע בדבר הנוהג שבדרום צרפת בזמנו של הרב משה בר' יוסף, מהמשך דברי ר' אברהם בר' נתן שהבאנו לעיל אפשר ללמוד שבימיו, מחצית השנייה של המאה הי"ב, הוא ראה את הנוהג של ג' מצות כנוהג אוניברסאלי. הוא כותב בהמשך:

ורבנו אלפסי ז"ל כתב וזה שמביאים שלש מצות דזימנין דאיקלע פסח בשבת ובעינן למבצע תרתי שלימות ומשום הכי נהגו למיתי תלתא. ובהלכות גדולות בפסח אין צריך כי אם מצה ופלגא...

נורבנו אלפסי ז"ל כתב וזה שמביאים שלש מצות משום שלפעמים חל פסח בשבת וצריכים שתי שלימות ומשום כך נהגו להביא שלוש. ובהלכות גדולות בפסח אין צריך כי אם מצה וחצי... – י"ת¹⁴³

מחבר זה היה אמנם פעיל שנים רבות בדרום צרפת אבל הוא כתב את ספרו בספרד לאחר נדודים רבים. המנהגים השונים שראה בנדודיו הביאו אותו לכתוב את ספרו כדי לכלול בו את דברי "רבותינו וגאונים... ורבני ספרד וגאניה... ורבני גרבוניה ופרובינציה... ורבני צרפת וסופריה".¹⁴⁴ מכאן אנו רשאים להסיק, שאם אינו מביא מנהג אחר בספרו, משמע שזה היה המנהג היחיד באיזור נרחב.

החידוש בדברי ר' אברהם בר' נתן הוא בטעמו של מנהג ג' מצות. הוא לא נגרר אחרי הטעם הצרפתי-אשכנזי שנתן משמעות רעיונית למנהג אלא הוא מצא לו טעם הבנוי על שיקולים הלכתיים. לדעתו, מצד הדין יש, אמנם, להבחין בין פסח שחל בשבת לבין פסח שחל בחול, אך כדי שלא יטעו ביניהם, נהגו להביא שלוש מצות אף כשפסח חל בחול. הוא מביא טעם זה בשם הרי"ף, אבל אנו יודעים שהרי"ף פסק שיש לקחת ב' מצות¹⁴⁵ – בין בשבת ובין בחול. בדיקת מספר כתבי יד לא אשכנזיים של הלכות הרי"ף לא גילתה שום הוספה ברי"ף שתשמש אסמכתא לדבריו, אבל "אין לא ראינו ראייה" וייתכן שכך היה לפניו ברי"ף. מאידך, ספר המנהיג ידוע כספר

142 בנדיקט, שם. ע"ע: ב"ז בנדיקט, "לתולדותיו של מרכז התורה בפרובנס", תרכ"ז, כב (תשכ"א), עמ' 90-91.

143 המנהיג, שם.

144 מתוך הקדמת המחבר.

145 הלכות הרי"ף לפסחים, סי' תשפט.

משובש¹⁴⁶ וייתכן שיש השמטה אחרי המלים "ורבינו אלפסי ז"ל כתב", השמטה שגרמה לשינוי גדול בדבריו.¹⁴⁷

פתרון אחר שהוא פחות נאמן לכללים הפילולוגים אבל מיישב היטב את הבעיה הוא, שנתחלפו השמות "רבינו אלפסי" ו"הלכות גדולות". הדעה השנייה שהוא מביא בשם "הלכות גדולות" היא באמת דעת הרי"ף ואילו הדעה שהוא מביא בשם הרי"ף, שלוקחים תמיד ג' מצות, קרובה לדעת בה"ג. אמנם, שיטה אחרונה זו אינה בדיוק דעת בה"ג, כי בה"ג כתב שצריכים שלוש מצות רק כשחל פסח בשבת. ברם, הדעה שלוקחים תמיד שלוש מצות רק משום פסח שחל בשבת אינה עומדת בסתירה לדברי בה"ג, והיא התפתחות טבעית משיטתו.

פתרון אחרון זה מוצא לו סיוע בחיבור שנתחבר, כנראה, על-ידי אחד מתלמידי הרשב"א. הוא כתב:

הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה ובוצע, פי' [רוש] ובוצע מן הפרוסה, וכן נהגו. וכבר הארכתי בזה בכיצד מברכין. ויש שמצריכין לתת פרוסה בין שתי השלימות דלשו' בתוך הכי משמ' ומשם בעל הלכות כתבו טעם משו' דפעמי' שבא י"ט בשבת ובשבת צרי' שתיים שלמות משום כבוד השבת ופרוסה משום לחם עוני.¹⁴⁸

מראשית דבריו אין ללמוד כלום על מנהגו בדבר מספר המצות, כי הוא רק מביא את דברי הרי"ף ומפרשם. יש להניח שדעתו ומנהגו נתבארו בפירושו לרי"ף פרק כיצד מברכין, אבל פירוש זה אינו ידוע היום. החשוב הוא, שמה שהוא מביא בשם בעל הלכות בוודאי מכוון להלכות גדולות ולא להלכות

146 י' רפאל, "הלכות שחיטה וטריפות לרבי אברהם הירחי", ספר היוכל לח' אלבק, עמ' 443.

147 ראה בנדיקט, "ר' משה בר' יוסף", תרכ"ץ, יט (תשי"ח), עמ' 27, הע' 80.

148 כ"י ששון 1050, חיבור על פסחים (תואר באהל דוד, ב, עמ' 1075), מב ע"ב – מג ע"א. ששון מזהה את החיבור כפירוש לרי"ף של ר' יצחק בר' אברהם מנכונה. הוא ציין עוד, שכ"י זה היה מחובר עם כ"י 1027 והוא משער שמחבר שני החיבורים הוא אחד, ר' יצחק בר' אברהם הנ"ל. דעה זו עומדת בסתירה לדעתו של בנדיקט ("פירוש תלמיד הרמב"ן למסכת תענית", ק"ס, כט [תש"ז], עמ' 391–429) שמחבר הפירוש הנמצא בכ"י ששון 971 הוא ר' יצחק בן אברהם כי בכ"י אחרון זה יש פירוש שונה לפסחים (נדפס על-ידי שעוועל, הדרום, יא [תשי"ג]). כדעת בנדיקט קבע גם מ"י בלוי (פירוש הרא"ה לברכות, הקדמה למהדורה השניה, נ"י תשי"ז, עמ' י"א) והחזיק אחריו: ש' שפר, הרי"ף ומשנתו, עמ' 100, הע' 98. ב' נאה (גמרא שלמה, עמ' כה) הביא הוכחות שהחיבור שלנו, כ"י 1050, הוא לתלמיד הרשב"א אף-על-פי שהוא כולל בתוכו גם מדברי ר' יצחק בן אברהם. ראה גם: י' לובניק, מכוא לפירוש תלמיד הרמב"ן למס' סנהדרין, בתוך: סנהדרי גדולה, ה, עמ' 31 ואילך.

הרי"ף,¹⁴⁹ כי הוא מפרש את הרי"ף ומביא את דברי בעל ההלכות כמנוגדים למקור שאותו הוא מפרש. מכאן סיוע להשערתנו הקודמת שבדברי המנהיג נתהפכו השמות.

מסורת זו, שנוהגים לקחת ג' מצות כבאשכנז-צרפת, אבל מטעם שלא יטעו כשחל פסח בשבת, מצויה גם בספרים אחרים השייכים לאיזור דרום צרפת. כך היא מצויה בספר המנהגות לר' אשר בן שאול;¹⁵⁰ בפירושי הרי"ף של ר' מאיר בן שמעון המעילי (אמצע המאה הי"ג)¹⁵¹ ושל ר' דוד בן לוי (סוף המאה הי"ג).¹⁵² מסורת זו עברה, אולי בהשפעת אחד הספרים שהזכרנו, גם לכל בו¹⁵³ ולאורחות חיים.¹⁵⁴ בכל בו נוסף טעם אחר, שגם ביום טוב צריך לחם משנה, ובאורחות חיים נוסף טעם שלישי, זכר לג' אבות.

הטעם שלוקחים ג' מצות משום פסח שחל בשבת מצוי גם בהגדה צרפתית שפרסם ד' קויפמן.¹⁵⁵ קויפמן העיר שהגדה זאת היא מצפון צרפת משום שחסרה בה הפסקא "כשירד רבון העולמים" שנאמרה בפרובנס.¹⁵⁶ ברם, מצד אחד, העדות היחידה המוכרת לי על אמירת "כשירד רבון העולמים" בפרובנס היא מדברי המחזור ויטרי (עמ' 293). במקור, שהוא אולי העדות הטובה ביותר למנהג פרובנס, פירוש ההגדה שבכל בו ובאורחות חיים,¹⁵⁷ אין פירוש לפסקא זו ואפשר שהיתה חסרה לפניו. מצד שני, היות שטעם זה לשלוש המצות היה נפוץ בעיקר בדרום צרפת, שמא יש ללמוד מכאן שהגדה זאת שייכת לדרום צרפת ולא לצפונה.

אחרי שראינו שטעם מיוחד זה לנוהג של לחם משנה היה כה נפוץ בפרובנס, ומצד שני לא מצאנו אותו באיזור אחר פרט לפרובנס, דומה שיש לראות בו חידוש פרובנסלי הבא להשלים בין הנוהג הצרפתי הקודם, לקיחת ג' מצות, לבין הנוהג הספרדי שהכירו מספר הרי"ף – לקיחת ב' מצות.

149 על שם ספרו של הרי"ף ראה: ש' פרידמן, מבוא לרי"ף כ"י נ"י, עמ' 52–53.

150 אסף, ספרן של ראשונים, עמ' 158.

151 ספר המאורות, מהר"מ בלוי, עמ' רצט.

152 ספר המכתם, מהר"מ בלוי, עמ' קא; הרצאת סופר, עמ' 456.

153 צילום לכוב תר"ך, ב, דף יג ע"א.

154 ירושלים, תשט"ז, עמ' קעח טור ב', בתוך סימן כ"ד. ספר זה אינו אלא מהדורה אחרת של הכל בו (S. Z. Havlin, "Aaron ben Jacob Ha-kohen", EJ (1972), 2, pp. 12–13).

155 REJ, 52 (1892), עמ' 65–77.

156 השווה ד' גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, עמ' 85.

157 השווה: פינקלשטיין, מסמכים בהש"פ.

השלמה זאת נעשתה בתיווכה של דעת בה"ג. הרי"ף הזכיר שבפסח לוקחים ב' מצות והם לחם משנה. הוא לא חיוה דעתו במפורש בשאלת מספר המצות כשחל פסח בשבת אבל בבה"ג מצאו שיש לקחת, במקרה זה, שלוש מצות. מעתה יכלו להסביר, שנוהגם מתאים עקרונית עם שיטת הרי"ף, משום שהם לוקחים ב' מצות שלמות, מלבד השלישית הפרוסה, רק משום פסח שחל בשבת.

תימן – בתימן נתקיימו עד היום שני מנהגים: יש שנוטלים שתי מצות ובוצעים אותן לפני התחלת הסעודה, כדעת הרמב"ם,¹⁵⁸ ויש נוהגים לקחת ג' מצות ולפרוס אחת מהן בתחילת ההגדה.¹⁵⁹ גם כאן, כמו בעניין הברכות על ארבעת הכוסות, נחלקו חכמי תימן בשאלה: מה היה המנהג התימני הקדום?

מ' גברא הראה, על-פי בדיקת כתבי-יד של הגדות הפסח מתימן, שכל התהליכים ההיסטוריים שעמדנו עליהם כאן עברו גם על תימן. המנהג הקדום היה לברך על מצה וחצי; נתקבלה ההצעה לברך על שתיים וחצי מצות כשחל פסח בשבת; המנהג לברך תמיד על שתי מצות וחצי נזכר לראשונה בהגדה תימנית שנכתבה בשנת 1538, אחרי הופעת השולחן הערוך. ניתוח סטטיסטי של הגדות מאוחרות יותר מלמד שנוהג זה הפך למנהג הרוב, אך הנוהגים על-פי מנהג בלאדי עדיין נוהגים לבצוע על מצה וחצי, בין שפסח חל בשבת ובין שחל בחול.¹⁶⁰ המנהג לברך על שתיים וחצי מצות רק כשפסח חל בשבת נעלם לגמרי ממנהגי תימן.¹⁶¹

3. העת החדשה

אחרי שהיו כבר שלוש מצות על השולחן, לא היה רחוק שידרשו להניח ארבע מצות משום שהמספר ארבע נחשב למספר טיפולוגי בליל הסדר. וכבר נשאל אחד מגדולי החסידות על כך והוא השיב שמשום כך מחלקים את המצה האמצעית לשתיים, כדי שיהיו, בסך הכול, ארבע חתיכות של מצה.¹⁶² התפתחות מעניינת מצויה בזמננו והיא קשורה באפיית מצות על-ידי מכונה. השימוש במכונה הביא ליצירת מצה קטנה, לעומת הנהוג באפייה הידנית

158 אגדת דפסחא, מהר"ר הרב קאפח, עמ' צט.

159 י' צוביר, אגדת דפסחא, עמ' ט.

160 גברא, הש"פ, עמ' 170–172. עמרם קורח (סערת תימן, עמ' ק) מוסר שמנהג תימני עתיק הוא לברך על כיכר וחצי בכל ימות החג – כל חול המועד!

161 גברא, שם, עמ' 137–139.

162 חגים ומועדים: פסח ושבעות, עמ' 137.

העתיקה. כדי לאכול את כמות המצה הדרושה בליל הסדר, נדרשות יותר מצות על השולחן. בדף שיצא לאור מטעם רב הקמפוס של אוניברסיטת בר-אילן בשנת תשל"ח, פורסמו הוראות בכותרת "מדיני פסח – (לכל העדות)" וביניהן נכתב: "כיון שבמשך הסדר אנו חייבים לאכול ארבע פעמים 'כזית' מצה, אי-אפשר להסתפק בשלש מצות מרובעות. לכן מוצע להניח לפני כל אחד מהמסובים ארבע מצות מרובעות..." והדף כולל הנחיות מפורטות למי שרוצה לשמור על מסורת של שלוש מצות.

במקצת מקומות נהגו להניח מצה רביעית על השולחן לכבודם של יהודי ברית המועצות המדוכאים. מנהג זה הוסבר מחמת משמעותה הכפולה של המצה כסמל לשעבוד בתחילת הסדר וכסמל לחירות בסופו.¹⁶³ משום כך מטיבה המצה לסמל את מעמדם של יהודי ברית המועצות המשועבדים בגלות אך כמהים לחירות שעדיין לא השיגוה.¹⁶⁴

163 ראה לעיל, הערה 164.

164 J. Wolowelsky, "The Fourth Matzah", *Jewish Spectator* (New York), 41 (Spring 1976), pp. 75-77. וכדאי להזכיר כאן עוד עדות על ארבע מצות בליל הסדר. א' אלכסנדר הדפיס הגדה של פסח עם תרגום אנגלי שי"ל ב-1770. מר גרעון אלעד מקיבוץ חצרים שלח לי צילום של דף מן ההוצאה החמישית של ההגדה (לונדון 5568) ותודתי נתונה לו בזה. בעמ' 6 יש הוראות להכנת השולחן ושם נאמר שמסמנים שלוש מצות כ"כהן, לוי וישראל" ויש מצה רביעית ברזובה, במקרה שתישבר אחת המצות המסומנות. מצה זו נקראת "ספק" מכיוון שאין יודעים למה היא תשמש. והשווה שו"ת מהרי"ל, נח:ג, עמ' סו, שפסק שאם נאברה מצה אחת יש לאפות שלוש חדשות בגלל חשיבות העובדה ששלוש המצות יבואו מעשרון אחד. אך אם נשברה אחת, התיר להשתמש בה בתור אפיקומן.

6. השירה בליל הסדר

א. השירה וההלל

לפי המנהג המקובל בליל הסדר בימינו, אנחנו קוראים את ההלל, הכולל תהלים קיג-קית, ומחלקים אותו – שני הפרקים הראשונים נאמרים לפני הסעודה ושאר הפרקים אחריה. היות ואנו רגילים לראות בפרקים אלה יחידה שלמה אחת שנוהגים לקרוא אותם בחגים, מתעוררת השאלה: מדוע מחלקים אנו את היחידה הזאת בליל הסדר? פרשני המשנה ניסו להצדיק את החלוקה וקבעו שהחלק הראשון מדבר על גאולת מצרים ולכן הוא בא לפני הסעודה והחלק השני, הדין בגאולה העתידה, בא אחרי הסעודה.¹

ברם, דומה שאם נבדוק את השתלשלותו ההיסטורית של ההלל נעמוד על פתרון אחר לבעיה. כבר העיר הרמב"ן, בהשגותיו לספר המצוות, שמשם רבנו צווה את בני ישראל לומר הלל בזמן אכילת הפסח, בכל עת שנגאלו מצרה, ובזמנים דומים, אבל לא קבע מה ייאמר בתורת הלל. רק אחרי חיבור מזמורי תהלים על-ידי דוד, נקבעו פרקים קיג-קית כ"הלל".² בעיקרו של דבר, מקבלים אנו את עמדתו של הרמב"ן, שבתחילה היתה חובה כללית או נוהג כללי של שירה בשעת אכילת הפסח, אך לא נקבעו הפרקים שישמשו למטרה זו.

אולם, נוסיף לדברי הרמב"ן, שקביעת הפרקים נעשתה שלבים שלבים עד שנתגבשה היחידה הנקראת אצלנו "הלל". בשלב ראשון נקבעו שני הפרקים קיג-קיד כחובה לפני ברכת המזון (ולקמן נציע שאף קביעה זאת נעשתה בשני שלבים). במשך הזמן הוסיפו את הפרקים קטו-קית אחרי ברכת המזון, כיחידה נוספת של שירה. בתקופה קרובה לזמן ההוספה הזו נתגבש ההלל השלם קיג-קית, שכלל את שתי היחידות האלה. קשה לדעת מה קדם. ייתכן שגיבוש ההלל השלם קדם וגיבושו גרם שיוסיפו את חציו השני לליל הסדר. אבל אפשר הוא, שהוספת קטו-קית לליל הסדר קדמה, והוספה זו השפיעה שיראו כיחידה אחת את חמשת הפרקים קיג-קית, שנאמרו באותו ערב. בכל אופן, תפישת חמשת הפרקים כיחידה אחת לא ביטלה את חלוקת ההלל בליל הסדר.

1 ראה בתוס' יו"ט ובתפארת ישראל. במעשה רוקח (סאניק תרע"ב, סי' סו) כתב שהחלק השני מדבר במלחמת גוג ומגוג.

2 השגות הרמב"ן לספר המצוות, שורש ראשון, ס"ק ט, הוצאת לוי-אפשטיין, ירושלים תשט"ז, ט ע"ב – יא ע"א.

אנחנו מבחינים בשתי יחידות נוספות של שירה בליל הסדר: תהלים קלו הנקרא בפינו "הלל הגדול"; ופיוטים שונים שנהגו לאומרם אחרי הסדר. אנחנו נבדוק קודם את העדויות המדברות על נוהג כללי של שירה בליל הסדר – שירה בלתי-מסוימת, ואחר-כך נתאר את השתלשלויותיהן של היחידות המוגדרות השונות: (א) השירה שלפני ברכת המזון; (ב) השירה שלאחר ברכת המזון המורכבת משתי יחידות: (1) תהלים קטז–קיה הנקרא גם גמר ההלל משום שהוא נראה כהמשך של ההלל שלפני ברכת המזון; (2) הלל הגדול (תהלים קל"ו), והפיוטים שנוספו אחריו. בסוף הפרק נעמוד על דרכי שיבוץ של יחידות אלה במסגרת הברכות של ההלל.

ב. לקדמות השירה

לפי מדרשים שונים, בני ישראל אמרו שירה בליל יציאת מצרים בשעה שאכלו פסחיהם, אך אין לזה רמז במקרא. בפסח חזקיה נאמר:

ויעשו בני ישראל הנמצאים בירושלם את חג המצות שבעת ימים בשמחה גדולה ומהללים לה' יום ביום הלויים והכהנים ככלי עז לה'. וידבר יחזקיהו על לב כל הלויים המשכילים שכל טוב לה' ויאכלו את המועד שבעת הימים מזבחים זבחי שלמים ומתנדים לה' אלהי אבותיהם. וינעצו כל הקהל לעשות שבעת ימים אחרים ויעשו שבעת ימים שמחה (דברי הימים ב ל: כא).

ואם אמנם ניתן ללמוד מפסוק זה על הלל שנאמר במשך שבעת ימים, אין להוציא הלל זה מחזקת הזיקה להקרבת הקרבן, וכמו שמצאנו לגבי קרבנות אחרים. ברם, אין לנו עדות שבימי הבית הראשון אמרו שירה אף בשעת אכילת הפסח. גם מתוך המשנה: "[פסח] הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון הלל באכילתו וזה טעון הלל בעשייתו" (מ' פסחים ט: ג) עולה הרעיון, שהשירה בשעת הקרבן עיקרית, ואולי אף קדומה, לזו שבשעת אכילת הפסח.

רמז לשירה בליל הפסח מצאו חז"ל בדברי ישעיהו "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" (ישעיהו ל: כט). החג שבפסוק בא ללמד ונמצא למד, אבל אין אנו יודעים בדיוק מה הוא למד. דומה, שלפשוטו של מקרא אין להסיק מן הכתוב על נוהג מיוחד לליל הפסח, אבל אפשר ללמוד ממנו על נוהג כללי של שירה בלילות חג, וחג הפסח בכלל. אולם, ייתכן ששירה זאת לא נערכה כחלק מסעודת הערב כמו שאנו נוהגים בימינו, אלא כיסוד פולחני נפרד, כמו שנהגו בשמחת בית השואבה בחג הסוכות בימי הבית השני.³

3 ראה תיאורו של חג זה על-ידי ר' יהושע בן חנניה בב' סוכה כג ע"ב. וראה J. St. J.

ברם, נימוקים שבשיקול הדעת מכריעים, שסעודת הפסח הקדומה לוותה בשירה. כבר עמדנו על אופיה של סעודת הפסח כסעודת הודיה, ותודה באה עם קול זמרה. קויפמן מניח, שכבר בחג המצות הראשון שקיימו ישראל בחנייתם במדבר, ערכו שיר ומחול לשם ה'.⁴ בכל אופן, אין לנו ידיעות על תוכנה ואופיה של השירה.

אף-על-פי שיש מקום להניח, שהיתה שירה צמודה לסעודת הפסח בימי הבית הראשון, חשוב הוא לבדוק את המקורות שמימי הבית השני, ולראות אם יש לנו עדויות לשירה כתופעה קבועה מימים קדומים של הבית השני. בחקר תופעה הלכתית בימי הבית השני אנחנו צריכים לשאול את עצמנו: האם תופעה זו היא המשך לקו שמצאנו בימי הבית הראשון או שהיא גירה חדשה של ימי הבית השני שנוצרה, אולי, בגלל השפעות חיצוניות של התרבות ההלניסטית. אחד השיקולים בפתרון הבעיה הזאת היא, אם אנחנו מוצאים ראיה שהתופעה היתה מצויה בראשית הבית השני.

מן המקור הבא יש לנו ללמוד על שירה כשעת אכילת הפסח – אם כי ראייתו אינה חד-משמעית. במדרש ההלניסטי הנמצא בספר חכמת שלמה מצאנו את התיאור הבא של ליל יציאת מצרים:

(ט) כי החסידים בני טובים זכחו לך במסתרים ויחוקו את מצוות אלקים בתום דעה אשר כל הקדושים חלק כחלק יקחו חבל בטוב וברע ועוד אבותינו שרו הלל לראשונה. (י) לעמתם נשמעה אנקת צריהם מר יצרונם....⁵

מפסוק ט' משמע, שההלל נאמר בשעת הזבח, אך מפסוק י' משמע, ששרו את ההלל בשעת מכת בכורות, שהוא סוף זמן אכילת הפסח. ייתכן שאין להדגיש יתר על המידה את ההקבלה הניגודית בין ישראל האומרים שירה למצרים הצורחים, כדי ללמוד מן ההקבלה על שווה-זמניות של שתי הפעולות. אחת המגמות של מדרש זה היתה להראות את הניגוד בין מצרים

Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship*² (Schweich Lectures 1920), London 1923, p. 68. תקריי טען שהפסוק מתייחס בייחוד לחג הסוכות מכיון

שהוא מפרש "חג" על-פי לשון חכמים. הוא למד מכאן על קדמות שמחת בית השואבה.

⁴ קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ב, ירושלים-ת"א תשט"ז, עמ' 73.

⁵ חכמת שלמה יח:ט-י, על-פי תרגומו של מ' שטיין, בתוך: א' כהנא, הספרים החיצוניים, א, תל-אביב תש"ך, עמ' תקי. תרגום זה הודפס גם אצל: כשר, הגדה שלמה, עמ' קמה-קס, בכותרת "מדרש הליניסטי על יציאת מצרים". על מדרש זה ראה: E. Stein, *MGWJ*, 78 (1934), pp. 558-575; A. G. Wright, *The Literary Genre MIDRASH*, N.Y. 1967, pp. 106-111. לקטע זה יש מקבילה בפרקי דרבי אליעזר, פרק מח: "ר' יהודה אומר כל אותה הלילה היו ישראל אוכלין ושותין יין ושמחים ומהללים לקב"ה בקול גדול והמצרים היו צועקים במר נפש".

הנענשת לבין ישראל המבורכת. לשם כך הוא משתמש אף בניגודים שאינם שווה-זמניים. כך הוא מציין, לדוגמא, שעל מצרים הומטר ברד ואילו על ישראל הומטר מן (שם, יא:א-יב). מצד שני, הפועל היווני המתורגם "ולעומתם נשמעה..." היא לענות בשירה כקריאה אנטיפונית. לכן נראה, בכל-זאת, שמדובר בשירה בעת שבכורות מצרים נהרגו, דהיינו בשעת אכילת הפסח.

אולם, גם אם אנחנו מקבלים את הפירוש המוצע, אין מקור אחרון זה מקדם אותנו בהרבה. כמובן שאין לקבל את דבריו כעדות לנוהג בעת יציאת מצרים ויש ללמוד ממנו רק על זמן המחבר. ברם, החוקרים נחלקו בקביעת זמנו וקשה להכריע ביניהם. מ' שטיין, מהדיר התרגום העברי, ציין שגרץ מאחר את זמן חיבורו לימי גיוס קליגולה, דהיינו: המחצית הראשונה של המאה הראשונה לסה"נ. שטיין עצמו מקדם את זמנו לסוף המאה השנייה לפסה"נ.⁶ מאידך, כבר העיר שטיין, שספר חכמת שלמה מורכב משלושה ספרים: (1) ספר אפוקליפטי; (2) ספר מסוג ספרות החוכמה; (3) מדרש על יציאת מצרים, ובאחרון זה מופיעה הפסקא שציטטנו. שטיין, כמו תוקרים אחרים, מצא רמזים לזמן העורך רק מן החלקים הראשונים וייתכן, אם כן, שהחלק האחרון, המקור שלנו, קדום לחלקים הראשונים.

עדות ברורה לשירה בזמן אכילת הפסח אנחנו מוצאים בספר היובלים, וייתכן שמקור זה קדום לחוכמת שלמה. בתיאור ליל יציאת מצרים נאמר בו: "וכל ישראל יושבים ואוכלים את בשר הפסח ושותים יין ומהללים ומפארים ומברכים את ה'".⁷ החוקרים נוטים לקבוע את זמן חיבורו בסוף המאה השנייה לפני ספירת הנוצרים, שהוא בקירוב זמן עריכת חוכמת שלמה, ויש שמקדימים את ספר היובלים לתחילת המאה השנייה.⁸ וכן כתב פילון בתארו את ליל הסדר: "הקוראים למסיבה הטהרו במי הזייה, ולא למלא כרסם ביין ובמאכלות, כנהוג במשתאות אחרים, באו, אלא לחוג את החג, לפי מנהגי אבותיהם, בתפלות ובמזמורי הלל" (על החוקים לפרטיהם, ב:148).⁹ גם

6 שטיין, בתוך: כהנא, הספרים החיצוניים, שם, עמ' תעח-תעא. וכן דעת C.C. Torrey. ראה: סגל, פסח, עמ' 25, הערה 5.

7 ספר היובלים מט:י, בתרגומו של משה גולדמאן בתוך: א' כהנא, שם, עמ' שי-שיא. על טבעו של פרק זה במיוחד ראה סגל, פסח, שם, עמ' 18-23.

8 ראה גולדמאן שם, עמ' ריז-ריח. אולברייט (תקופת האבן עד הנצרות [תרגום מאנגלית י.מ. גרינץ], ירושלים תשכ"ח², עמ' 206-207) הקדים את זמנו לחלקה האחרון של המאה השלישית לפסה"נ, וראה בספרות הרשומה אצל סגל, שם, עמ' 20, הערה 1.

9 התרגום לקוח מספר המועדים, ב, פסח (ערך: יום-טוב לוֹינסקי), תל-אביב תשל"ג (הדפסה עשירית), עמ' 220.

מתוך הספרות האוונגליונית אנו למדים על אמירת ההלל בשעת אכילת הפסח (מתי כו:ל, מרקוס, יד:כה).

על שירה כחובה אנחנו שומעים מן המשנה הקובעת, שפסח הראשון טעון הלל באכילתו (מ' פסחים ט:ג). כאן אנחנו מוצאים את המונח "הלל" אבל אין אנו יודעים אם הכוונה לאוסף מזמורים מסוים או למושג "שירה" באופן כללי ובלתי-מוגדר.

ג. השירה שלפני ברכת המזון

במשנה שנינו (פסחים י:ה-ו), בהמשך להסברי המאכלים שבליל הסדר שנאמרו על הכוס השני:

[ה]...פסח על שם... מרורים על שם... מצה על שם שנגאלו.¹⁰ לפיכך אנו חייבים להודות, להלל, לשבח, לפאר, לרומם, לגדל,¹¹ למי שעשה לנו ולאבותינו¹² את כל הנסים האילו, והוציאנו מעבדות לחירות, ונאמר לפניו הללויה. [ו] עד היכן הוא אומר? בית שמאי אומרים עד 'אם הבנים שמחה' (תהלים קיג:ט) ובה"א עד 'חלמיש למעינו מים' (תהלים קיד:ח).

שאלת המשנה, "עד היכן הוא אומר", היא בעייתית מכיוון שהיא מניחה שכבר צויינה תחילת האמירה – ולא מצאנו ציון מפורש כזה במשנה שלפנינו. הלוי¹³ ואפשטיין¹⁴ רצו ללמוד מכאן שבית שמאי ובית הלל נחלקו בפירוש משנה קדומה שהזכירה את ההלל בקשר לכוס השני. ברם, משנתנו אינה מזכירה את ה"ההלל" כדבר ידוע. יתירה מזו, ההלל נזכר במשנה ז' הקובעת "כוס רביעי גומר עליו ההלל". לפי התפישת הרווחת, משנה ז' בנויה על ההנחה שהתחילו את ההלל על הכוס השלישי והמשנה מלמדת שגומרים אותו על הכוס הרביעי. אך ביכלר¹⁵ וליברמן¹⁶ הראו שלמונח "גומר" בזיקה לקריאת הלל אין משמעות של "משלים" אלא הוא מעין מונח טכני לאמירת ההלל. נמצא שהמשנה קובעת ש"ההלל" נאמר על הכוס הרביעי, ולפי זה נמצא שפרקי התהלים הנאמרים על הכוס השני אינם

10 המשפט "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים" מופיע כאן בנוסח המשנה של הרמב"ם (על-פי הוצאת קאפח) ובדפוסים, אבל הוא איננו מופיע בכ"ק, בכ"פ, או בהוצאת לו.

11 בכ"י פרמה נוספה המלה "לנצח", לפני "לגדל", ובהוצאת לו היא מופיעה אחרי "לגדל".

12 "ולאבותינו" אינו מופיע בכ"י פרמה או בהוצאת לו.

13 י"א הלוי, דורות הראשונים, א/ג, עמ' קיא-קיב.

14 אפשטיין, מסל"ת, עמ' 334; השווה עוד: גולדשמידט, תשכ"ט, עמ' 54.

15 ביכלר, שירת המקדש א, עמ' 130.

16 ליברמן, תוכ"פ, ד, עמ' 872.

"ההלל" הידוע. דומה, אם כן, שצריך להניח שהמלה "הללויה" שבסוף משנה ה' רומזת בבירור למזמור קיג, המתחיל "הללויה, הללו עבדי ה'",¹⁷ ועליה מוסבת שאלת המשנה "עד היכן הוא אומר".

לפי המשנה שציטטנו, בית שמאי ובית הלל נחלקו בהיקף השירה שנאמרה על הכוס השני: לפי בית שמאי אמרו פרק קיג בלבד ואילו לבית הלל אמרו גם את פרק קיד. מחלוקת זו עוררה מספר שאלות בפרשנותה. שאלה אחת היא האם המחלוקת בין בית שמאי לבין בית הלל משקפת שינוי בהלכה שקדמה להם? ואם כן, מי מהם מייצג את ההלכה הקדומה?¹⁸ ניסוח אחר של השאלה, העשוי לחדד את משמעותה, היא: האם בית הלל הוסיפו את פרק קיד לפרק קיג, או האם בית שמאי השמיטו את הפרק מן השירה שעל הכוס השני? שאלה נוספת היא האם הסכימו בית שמאי לבית הלל שיש לומר את פרק קיד בליל הסדר, אלא שלדעתם יש לדחות את אמירתו עד אחרי ברכת המזון, או שמא סברו בית שמאי שאין אומרים פרק זה כלל בליל הסדר? אין לנו מקורות לפתרון השאלה הראשונה וכל פתרון יהיה בדרך של השערה. טיב ההשערה תלוי בפתרון השאלה האחרונה. אם נניח שמחלוקת הבתים היא אם אומרים פרק קיד בליל הסדר או לא, נצטרך למצוא תשובה משכנעת להסביר מדוע לבית שמאי אין אומרים את הפרק המתחיל "בצאת ישראל ממצרים" בליל הסדר, כאשר אמרו את הפרק הקודם לו.¹⁹ אך אם המחלוקת היא על עיתויה של אמירת פרק זה, נצטרך להסביר מה ההבדל בין אמירת הפרק לפני ברכת המזון לבין אמירתו אחרי-כן. לכן, נפתח כאן בדיון בשאלה האחרונה, המתייחסת אמנם לשירה של הכוס הרביעי.

17 אמנם, רבים העירו שהמשפט המתחיל "לפיכך..." אינו מתאים לסגנון המשנה והוא מראה על זיקה לספרות ההיכלות (גולדשמידט, תשכ"ט, עמ' 53-54; בר-אילן, סתרי תפילה, עמ' 92). לכן שיערו שמשפט זה אינו מקורי במשנה הוא חדר למשנה מתוך הגדת הפסח (כמות שמצינו שמשפט מסדר עבודת יום הכיפורים חדר למשנה [ראה: תבורי, מועדי ישראל, עמ' 260, הערה 5]). יש מקום לשער שהנוסח המקורי של המשנה היה, אחרי הסברי המאכלים, "ואומר 'הללויה'", אך אין לזה אסמכתא במקורות.

18 גולדשמידט (תשכ"ט, עמ' 55) כתב ש"נראה יותר שיש כאן שינוי מנהג עתיק", אבל הוא לא הסביר מה היה המנהג המקורי.

19 כך הוא דעתו של פינקלשטיין שטען שבמקרה הזה מציגים בית הלל את המסורת הקדומה. לדעתו, החוגים האצילים של בית שמאי, שהיו מקורבים לשלטון המצרי, השמיטו את פרק קיד, הפותח "בצאת ישראל ממצרים", כדי לא להרגיז את המצרים על-ידי הזכרה מפורשת של יציאת מצרים (פינקלשטיין, מקור ההלל, עמ' 324). אך אין לדבריו אחיזה במקורות.

המקור לדיון בשאלה זו נמצא במשא ומתן שבין בית שמאי לבין בית הלל בתוספתא (פסחא, י: 9, עמ' 197–198), שממנו ניתן לדייק שאף בית שמאי הודו שיש לומר פרק קיד בליל הסדר – אחרי הסעודה. על-פי מקור זה, דחו בית שמאי את דברי בית הלל שיש לומר את הפרק "בצאת ישראל ממצרים" על הכוס השני בטענה: "וכי כבר יצאו שמזכירין יציאת מצרים". לשאלה זו ענו בית הלל: "אפילו הוא ממתין עד קרות הגבר הרי אילו לא יצאו עד שש שעות ביום, היאך אומר את הגאולה ועדיין לא יצאו".²⁰ מתוך דברי בית הלל משמע שבית שמאי סברו שיש לומר "בצאת ישראל ממצרים" אחרי חצות, כי אז היתה שעת הגאולה. אם אנו מקבלים את הדיון בין הבתים כמסורת קדומה,²¹ נמצאנו למדים שהמחלוקת בין הבתים היא בעיתויה של אמירת הפרק "בצאת ישראל ממצרים". בעל תוספות יום טוב נימק את שיטת בית שמאי בכך שהם איחרו את הפרק כדי להקדים ולאכול את הסעודה לפני שהתינוקות נרדמו. נימוק זה הוא אפשרי רק אם נניח שבזמנם של בית שמאי נאכלה הסעודה אחרי הכוס השני ולא לפניו. נימוק אחר הועלה על-ידי בנעט שהסביר שהבתים נחלקו בשאלה: מתי היתה הגאולה? בית שמאי סברו, שהגאולה היתה בחצות ועל כן דחו אמירת פרק קיד עד אחרי הסעודה אבל בית הלל סברו, שהגאולה היתה באור הבוקר ועל כן לא היתה תועלת בדחיית אמירת פרק זה.²²

20 ב"ה מקשים מן ה"גאולה" שהיא ברכת הגאולה המוזכרת במשנה הקדומה "וחותם בגאולה" (פסחים י:ו). משנה זו קדומה למדים אנו מתוך העובדה שר"ט ור"ע נחלקו בנוסח הגאולה, כמו שפירשו כבר בתוספות לפסחים קטז ע"ב ד"ה וחותם בגאולה, ואחריהם בעל מלאכת שלמה, ואלבך בהשלמותיו עמ' 456 ועוד. גולדשמידט (תשכ"ט, עמ' 56, הערה 20) פקפק בפירוש זה וחשב שר"ט חולק על המשנה הקדומה. הקושי העיקרי הוא בדברי רבי טרפון "אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים והגיענו הלילה הזה ואינו חותם". לכאורה נראה שרבי טרפון, בפסיקתו "ואינו חותם", נראה כחולק על ההלכה "וחותם בגאולה". מסייעת לכך העובדה, שבכ"י ל' של התוספתא נוסף לדברי ב"ש "ואינו חותם". לפי גרסא זו, ב"ש ור"ט עומדים בשיטה אחת – שאין חתימה בכלל, וב"ה ור"ע סוברים שיש חתימה. אולם כ"י זה הוא יחידאי בגרסתו ונראה שהיה קשה למעתיק: ר"ט כמאן? ועל כן הוסיף שאף ב"ש סוברים שאינו חותם. אולם מתשובת ב"ה "איך אומר את הגאולה" אנחנו לומדים שב"ש מסכימים שחותמים בגאולה. פשוטה של משנה הוא ש"חותם בגאולה" מדבר על חתימת ההלל "ואינו חותם" שבפי ר"ט מתייחס לחתימת ברכת הגאולה. הרמב"ם העיר כבר (הלכות חמץ ומצה ח:ה) שאין מחלוקת בין ר"ע ור"ט. נוסח ר"ט שייך לימי הבית ונוסח ר"ע לימים שלאחר החורבן. במשניות דפוס פיצרו ובכ"י א"פ נמצא שר"ע מוסיף (ראה: ד"ס לפסחים, עמ' 363 הע' כ' ול'; גולדשמידט, תש"ח, עמ' 11).

21 ראה: מ' ווייס, "האוחנטיות של השקלא וטריא במחלוקות בית שמאי ובית הלל", סידרא, ד (תשמ"ח), עמ' 53–66.

22 בנעט, משנה, עמ' 253, הערה 52–53. השווה גם מכילתא דר"י, פסחא, פרשה יד עמ' 52

לשיטה זו, שבית שמאי דחו את פרק קיד עד אחרי חצות, שעת הגאולה, יש חשיבות לגבי תפישת המשמעות של שירה זו בליל הסדר. לדעתם, הסדר לא נועד לקיים "זכר" ליציאת מצרים, אלא הוא נועד לשחזר את חווית היהודים שאכלו את הפסח בעת היציאה ממצרים, בבחינת "בכל דור ודור חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים".²³ בשעת אכילת הפסח, הודו היהודים לה' ושבחו אותו. שבח זה היה צריך להיות שבח כללי, כי לא יכלו להודות על יציאת מצרים, מפני שעדיין לא יצאו. לדעת בית שמאי, אם-כן, היה מקום לעבדי ה' לשבח אותו בליל הסדר אך לא היה מקום, עדיין, להודות לו על גאולת מצרים. תפישת זו של בית שמאי מתאימה לדברי המשנה הדורשים מן המוסבים ל"סיים בשבח", משום שהוא מספר בשבחו של מקום.²⁴

שיטת בית הלל, שאומרים גם את הפרק "בצאת ישראל ממצרים" על הכוס השני, מקבלת הארה מיוחדת מדבריהם כפי שנשתמרו בירושלמי. לפי תלמוד זה, בית הלל המשיכו בתשובתם לבית שמאי: "אלא מכיון שהתחיל במצוה אומר לו: מִקֵּץ! (פסחים י:ו, לז ע"ד). תשובה זו מלמדת, שאף בית הלל סברו שעיקר השירה של הכוס השלישי הוא פרק קיג, אלא שאם אומרים כבר פרק זה, ראוי הוא להוסיף גם את הפרק שלאחריו, מבחינת השלמת המצווה.²⁵ נמצא שאף בית הלל הודו שעיקרה של השירה על הכוס השני הוא פרק קיג, ומעיקר הדין אין מקום לומר את פרק קיד על הכוס השני. אמירת פרק קיד נחשבה בעיניהם כגמר מצווה בלבד.²⁶

שממנו משמע שר"א סובר שיצאו כלילה. ליונשטם העיר שבמקרא עצמו יש מסורות חלוקות בדבר זמן היציאה ממצרים (מסורת יציאת מצרים, עמ' 95-96).

23 בנוסחאות המשנה שבהן שובץ משפט זה, הוא מופיע בדיוק לפני השירה של הכוס השני, כאילו לציין שהסיפור על יציאת מצרים שקדם לשירה הוא זכר לעבר, אך השירה עצמה היא שחזור חווית העבר. שני היבטים אלה עולים לדין גם בקשר לאמירת סדר עבודת יום הכיפורים בבית הכנסת (ראה: צבי זוהר, "ומי מטהר אתכם – אביכם שבשמים: תפילת סדר העבודה של יום הכיפורים: תוכן, תפקוד, משמעות", *AJS Review* 14 (1989), עמ' א-כח; הנ"ל, "מקוה ישראל ה'", *AJS Review* 19/2 (1994), עמ' א-כג; וראה עוד: י' תבורי, "תפילת הכהן הגדול ביום הכיפורים בפיוט ובתפילה" [עומד להתפרסם]).

24 בדומה לכך פירש פפיפר (עמ' 256): מתחיל בגנות: אומר את המדרש, ומסיים בשבח: אומר את ההלל. דבריו הובאו אצל גולדשמידט, תש"ח, עמ' 9, הערה 2. השווה עוד: גולדשמידט, תשכ"ט, עמ' 55.

25 לדין ב"מירוק מצווה" ראה: י' תמר, עלי תמר, מועד, ב, ירושלים תשנ"ב, עמ' רלט-רמ (לירושלמי ביצה א: ג).

26 השווה דברי גולדשמידט, שכתב "שעיקר השבח המיוחד ליציאת מצרים נכלל בפרק 'בצאת ישראל ממצרים' (תהלים קיד), והפרק שלפניו אינו אלא הקדמה לו" (גולדשמידט, תשכ"ט, עמ' 55). אך עמוס חכם העיר שניתוח הפרקים מלמד שפרק קיג עומד בפני

בסיכום, דומה שצריך לראות את השירה של הכוס השני בתקופה הקדומה לא כ"הלל" ואף לא כשירה, אלא כחלק ממצוות ההגדה – ה"סיום בשבת". הגדה זאת נאמרה בצורת שירה כהמשך למסורת קדומה, להזכיר את המאורע בשירה, כמו כשעברו ישראל את ים סוף סיפרו על כך בשירת הים. קביעת הקטע לפני ברכת המזון מלמדת על היותה חלק אינטגרלי של הערב – שלא כפרקי שירה אחרים שנקבעו אחרי ברכת המזון. ייתכן שיש כאן המשך של הנוהג הקדום של גיבוש מסורת האבות בצורת שירה והעברת מסורת זו לדור הצעיר בהזדמנויות נאותות.²⁷

ד. השירה שלאחר ברכת המזון

1. גמר ההלל והכוס הרביעי

א. לקדמותו של גמר ההלל

המשנה קובעת שלאחר ברכת המזון, גומרים את ההלל על כוס רביעי (פסחים י:ז). פרשני המשנה, שהלכו לאור התפישה שכל ההלל הוא במקורו יחידה אחת – תהלים קיג–קית, הבינו את הביטוי גמר ההלל כמשמעו – השלמת ההלל. הם סברו שבית שמאי ובית הלל, שנחלקו בהיקף ההלל שלפני הסעודה, הסכימו שמסלימים את רוב ההלל אחרי הסעודה.²⁸ ברם, כבר ציינו ש"לגמור" את ההלל הוא מונח טכני לקריאת ההלל ואין ללמוד ממנו שהשירה על הכוס הרביעי היא המשך לשירה של הכוס השני. דומה שאפשר להסיק מן המקורות, שבתקופה קדומה כלל לא ראו בקבוצת פרקים אלה שבלייל הסדר חטיבה אחת, וממילא אין הוכחה מכך שאמרו תהלים קיג–קיד בליל הסדר, שאמרו גם את פרקים קטו–קית. אנחנו משתמשים בכינוי "גמר ההלל" לציין את מזמורים קטו–קית, אך בתקופת הראשונים מצאנו שהשתמשו בכינוי "הלל קטן",²⁹ משום שהתייחסו לה לא כיחידה משלימה, אלא כיחידה עצמאית.

עצמו, כפרק של שבת, ופרקים קיד–קטו מהווים יחידה אחת. רבים ראו בשני פרקים אלה מזמור אחד (ע' חכם [מפרש], תהלים [דעת מקרא], ב, ירושלים חשמ"א, עמ' שמא–שנד).
 27 השווה: סגל, פסח, עמ' 149–150, על תפקיד השירה והסיפור בחגי המזרח הקדום. בימי בית ראשון נהגו נביאים לפתוח נאומים שלהם, במיוחד נאומי תוכחה, בסקירות היסטוריות ובזיכרונות מן העבר (ראה ש"א ליונשטם, "עדות ביהוסף", ארץ ישראל, ה [תשי"ט], עמ' 81).

28 ראה בתוס' י"ט למשנה ו' ד"ה 'ב"ש אומרים', ובתפארת ישראל ס"ק מ'.

29 קריפמן, הגדת צפון צרפת, עמ' 77.

ההוכחה הראשונה להפרדה בין שתי החטיבות היא מתשובת בית הלל לבית שמאי "מכיון שהתחיל במצוה אומר לו מרק" (פסחים י:ו, לז ע"ד). פשוטם של דברים הוא שפרק קיד הוא הסיום של חובת השירה בליל הסדר ואין אחריו חובה נוספת.

סיוע נוסף להשערה שלא נאמרו פרקים נוספים כחלק מן ההלל יש למצוא בעובדה שהיו שראו את ברכת "גאל ישראל" הנאמרת אחרי שני הפרקים שלפני הסעודה כברכה אחרי ההלל. כך מעיר רבא "קריאת שמע והלל (כ"י מינכן – הילילא) 'גאל ישראל', דצלותא 'גואל ישראל'".³⁰ דברי רבא מכוונים לברכת הגאולה שהזכרנו, והוא רואה אותה כברכה של הלל.³¹ השקפה זו עולה אף מסוגיית הירושלמי. על הברייתא הקובעת שברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך שאל ר' ירמיה "הרי גאולה" מתוך הנימוק שראה את ברכתנו כחתימת ההלל וסמוכה לברכת הפתיחה שנהגו בני ארץ ישראל לברך על ההלל.³²

לפי תיאורנו, בתקופה הקדומה לא היה כוס רביעי והטקס היה בנוי על מסגרת של שלושה כוסות בלבד.³³ מבחינה זאת, לא היה שוני בין ליל הפסח לבין הסעודה הרגילה המתוארת בתוספתא שאף היא בנויה על שלושה כוסות. רמז לשלושה כוסות אפשר למצוא גם בעולם ההלניסטי. אתינאיוס מצטט ששלושת הכוסות הראשונים מביאים כבוד לאלים.³⁴ היו גם שהרבו ביין אך כנראה שהטעם הטוב דרש להסתפק בשלושה כוסות. אפוליאוס (בסוף המאה השנייה לסה"נ) כתב:

הכוס הראשון מרוה את הצמאון, השני משמח, השלישי מענג, ואילו הרביעי מביא להוללות. אבל בסעודות המוזות מאידך, ככל שמרכים לשותות, כך

30 ב' פסחים ק"ז ע"ב. כנראה שנוסח א"י של ברכת ההלל הוא "גואל ישראל". ראה ד"ש ששון, 'לגירסא "גואל-גאל" ישראל', קרית ספר, כט (תשי"ג-תשי"ד), עמ' 721; גולדשמידט, שם, עמ' 58 הע' 29; היינמן, התפילה, עמ' 62 ושם רשומה ספרות נוספת; גברא, הש"פ, עמ' 153.

31 השווה יעבץ, מקור הברכות, עמ' 60.

32 ברכות א:ח, ג ע"ד, כמו שפירש הרמב"ן בסוף חידושי לפסחים "שהיא ברכה אחרונה שלהן" – של שני הפרקים של ההלל. וכן פירש ר"א אוקרי בפירושו לירוש' ברכות שם. השווה עוד גינצבורג, פ"ח תש"א, עמ' 192-194 וש' גורן, הירושלמי המפורש, ירושלים תשכ"א, עמ' 44-48 ב"מקורות".

33 פרופ' גילת העיר שמהעדר המלים "מזגו לו כוס" אצל הכוס הרביעי, העדר שמפריע להקבלה הסגנונית, יש ללמוד שכוס זה לא היה חלק מן הסעודה הקדומה. השווה לקמן עמ' 321.

34 אתינאיוס, חכמי המשתנה, ספר עשירי, 441, במהדורת LCL, כרך VI, עמ' 498-499. השווה שטיין, השפעת הסימפוזיה, עמ' 17.

הנפש מרבה חכמה ובינה. הכוס הראשון נמזג על-ידי הליטרטור המלטש את השכל, אז בא הגרמטיקוס המקשט אותנו בידיעות שונות. באחרונה בא הריטור, הנותן בידו את נשק הנאום.³⁵

מתוך המשל והנמשל אנו לומדים, שראו כנכון שתיית שלושה כוסות בלבד. אולם, ספק הוא אם יש כאן אנלוגיה גמורה, כי יש מקום לחשוב שהם מדברים על הכוסות שלאחר הסעודה, בעוד שלדעתנו נראה שבתקופה הקדומה היו רק שני כוסות אחרי הסעודה, הכוס שלפני ברכת המזון, וכוס ברכת המזון.

ב. הפעילות הרוחנית לאחר ברכת המזון

אחרי ברכת המזון, רשאים היו האנשים ללכת לבתיהם. אבל מתקבל על הדעת שחלק מן המשתתפים לא הזדרזו לעזוב את המקום. הטקס הביא את המשתתפים בו לידי רוממות רוח עד שהרגישו כולם כאילו הם יצאו ממצרים. לא היה קל לוותר על הרגשת השמחה ונראה שהיו שהמשיכו בשירות ותשבחות גם אחרי סיום הטקס, כמו שנהגו בדורות האחרונים לומר שיר השירים אחרי הסדר.

היו שעסקו בהלכות הפסח בליל הסדר, והחשיבו זאת כחובה: "חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח כל הלילה" (ת' פסחא י: 11, עמ' 198). אולם נראה שנוהג זה היה מיוחד לחוגי החכמים. וכך שנינו במכילתא: מה העדות והחוקים ר' אליעזר אומר מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות הפסח עד חצות לכך נאמר מה העדות והחוקים וגו'.³⁶ וכן ענו לשאלת החכם "אף את פתח לו בהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן".³⁷

35 Apuleius, *Florida* 20. אנארכיס, בן זמנו של פילון, אמר שהגפן נושאת שלושה פירות: הראשון – עונג; השני – שכרות; השלישי – בחילה (דבריו הובאו על-ידי דיאוגנס לאירטס, ספר ראשון, 103). אין לדעת אם אפוליאוס הכיר את הפתגם הזה אבל אפילו אם יש כאן שאילה, יש ללמוד מדרכי עיבודו שבזמנו נהגו לשתות שלוש כוסות. אף Eubulus (בן המאה ה-4 לפסה"ג?) הזכיר שהחכמים שותים שלוש כוסות. הראשון מביא בריאות, השני – עונג, והשלישי – שינה. דבריו הובאו ב-*Suidae Lexicon* (ed. Adler, V, 624). השווה עוד: אחינאיוס, חכמי המשתה, ב:לו בדבר מספר הכוסות.

36 מכילתא, בא, פרשה יח, מהד' האראוויץ-רבין, עמ' 74. יש גרסאות שבהן חסרות שתי המלים "עד חצות". ראה: גילת, ראב"ה, עמ' 159–161 וכשר, תורה שלמה, יב, עמ' קעז–קעו.

37 מכילתא, שם. יש שפירשו שהתשובה מתייחסת לכל הפרק העשירי של משנת פסחים עד המשנה "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" (איש-שלום, עמ' 44; פינקלשטיין, מקור ההלל, עמ' 14). הופמן שיער שהכוונה להלכה שבתוספתא "אין מפטירין... וחייב אדם

אבל מתקבל על הדעת שרוב האנשים פנו לזמירות אחרי הסדר. נוהג כזה הוא טבעי ובמקרא מצאנו רמזים שהחזיקו "שָׁרִים וְשִׁרֹת" (קהלת ב:ח) לשם בידור אחרי הארוחה.³⁸ בדורות מאוחרים יותר שמענו על נוהג כזה ביוון – הן מתוך מקורות ספרותיים והן מתוך שרידים ארכיאולוגיים.³⁹ מו"ר פרופ' גילת העיר, שאפשר למצוא רמזים לדעות חלוקות ביחס לשירה זאת אחרי הסדר. פתגם עממי עתיק הוא "כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא" [אכילת הפסח היא רק בשיעור של זית, אבל שירת ההלל שוברת את הגגות. – י"ת].⁴⁰ משמעות הפתגם היא שאף-על-פי שאכלו כמות מצומצמת של הפסח, בשיעור של כזית בלבד, ההתלהבות כאשר שרו את ההלל על גגות הבתים היתה כה גדולה שהגגות עמדו להתמוטט. מכאן, בצירוף המסורת שגגות הבתים שבירושלים לא נתקדשו,⁴¹ ועל כן לא היו מתאימים לאכילת הפסח, ניתן ללמוד שעזבו את מקום אכילת הפסח ואמרו שירה בחבורות גדולות יותר על הגגות. מאידך, רב פירש את האיסור "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" במובן "שלא יעקרו מחבורה לחבורה".⁴² פירוש זה, ונראה

לעסוק בהלכות הפסח, אלא שציטטו רק את תחילת ההלכה, כדרכם (*Israelitische Monatschrift*, April 1884, p. 13). על בחירת פסקא זו כתשובה לשאלת הבן ראה עוד בהערות למכילתא שם ואצל ליברמן, יכ"פ, עמ' 521. יש להזכיר בהקשר זה את דברי הלכות גדולות (ד"ו ל ע"ב, מהדורת הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב עמ' 239): "מי שאין לו יין בליל פסח או בשר חייב לומר הלכות הפסח ואומר הללויה". המלה "בשר" בהקשר זה היא קשה ונעשו ניסיונות שונים להגיה. הילדסהיימר (בה"ג, ד"ב, עמ' 143, הערה עו) הגיה "מצה" ויש לזה יסוד בדברי ר' שמואל הנגיד שאין אומרים הגדה על הפת (הלכות הנגיד, מהד' מרגליות, סי' כב). מהדיר ד"ו, ש' טראוב, הגיה "שכר" והוא קרוב יותר מבחינה גרפית. נכדו של הילדסהיימר הגיה "צימוקים" (בה"ג, דפוס ירושלים, עמ' 293) וקשה למצוא לזה הצדקה. קטע זה כבה"ג הוא שריד של שאילתא שנתפרסמה ע"י אפשטיין (תרכ"ץ, יג [תש"ב], עמ' 32) ונכללה גם במהדורת מירסקי (ד, עמ' מט) ובכל המקורות הגרסא "בשר". מירסקי חושב שהכוונה לבשר הפסח וקמ"ל שיש חובת הגדה גם כשאין קרבן.

38 ראה ח"ז הירשברג, "אכילה", אנציקלופדיה מקראית, א, עמ' 279–281.

39 ראה מרקוורדט-מאד, שם, עמ' 337–338.

40 ב' פסחים פה ע"ב וי' שם, ז: יב, לה ע"ד. בשיר השירים רבה, פרשה ב' יד: הגרסא "פסחא בכייתא והלילא מתברא אגריא" (בדפוסים חדשים – אבריא, והיא טעות). ראה ליברמן, יכ"פ, עמ' 494.

41 מסורת של רב בבבלי ובירוש' שם. אולם רבי חייה, בירוש', שם, מדייק מן הפתגם שגגות נתקדשו והירוש' מבחין בין סוגים שונים של גגות. אף ממקורות תנאיים עולה הרעה שגגות נתקדשו. ראה בתוספתא, שם, ו: יא, עמ' 175 וליברמן, תרכ"פ, ה, עמ' 596 ואילך. ראה גם במ' פסחים, ז:ח. בניגוד למסורת הפרשנית של חז"ל, אפשר היה לטעון שהפתגם מתכוון לשירת ההלל שבתוך הבתים, שהיתה כה אדירה שכאילו הגג מתבקע ממנו. ביטוי אנגלי מבטא רעיון דומה: "to raise the roof".

42 ראה לעיל עמ'.

שהוא מסורת בידו, מלמד על התנגדות לעזיבת מקום החבורה. אולם אין ללמוד מדבריו על התנגדות כללית לזמירות אחרי הסעודה, שהרי היה בכוחן של הזמירות לרומם ולפאר את הערב.⁴³

דומה שמנהג זה של קריאת מזמורים אחרי הסעודה, בלא כוס ובלא ברכה, משתקף מתוך הסיפור על סעודתו האחרונה של ישו ותלמידיו שנמסר באוונגליון לפי מתי:

ויקח את הכוס ויברך ויתן להם לאמר שתו כלכם ממנה. כי זה הוא דמי דם הברית השפוך בעד רבים לסליחת חטאם. ואני מגיד לכם כי מעתה לא אשתה עוד מפרי הגפן הזה עד היום ההוא אשר חדש אשתהו עמכם במלכות אבי.⁴⁴

נראה שהכוס המוזכר כאן הוא האחרון שבסעודתם והוא כוס של ברכת המזון. בקומנטר של שטראק-בילרבק רצו להביא ראיה לזיהוי זה מן העובדה שבאיגרת לקורינתיים (י:טז) כוס הברית נקרא "כוס של ברכה" שהוא, לדעתם, כוס של ברכת המזון.⁴⁵ ברם, הביטוי "כוס של ברכה" מופיע רק פעם אחת בלשון התנאים,⁴⁶ ואין להוכיח שהוא היה כינוי מיוחד לכוס של ברכת המזון כבר בתקופת התגבשות האוונגליונים. אדרבה, מאיגרת זו יש להוכיח את ההיפך, שכוס זה אינו יכול להיות כוס של ברכת המזון, משום שהוא בא באיגרת לפני ברכת הלחם. אבל ייתכן שפאולוס, מחבר האיגרת, הפך את הסדר משום שרצה להאריך ולדרוש בעניין הלחם.

לפי הסיפור במתי, ישו נשבע על כוס של ברכת המזון שלא ישתה עוד ושבועה זו מוכיחה שהשירה שבאה בסיפור אחרי ברכת המזון היתה ללא כוס. דאובה פירש שישו ביטל את הכוס הרביעי, משום שיש בברכת השיר הקשורה בכוס הזכרת מלכות שמים, וישו רצה להימנע מזיכרון זה עד שתבוא מלכותו.⁴⁷ אבל ברכת השיר אינה ברכה על הכוס אלא ברכה על ההלל. מפשוטו של סיפור אנו למדים, שישו ייחס משמעות מיוחדת לכוס השלישי, אבל נוהגו לא היה שונה מנהגיהם של יהודים אחרים – אחרי הכוס השלישי, האחרון, נהגו לזמר זמירות.

43 השווה מה שכתב פילון, על חיי העין, 83–84 מהר' LCL, ט, עמ' 164–165.

44 מתי כו: 26–29, על-פי תרגומו של דליטש. השווה מרקוס יד: 23–25 ולוקס כב: 15–20.

45 שטראק, הסדר, עמ' 73–74; השווה: ד' פלוסר, "הסעודה האחרונה והאיסיים", יהדות ומקורות הנצרות – מחקרים ומסות, תל-אביב תשל"ט, עמ' 115–119.

46 ברייתא בב' חולין פו ע"א. בלשון האמוראים ביטוי זה מיוחד לכוס של ברכת המזון (ראה י' ברכות ז:ח, יא ע"ג ודברי אביי בב' פסחים, קז ע"א). אבל הפוסקים המאוחרים הרחיבו את ההלכות הנאמרות בכוס של ברכת המזון אף לכוס של קידוש. ראה בית יוסף לאר"ח, ס' רע"א ד"ה ומקדש. השווה מה שכתב בהר, עמ' 197, הערה 4.

47 דאובה, שם, עמ' 330.

הוכחתנו שישו זימר זמירות אחרי הסדר ללא כוס מבוססת על נוסח הסיפור במסורות מתי ומרקוס. במסורת הלוקיאנית יש שינוי חשוב בסיפור ואני נותן בזה את הטקסט:

ויקח את הכוס ויברך ויאמר קחו זאת וחלקוה ביניכם. כי אני אמר לכם כי לא אשתה עוד מפרי הגפן עד כי תבוא מלכות האלהים. ויקח את הלחם ויברך ויבצע ויתן להם לאמר זה הוא בשרי הנתון בעדכם עשו כן לזכרון לי. וכן גם את הכוס לקח אחרי אכלם ויאמר הכוס הזאת היא הברית החדשה בדמי השפוך בעדכם (כב: 17–20).

כאן אנו רואים שהיו שתי כוסות והשבועה נאמרה דווקא על הכוס הראשון, אף-על-פי שהכוס השני הוא כוס הברית. זאת אומרת, שלפי לוקאס הוא נשבע בתחילת הסעודה שאחרי סיום הסעודה לא ישתה עוד. לפי תפישה זו של השבועה, אין ללמוד מן השבועה על היעדר כוס אחרי ברכת המזון.

יש אמנם לפקפק בערכה של המסורת הלוקיאנית, כי היא מציגה קשיים טקסטואליים גדולים ובכתבי-יד שונים חסר אחד הכוסות.⁴⁸ אלא שמרקס סבור, שהמסורת הלוקיאנית הגורסת שתי כוסות היא עיקר וקדומה לכל המסורות האחרות – גם למסורות של מתי ומרקוס.⁴⁹ אני יכול להכריע בשאלה זו אבל גם לדעת מרקס נשארה הראיה שנהגו לזמר אחרי הסדר, אלא שאין הוכחה כה ברורה שזמירות אלה היו בלי כוס. אולם, היות שלוקאס נותן תיאור מלא יותר של הסעודה ובכל-זאת אינו מזכיר כוס בקשר לזמירות שלאחר הסעודה, ייתכן שיש להסיק משתיקתו, שזמירות אלה היו ללא כוס.

רמז אחר לשירה אחרי הסעודה בלא כוס מיוחד אפשר למצוא במשנה לגרסת כ"י קויפמן ובהוצאת לו: "מזגו לו כוס שלישי וברך על מזונו. רביעי גומר את ההלל ואומר עליו ברכת השיר" (פסחים י:ז).⁵⁰ משפט זה הוא קשה הבנה ואלמלא עדותם של שלושה מקורות טובים היינו נוטים לראות גרסה זו כשגיאה. המשפט הראשון "מזגו לו כוס שלישי וברך על מזונו" הוא משפט שלם והגיוני, אך דומה שאין זה סגנון רגיל במשנה. המשנה רגילה

48 ראה חילופי נוסחאות עיקריים שבמהדורת האוונגלין של Black, Metzger and Wickgren, Stuttgart, 1966 ואצל מרקס, אוונגלין, שם, עמ' 432–434.

49 מרקס, שם.

50 וכן הוא בנוסח המשנה של הרמב"ם (הוצאת קאפח), ובמשנת הבבלי, כ"י וטיקן 109, וכ"י וטיקן 125 "יברך (!)".

להשתמש בצורת הבינוני כדי לציין חובה הלכתית.⁵¹ מצאנו את השימוש בעבר בתיאורים היסטוריים ואז באה, ברגיל, שרשרת פעלים בעבר כגון: "הביאו לו את השעיר ושחטו וזרק את דמו ועמד במקום שעמד, היזה ממנו... נטל דם הפר והניח דם השעיר והיזה... וכו'" (מ' יומא ה:ה-ו). שימוש רגיל בעבר מצאנו במשפט מורכב כשהחלק הראשון של המשפט שנשואו בעבר, מציין את זמנו של החלק השני שנשואו בבינוני כגון: "עברו אלו ולא נענו, בית דין גוזרים..." (מ' תענית א:ו). מבנה כזה מצוי גם כשהחלק הראשון הוא משפט טפל: "מי שהפך את זיתיו... טוען קורא ראשון ומניחה" (מ' מו"ק ב:א). אבל המבנה שלנו – שני פעלים רצופים בזמן עבר כמשפט עצמאי – אינו רגיל במשנה.

אף המשפט השני, "רביעי גומר את ההלל ואומר עליו ברכת השיר", אינו מובן, כי מה תפקיד המלה "רביעי" בתוך המשפט? בנוסח הדפוס אנחנו מוצאים "רביעי גומר עליו את ההלל" ואפשר להבינו כמשפט ייחוד שמושאו עומד בראשו. לכאורה אפשר להבין גם את גרסת כתב-היד כמשפט ייחוד אם נניח ש"עליו" של "אומר עליו ברכת השיר" מתייחס לכוס ולא להלל. סיוע להשקפה זו נמצא בהערת פרופ' ליברמן שבלשון בני א"י "הלל" הוא לשון נקבה ולא זכר.⁵² לפי זה הכרח הוא ש"עליו" מתייחס לכוס ולא להלל. אולם ייתכן שיש להבחין בין לשון האמוראים, שעליו דיבר ליברמן, ובין לשון התנאים. רק במקום אחד במשנה אפשר לברר את מינו ודקדוקו של ההלל ושם נמצא "מקום שנהגו לברך אחריו" (אחרי ההלל – סוכה ג:יא) בכל הנוסחאות.⁵³ היות שהסיוע הדקדוקי אין בו ממש, עלינו

51 ראה מ"צ סגל, דקדוק לשון המשנה, תל-אביב תרצ"ו, עמ' 132. דאוכה (שם, עמ' 90 ואילך) קורא לזה "הבינוני של ההתנהגות הנכונה". לדעתו, שימוש זה נובע מן העובדה, שלא כפו התנהגות רצויה על הציבור אלא ציינו "הרצצה להימנות בציבור שומרי התורה – מתנהג (בינוני!) בצורה מסוימת". וראה עוד לעיל, עמ' 74.

52 ליברמן, תוכ"פ, ו, עמ' 1001; הנ"ל, יכ"פ, עמ' 464. השווה גם: גינצבורג, פו"ח בירושלמי, א', עמ' 193, שלא התחשב בזה בפירושו.

53 אולם השווה גרסת כ"י ארפורט לתוספתא פסחים (י: 9, עמ' 197) "...פרשט בה דברים.... כופל בה דברים" ודברי ליברמן, תוכ"פ, ה, עמ' 652. במשנה תענית ג:ט נמצא בהוצ' לו "הלל הגדולה" אבל בכ"ק, בפרמה, ובמשב"ר נמצא "הלל הגדול" (בהוצאות אחרות כל הפסקא איננה). גם בתוספתא תענית (כ: 17, עמ' 336) מצוי בכ"י ארפורט "הלל הגדולה" ובוה כתב היד הוא עקבי לנמצא בתוספתא פסחים. אבל בכתבי-יד אחרים הנוסח הוא "הלל הגדול". אולם פסקא זאת היא הוספה מאוחרת לטקסט המשנה והתוספתא וייתכן שאינה משקפת את לשון התנאים (ראה להלן עמ' 325). בכל אופן, אפילו אם מין ה"הלל" בלשון התנאים היה נקבה, עקבותיו נמחקו מלשון המשנה עד שאין להסיק מסקנות מן הביטוי "אומר עליו" שאינו מתייחס להלל.

להכריע מן הצד הענייני. מבחינה עניינית נראה, שברכת השיר היא ברכה על ההלל ולא על הכוס והקושי התחבירי בעינו עומד.

את נוסחת הדפוס אפשר להבין אף בצורה אחרת. יש כאן טקסט מחזורי: מזגו לו כוס שלישי – מברך על מזונו, ולכן במשפט הבא הוא יכול להשמיט את מלות הפתיחה – מזגו לו כוס – ולציין רק: רביעי – גומר את ההלל ואומר עליו ברכת השיר.⁵⁴ אבל בנוסח כתבי-היד אין לפרש כן כי השינוי בזמן הפועל – בירך במקום מברך – מפריע למחזוריות.

מפאת הקשיים האלה יש מקום לשער שהמשפט הראשון מציין את זמנו של המשפט השני והנוסח המקורי היה "מזגו לו כוס שלישי וברך על מזונו – גומר את ההלל ואומר עליו ברכת השיר". כשהוסיפו את הכוס הרביעי לסדר הערב – הוסיפו אותו אף לנוסח המשנה. הוספה זו גרמה קשיים תחביריים ובעקבותיה באו שינויים בנוסח המשנה.

פינקלשטיין כתב שניתן למצוא שריד לנוהג של שירה חופשית אחרי הסעודה במנהג לפתוח את הדלתות אחרי ברכת המזון. מנהג זה בא, לדעתו, כדי לאפשר לחבורות להשתתף יחד בשירה בציבור.⁵⁵ אולם קשה למצוא קשר בין שני המנהגים משום שמן המקורות הקדומים ביותר שיש בידינו המתייחסים למנהג פתיחת הדלתות אנו למדים, שהמנהג היה שהדלתות יהיו פתוחות מתחילת הערב במשך כל הלילה. כך כתב רבנו נסים:

ראיתי מרבנא אלוף אבא לא היה סוגר דלתי הבית אשר אנו יושבין בו כלל. מעידנה ועד עתה כך מנהגינו ודלתות הבית פתוחות כשיבא אליהו נצא לקראתו במהרה בלא עיכוב ואמרין בפסח עתידין ליגאל שנא' ליל שמורים הוא לד' ליל המשומר ובא מששת ימי בראשית. תשורי מראש אמנה מזהיר שלא ינעלו הבית בשביל אמנה שדבר הקב"ה וכשכר האמנה עתידין ליגאל.⁵⁶

וכן מזכיר מנהג זה רב מתתיה גאון:

מה שנהגו לומר כל דכפין ייתי ויכול כך היה מנהג אבות שהיו מגביהין שלחנותיהם ולא היו סוגרים דלתותיהם והיו אומרים ככה כדי שיבואו ישראל העניים שביניהם לאכול ולקבל שכר היו עושין זה. ועכשיו שנעשו שכני

54 השווה לקמן עמ' 328.

55 פינקלשטיין, מקור ההלל, עמ' 332. ראה לקמן, הערה 57.

56 ארצ' הגאונים, פסחים, עמ' 112. מתוך דבריו משמע שהוא מצטט מקור קדום יותר אך השווה: ש' אברמסון, רב נסים גאון – חמשה ספרים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 278. ומעניין שבעל שר' שלמה ׳ וירגא כותב ״ואין שער משערי ירושלים שינעול דלת בלילי הפסח מפני כבוד העוברים והשבים כי רבו״ (שכט יהודה [מהד' ע' שוחט], ירושלים תש״ז, עמ' קלט; המהדיר מציין ליומא, יב ע״ב, ואיני יודע למה התכוון).

עכו"ם יותר משכני ישראל מפרנסין אותם בתחלה כדי שלא יחזרו על הפתחים ואחר-כך מגביהין את השלחן ואומרים כמנהג הראשונים.⁵⁷ למדים אנו מדבריו שהמנהג היה שהדלתות נפתחות בתחילת הלילה. כן משמע מדבריו שבימיו מנהג זה כבר לא היה נוהג וייתכן שהוא מוסר שיחזור שלו של המנהג המקורי.

עד עתה ראינו שנהגו לשיר אחרי ברכת המזון. היו שסידרו את הזמירות האלה על הכוס. נוכל לשער שהיו אנשים שרצו לשנות, או שנהגו לשנות, אחרי הסדר דוגמת המנהג הרווח בעולם ההלניסטי – לקבוע את שתייתם אחרי הסעודה.⁵⁸ יש בזה דמיון לדרך היווצרות מנהג הכוס החמישי, כפי שנבאר לקמן. אבל היתה סכנה שזמירות אלה, כשלו בשתייה, יביאו להוללות ולשכרות שאינן מתאימות לליל הסדר. כשאנו קוראים את הסיום הפורנוגרפי של הסעודה שהשתתף בה אדם כסוקרטס, אנחנו יכולים לתאר לעצמנו למה היו מסוגלים להגיע אנשים מן השורה.⁵⁹ ביקורת קשה הועלתה נגד סימפוזיונים מן הסוג הזה על-ידי פילון.⁶⁰ חוקי ספרטה אסרו את השתייה אחרי הסעודה כדי למנוע פריצות.⁶¹ חז"ל ודאי לא הסכימו לתופעה כזאת וקבעו "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" (מ' פסחים י:ח).

אולם חז"ל הלכו גם בדרך אחרת. הם הכירו במציאות והתירו שתיית כוס נוסף, אבל בתנאי שיאמרו עליו שירה מתאימה כגון פרקי תהלים, שאחרים

57 אוה"ג, שם, השווה י' אבידע, כוסו של אליהו הנביא, ירושלים תשי"ח, עמ' 6 ובהערות. מקרוביוס (סטורגליה, ספר ג' 17) מספר שהיה חוק ברומא – כנראה מן המאה הראשונה לסה"נ, שהסעודות תיערכנה בדלתות פתוחות כדי למנוע עבירות על החוקים נגד הלוקסוס המיותר. H. Schauss, *Jewish Festivals from their beginning to our Own Days* (tr. by S. Jaffe), Cincinnati 1938, p. 55 הדלתות מה שיוספוס מספר שהכהנים נהגו לפתוח את דלת המקדש בליל הפסח בחצות (קדמוניות, יח:ב:2) וכן העיר י' רוזנטל (מקורות ומחקרים, ב, עמ' 648, הע' 12). על-פי זה העיר דב נוי שמנהג פתיחת הדלתות אינו קשור, במקורו, לאלהיית הנביא ("אלהיית הנביא בליל הסדר", חגים ומועדים: פסח, ירושלים תשל"ח, עמ' 57). אך קשה לדעת מדוע פתחו את דלתות המקדש. במחזור ויטרי מצאנו דרישה לאכול כל סעודה בדלתות פתוחות "מפני שדלתי ביתך מביאין אותך לידי עניות" (עמ' 722; מתוך החיבור "הילכות דרכן של תלמידי חכמים"). קשה לשער שדרישה זו נוסדה לאחר ערעור הבטחון הבסיסי של יהדות אירופה בעקבות מסעי הצלב ואפשר שהיא הלכה קדומה (ראה: י' תא-שמע, "מצה מלוחה בפסח: לטיבם ומוכנם של מנהגי אשכנז הקדומים", מכתם לדוד: ספר זכרון להרב דוד אוקס, רמת-גן, תשל"ח, עמ' 232–241 [=הנ"ל], מנהג אשכנז הקדמון, עמ' 249–259).

58 PWRE, 'comissatio' 58

59 קסינופין, המשתה, 4–7.

60 פילון, על חיי העינין, 57–65, עמ' 194–196.

61 ראה גיהל-קוהנר, שם, עמ' 267.

כבר נהגו באמירתם, כדי שהשתייה תהיה מדודה ולא תיהפך להוללות. ייתכן אף שהיתה כאן השפעה של מנהג קדום. בזמן שנהגו לומר את ההגדה אחרי הסעודה היו שני כוסות אחרי הסעודה – כוס ההגדה וכוס של ברכת המזון. אף-על-פי שהתחילו לשתות כוס ההגדה לפני הסעודה, היו שרצו לקיים את הנוהג הקדום של שתיית שני כוסות אחרי הסעודה. במשנתנו נמצא כוס זה כחובה: "רביעי גומר עליו את ההלל" (משנה, שם, י:ז).

ג. הפרקים שנאמרו אחרי ברכת המזון

איזה פרקי תהלים היו כלולים בהלל זה שנאמר על הכוס הרביעי? ביכלר שיער שההלל המקורי של הכוס הרביעי היה רק פרק קיח כי פרקים קטו–קטז אינם מתאימים לסעודת החג בגלל תוכנם הקודר.⁶² ברם, מדברי ר' יהודה "מימיהם של כת שלישית לא הגיע ל'אהבתי כי ישמע ה'" (תהלים קטז:א) מפני שעמה מועטין" (מ' פסחים ה:ד) למדים אנו שפרקים קטו–קטז נאמרו בשעת שחיטת הקרבן. טבעי היה שיבחרו לזמר אחרי הסדר אותם המזמורים אשר נאמרו כבר באותו יום, בשעת שחיטת הפסח, כדי לחוש פעם נוספת במעמד המרומם של הקרבת הקרבן במקדש.

את צירופו של פרק קיח להלל של ליל הסדר יש להבין על רקע התהוותה ההיסטורית של היחידה הנקראת "הלל השלם". ביכלר הקדיש לזה מחקר מיוחד⁶³ וכאן נעמוד רק על עיקרי הדברים. כבר ראינו שהחלק הראשון של ההלל השלם – תהלים קיג–קיד – נאמר בשעת אכילת הפסח. לעיל הערנו שהחלק השני, תהלים קטו–קטז, נאמר בשעת שחיטת הפסח. אשר לתהלים קיח – מדברי המשנה "והיכן היו מנענעים בהודו לה' תחלה וסוף" (סוכה, ג:ד) למדים אנו שהוא נאמר בשעת נטילת הלולב. היות שהיה מתאים לנענע את הלולב בתחילת ההלל וסופו וקשה להבין מדוע ינענעו את הלולב באמצע ההלל, נראה ש"תחלה וסוף" של המשנה הוא לא רק ההתחלה והסוף של הפרק אלא אף ההתחלה והסוף של ההלל.⁶⁴ נמצא שבשעת נענוע הלולב אמרו פרק קיח ונענעו את הלולב בתחילתו ובסופו.

62 ביכלר, שירת המקדש ב, עמ' 129–130.

63 שם.

64 ברומה לכך מצאנו שקבעו שיש להשתחוות בתפילת העמידה באבות, תחילה וסוף, ובהודיה, תחילה וסוף. ומכאן שברכת ההודיה היא ברכת החתימה של תפילת העמידה ויש לראות את ברכת השלום כעין נספח לתפילת העמידה (השווה: ע' פליישר, "תפילת שמונה עשרה – עיונים באופיה, סדרה, תוכנה, ומגמותיה", תרכ"ץ, סב [תשנ"ג], עמ' 179–223).

התברר שהיו שלוש יחידות שונות של שירה וכל אחת נאמרה בהזדמנות מיוחדת. ממקור אחר אנו שומעים על צירוף יחידות ההלל ליחידה גדולה יותר. בברייתא שנינו:

הלל זה מי אמרו רבי יוסי אומר אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעמדו על הים וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו ונראין דבריו מדבריהן אפשר שישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה.⁶⁵ מדברי ר' יוסי אנו לומדים שכבר בימיו היה הלל של שחיטת הפסח וזה ההלל של נטילת לולב. כנראה שזהות זו נוצרה על-ידי צירוף הפרקים ביחד, כי אין זה נראה שביטלו אמירת קטו-קטז בשעת שחיטת הפסח או אמירת קיח בשעת נטילת הלולב.⁶⁶ היות שכבר נהגו באמירת קטו-קטז כליל הסדר, ייתכן שצירוף זה השפיע וגרם להוספת פרק קיח לתכנית הערב. אין אנו יודעים מתי נוצר צירוף זה. ר' יוסי עצמו הוא בן הדור הרביעי של התנאים אבל ביכלר הראה לנו שר' יוסי, שעסק בהיסטוריה והיה בקיא בענייני המקדש, מוסר הרבה פעמים עדויות על חיי המקדש.⁶⁷ גם עצם הזכרתו של שחיטת הפסח מביא אותנו לחשוב שעוד לפני החורבן צורפו יחידות אלה ביחד.

2. ההלל הגדול והכוס החמישי

ואולם בזה לא תמה פרשת ההוספות לליל הסדר. בברייתא אנחנו מוצאים שלפי ר' טרפון יש לומר הלל הגדול כליל הסדר (ב' פסחים קיח ע"א). היקפו של "הלל הגדול" אינו ברור ונחלקו בו האמוראים.⁶⁸ הצד השווה שבכולם הוא שהלל הגדול כולל פרק קל"ו בתהלים.⁶⁹ אבל אין הכרח שר' טרפון אכן התכוון לפרק זה. במקום היחיד שהלל הגדול הוזכר במשנה הוא נאמר על-ידי אנשי לוד כשירדו גשמים באמצע תעניתם ור' טרפון הורה להם

65 ב' פסחים קיז ע"א כגרסת כ"מ, כ"מ ב' ועוד – ראה בדק"ס לפסחים עמ' 366 הערה נ. גרסת הדפוס "בשעה שעלו מן הים" נוצרה, אולי, משום שראוי לומר שירה בשעה שניצלו מן הים ולא בשעת צרה, כשעמדו על הים. אך דברי ר' יוסי ואלעזר בנו מכוונים לתהלים קטו-קטז הפותח ב"לא לנו ה', לא לנו, כי אם לשמך הגדול" וזה מתאים לתפילה בשעת צרה. סוף הפרק כולל את השבח שנאמר אחרי הצלה.

66 ראה: תבואה, מועדי ישראל, עמ' 182.

67 ביכלר, הכהנים, עמ' 29–30.

68 ב' פסחים, קיח ע"א. השווה י' פסחים ה:ז, לב ע"ב ותענית ג:יא סז ע"א. הגדרה זו נמצאת בברייתא בתוספתא תענית ושולשלה בגרסאות אחדות של המשנה (ראה לקמן עמ' 327).

69 על לשונו המאוחר של פרק זה ראה: אלישע קמרון, "ללשון בית שני בספר תהלים", בית מקרא, כג (תשל"ח), עמ' 140–143.

לעשות יו"ט וקראו הלל הגדול (תענית ג:ט). בירושלמי למשנה זו הובאה מחלוקת אמוראים ביחס להיקפו – אותה מחלוקת שהובאה בפסחים – ובהמשכו:

ר' בא ור' סימון תריהון אמרין הדא דידן. רבי יהושע בן לוי אמר הדא דידן. בר קפרא אמר הדא דידן. בר קפרא כדעתיה, דתנינן תמן "מימיה של כת השלישית לא הגיעה ל'אהבתי כי ישמע ה'" מפני שעמה ממועטין". תני בר קפרא זו היא הלל הגדולה (י' תענית ג:יא, סז ע"א).

[ר' בא ור' סימון אומרים שניהם "זאת שלנו". רבי יהושע בן לוי אמר "זאת שלנו". בר קפרא אמר "זאת שלנו". בר קפרא כשיטתו, ששם שנינו "מימיה של כת השלישית לא הגיעה ל'אהבתי כי ישמע ה'" מפני שעמה ממועטין". שנה בר קפרא "זו היא הלל הגדולה".]

קשה לדעת למה רומזים האמוראים בציינם "דידן". אבל יש כאן שלשלת מעניינת. ר' סימון היה איש לוד ותלמידו של רבי יהושע בן לוי.⁷⁰ גם רבי יהושע בן לוי היה איש לוד ותלמידו של בר קפרא.⁷¹ אף בר קפרא היה איש לוד ומסר הרבה מסורות מן הדרום.⁷² לא יהיה רחוק להניח, שבאותו מעשה בתענית גשמים בלוד קראו את הפרק "אהבתי". כבר ראינו שפרק זה הוא חלק מיחידת ההלל הכוללת פרקים קטו–קטז וכנראה שנקראה בפיהם "הלל הגדולה" משום שהיתה יחידה גדולה יותר מן ההלל המצרי. אכן, פרקים אלה מתאימים לתענית שירדו בה גשמים, כי יש בהם פתיחה מתוך צרה ובסיומם – שירה על הגאולה. היות שמעשה זה היה בלוד על-ידי ר' טרפון, נצטרך לומר שגם ר' טרפון התכוון לפרקים קטו–קטז כשהזכיר "הלל הגדול". לאור זה נראה לפרש את דברי ר' טרפון בפירוש שונה מן המקובל. המשנה קבעה "רביעי אומר עליו ההלל". ר' טרפון שנה במשנתו "רביעי אומר עליו הלל הגדול" אבל התכוון לאותם פרקים שהתכוון להם התנא של משנתנו. הברייתא הביאה את דברי ר' טרפון כשינוי נוסח למשנתנו, כינוי אחר לפרקים קטו–קטז, אבל לא כשינוי להלכה.⁷³

70 זכריה פרנקל, מבוא הירושלמי, ברסלויא תר"ל, עמ' קיח. קשה לזהות את ר' בא כי היו אחדים בדור השלישי. אחד מהם מסר בשם רבי יהושע בר לוי. ראה: א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, ח"ב, ירושלים תשכ"ד, עמ' 637.

71 פרנקל, שם, עמ' צא ע"ב – צב ע"א; היימאן, שם, 636–637.

72 פרנקל, שם, עמ' עא; היימאן, שם, 288–289; ראה עליו גם אצל ליברמן, ספרי זוטא, ניו-יורק תשכ"ח, עמ' 123–125.

73 על התופעה של מחלוקת תנאים שאיננה אלא מחלוקת בניסוח ולא בהלכה כבר עמד ישראל לוי במחברתו, קטעים ממשנת אבא שאול, שהופיע בתרגום עברי של א"ז רבינוביץ בתרפ"ח. ר' דוד בונפיד כבר תמה על כך שכיצד ייתכן שהמשנה נוקטת כדבר כה פשוט

אולם האמורא רבי חנינא, מעולי בבל שבא"י, לא פירש את דברי ר' טרפון בהתאם למסורת הלודאית. לדעתו, הלל הגדול שבפי ר' טרפון הוא פרק קלו שבתהלים.⁷⁴ תלמידו של ר' חנינא, ר' יוחנן, וכן רב אחא בר יעקב, תלמיד רב הונא בבבל, סברו שיש לכלול בהלל הגדול אף פרק קלה, שהוא מקביל בענייניו ובלשונותיו לפרקים קיג-קטו:יא.⁷⁵ רבי שמואל בר נחמן הסביר, שלדעתם יש לכלול פרק זה בהלל הגדול משום שמוזכר בו במפורש עניין ירידת הגשם בפסוק "מעלה נשיאים מקצה הארץ וגו'". ואילו רבו של ר' יוחנן, רבי חנינא, הסתפק בהזכרה כללית של עניין הפרנסה שבפרק קלו "נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו".⁷⁶ המחלוקת והסברתה מלמדות, שהגדרת הלל הגדול מקורה ליד משנת תענית, הלל שנאמר בשעת ירידת הגשם. אע"פ שהיתה אף הגדרה אחרת, כמו שראינו, הגדרה זו זכתה להשפעה והיא אף חדרה לטקסטים של המשנה והתוספתא. במשפחה הירושלמית של נוסחאות המשנה – קויפמן, פרמה, הוצ' לו והמשובי"ר – נמצאת במשנת תענית הפסקא "איזו הלל הגדולה הודו לה' כי טוב" (תענית ג:ט). פסקא זו אינה מקורית ולא היתה לפני הראשונים.⁷⁷ פסקא כזאת נמצאת בתוספתא תענית (ב:17, עמ' 336) בכל הגרסאות שבידינו אבל דומה שרוב הטענות שהובאו להוכיח שהפסקא אינה מקורית במשנה מוכיחות גם שאינה מקורית בתוספתא, אלא הובאה בעקבות דברי האמוראים.⁷⁸

שיש חובה של ארכעה כוסות בלבד, כאשר ר' טרפון חלק על כך. ולפי דברינו, קושייתו מתיישבת.

74 י' תענית, ג:יד, סז ע"א. וכן דעת רב יהודה כב' פסחים, קיח ע"א לגרסת כ"מ שם.
75 בבלי, שם. ויש לציין שמזמור קלה היה השיר שנאמר בתפילת ערבית בכניסת חג הפסח, לפי מנהג ארץ-ישראל (פליישר, מנהגי תפילה א"י, עמ' 167). במנהג ארץ-ישראל שימשו שני הפרקים, קלה-קלו, כיחידה אחת שסיימה את "תפילת השיר" (קריאת פרקי שיר המעלות; פליישר, שם, עמ' 237). לפי הבבלי, כלל ר' יוחנן ב"הלל הגדול" גם את פרק קלד, המתחיל "שיר המעלות, הנה ברכו את ה' כל עבדי ה', העמדים בבית ה' כלילות". אבל בירושלמי נאמר שר' יוחנן דרש להתחיל את הלל מ"שעמדים [בבית ה']" (קלה:ב). ואפשר שבבל התחלף להם בין "שעמדים" לבין "העמדים", ומשום כך חשבו שר' יוחנן התכוון לפרק קלד. בעלי התוספות שיערו שהמחלוקת בין החכמים תלויה בחלוקת המזמורים של המסורת (ראה בתוספות לרף קיז ע"א ד"ה 'שעמדים' ובתשלו"ם יפה עיניים שנרפס ברפוס ראם של הבבלי אחרי מסכת יומא) אך אין לנו עדות שהיתה חלוקה אחרת של פרקים אלה לפי המסורת (ע' חכם [לעיל, הערה 26], עמ' ב-ג).

76 ירושלמי, שם.

77 ראה אפשטיין, מלנ"ה, עמ' 972.

78 ראה ליברמן, תוכ"פ, ח"ו, עמ' 1001. אפשטיין (שם) דן בפסקא זאת במשנה בקטע הדן בהוספות במשנה על-פי האמוראים, דהיינו, שגם לדעתו היא איננה ברייתא. וראה עוד: י' תמר, עלי תמר, סדר מועד, ב, אלון שבות תשנ"ב, עמ' שמט.

הגדרה זו הועברה בתלמוד אף לברייתא בפסחים המביאה את דברי ר' טרפון "אומרים עליו הלל הגדול" (ב' פסחים, קיח ע"א) ובכך יצרו מנהג חדש – לומר תהלים קל"ו בליל הסדר. הטעם שנתלווה להגדרה זו, שעניין חלוקת המזונות הוא שבח גדול לבורא העולם, לא היה יכול להצדיק את אמירת פרק זה בליל הסדר, ולכן פירשו שהוא נועד להסביר מדוע יחידה זו נקראת "הלל הגדול". (כמובן שבדורות מאוחרים, כאשר ההלל הרגיל כלל חמישה פרקים, לא יכלו לראות את היקפו של פרק קל"ו הכולל 26 פסוקים כנימוק לקריאתו – הגדול.)

לא מצאנו ראיה של ממש שנהגו לומר הלל הגדול בליל הסדר בתקופת האמוראים. לכאורה, אפשר ללמוד מן העובדות שנציג להלן, שאכן בראשית תקופת האמוראים אמרו הלל הגדול בליל הסדר. בפירוש "ברכת השיר", הנאמרת בליל הסדר כחתימת ההלל (מ' פסחים י:ז), נחלקו רב יהודה ורבי יוחנן. רב יהודה סובר שברכת השיר היא "יהללך", הברכה המקובלת היום אחרי הלל השלם, ולדעת רבי יוחנן היא "נשמת" (ב' שם, קיח ע"א). כאשר בירכו על הגשמים, ר' יוחנן היה מסיים כך: "אילו פינו מלא שירה כים וכו' אין אנו מספיקים להודות לך..." (ב' ברכות, נט ע"ב) וביטויים אלה מצויים ב"נשמת". היות שכבר מצאנו שלדעת ר' יוחנן תהלים קלה–קלו נאמר בעת ירידת הגשמים, חשב ואב יעבץ לקשור את ברכת נשמת עם הלל הגדול כמו שברכת יהללך קשורה להלל המצרי.⁷⁹ לפי זה, יכולנו להתקדם ולומר, שזו המחלוקת בין רב יהודה ורבי יוחנן. לדעת הראשון, הלל השלם הוא האחרון בליל הסדר וחותרים בברכתו הרגילה – יהללך, ואילו לדעת רבי יוחנן, מסיימים בהלל הגדול וחותרים בברכתו – נשמת.⁸⁰ אולם, ייחנן כבר הראה שמטבעות לשון עברו מתפילה לתפילה ואין ללמוד משיווי הלשונות על שיווי התפילות⁸¹ ועל כן אין להוכיח, כי היה קשר בין נשמת להלל הגדול בתקופה זו. אפשר שנשמת לא היתה אז אלא נוסח אחר של ברכת ההלל ועדיין לא חל בהן בידול.

79 יעבץ, מקור הברכות, עמ' 66–67.

80 ראה לקמן, הערה 139.

81 היינמן, התפילה, עמ' 42–43, יש להוסיף, שמטבעות לשון מנשמת שימשו לכר קפרא כמודים דרכנן (ירושלמי, ברכות א:ח, ג ע"ד). גם אלכוגן (תולדות התפילה, עמ' 86–87) רצה להוכיח את קדמותה של נשמת על-ידי ציטטות של מטבעות לשון, ומאיר בר-אילן הצביע על זיקתה לספרות ההיכלות ("מקורות ומקבילות לנשמת כל חי", סתרי תפילה, עמ' 48–108). על תפילת נשמת ראה עוד אצל גולדשמידט, תשכ"ט, עמ' 64–68 ועמ' 107–108; הנ"ל, מחזור לימים הנוראים לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, ירושלים תש"ל, עמ' כ"ב הע' 23. לספרות נוספת ראה: תבורי, רשימת מאמרים, עמ' 100–101.

במשך הדורות, הלל הגדול חדר לליל הסדר, ברוב המקומות על-פי הגדרת רב יהודה, תהלים קל"ו, ובמקצת מקומות התחילו בפרק קל"ה, כהגדרת ר' יוחנן.⁸² והיות שהוספה זו קשורה בעניין הכוס החמישי, נצטרך להבהיר את שתי השאלות האלה ביחד. כל החומר הנוגע לשאלת הכוס החמישי נאסף כבר על-ידי הרב מ"מ כשר בקונטרס גדול "כוס חמישי".⁸³ קשה לומר ששייר אחריו דבר, אבל נשתדל ללבן את הדברים מתוך עמידה על השתלשלות העניינים.

אין שום ראיה מן הסוגיה התלמודית שהיה נהוג בתקופת האמוראים לשתות כוס חמישי בליל הסדר.⁸⁴ יש עדויות טקסטואליות על גרסאות "ת"ר חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי ר"ט"⁸⁵ אבל בהתאם להשערותנו שר' טרפון התכוון להלל שלנו, גרסא זו לא היתה אפשרית בשלבים הראשונים של התהוות הסוגיה. אשר לעדויות על הגרסא, כשם שיש עדויות של כ"י תלמודיים וציטטות של ראשונים בעד הגרסא – כך יש עדויות כנגדה.

לגרסא זו הביאו עוד מקבילה בדברי חז"ל. באורחות חיים נמצא: "והראב"ד ז"ל כתב גרסין בירושלמי ד' כוסות הללו כנגד ד' גאולות שנאמרו במצרים והוצאתי וכו' ור' טרפון היה מביא כוס חמישי כנגד והבאתי".⁸⁶ הראב"ד הוא המקור היחיד לגרסא זו בירושלמי ומסופקני אם אכן יש כאן ציטט מן הירושלמי. דומה שהראב"ד ציטט מן הירושלמי דק

82 ראה לקמן, ליד הערה 158.

83 נרפס בתוך הגדת פסח ארץ ישראלית, ניו-יורק תש"י ושנית בתוך: הגדה שלמה, עמ' קסא-קעח. מראי המקומות יינתנו לפי ההוצאה האחרונה. על הכוס החמישי כמקור לכושר של אליהו ראה: אברהם האפפער, "יסודו ומקורו של כוס אליהו", הצופה לחכמת ישראל, י"א (תרפ"ס), 211–213; א' אפטוביצר, "למנהגי ליל הסדר", הארץ, יב ניסן ת"ש: 171–161 (1927), *Bergman, MGWJ*, 71; אבידע, כוסו של אליהו – נפתולי מנהג בהתקדמותו, ירושלים תשי"ח; י' רוזנטל, מקורות ומחקרים, עמ' 645–651. טרכטנברג (שם, עמ' 118) חושב שמקורו בחשש מפני זוגות.

84 נציין כאן שני פיוטים למעריב של ליל פסח שנמצאו כגניזה המדברים על ארבעה כוסות בלבד. באחד מצאנו: "הוא הלילה, קדושים בארבעה כוסות נהנים" (ע' פליישר, "לסדרי התפילה בבית הכנסת של בני ארץ-ישראל בפוסטאט בראשית המאה השלוש עשרה", אסופות, ז [תשנ"ג], עמ' רכט); ובשני: "בארבע כוסות ליל הפסח ההדורים... והכוסות הללו מארבע מיני גאולה, ממדרש והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי אתכם לי סגולה" (TS H 12/11(a), ה ע"א; פקסימיליה אצל פליישר, מנהגי תפילה א"י, אחרי עמ' 330).

85 כשר (שם, עמ' קסא) מביא חמישה כתבי-יד של התלמוד ועדויות של ראשונים. גרסא דומה שהוא אינו מבחין כראוי בין ראשונים המעידים על גרסא בתלמוד לבין אלה המעידים על נוהג בלבד. ראה לדוגמא: סידור רס"ג, עמ' קמח.

86 אורחות חיים, הלכות ליל הפסח ס"ק יג, ירושלים תשט"ז, עמ' קעה.

ארבע גאולות שנאמרו במצרים, וצירף את הרעיון הזה לשיטת ר' טרפון על הכוס החמישי שהיתה לפניו בגרסת התלמוד הבבלי, כפי שהיתה לפני ראשונים אחרים, וכתב שהכוס החמישי הוא כנגד "והבאתי".⁸⁷ ציטטה זו של הראב"ד היא מתוך כלי שני, ומתוך השגות הראב"ד על הרי"ף – "והחמישי סמכוהו בהגדה כנגד והבאתי"⁸⁸ – משמע שהוא הכיר רעיון זה מתוך איזה מדרש אגדה ולא מתוך הירושלמי.⁸⁹

הזמן הקדום ביותר שיש לנו עליו עדות שנהגו לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול הוא מאמצע המאה התשיעית לסה"נ. בסדר רב עמרם גאון (עמ' ככג) אנחנו מוצאים, שהגאונים רב כהן צדק ושר שלום סברו שאמנם חובה היא לשתות ארבע כוסות אך מי שרוצה לשתות כוס חמישי הרשות בידו, ויאמר עליו הלל הגדול. לדעה זו, השותה ארבע כוסות בלבד, חותם את ההלל ביהללך ובזה סיים. הרוצה לשתות כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול, כפי שהוגדר על-ידי ר' יהודה – תהלים קל"ה – וחותם שוב ביהללך. שיטה כזו לא יכלה להתקיים זמן רב משום כפילות בברכות זהות – דבר הנוגד את נטיית כל בעלי ההלכה למעט בברכות. יכלו להיות שני פתרונות: (א) ביטול ברכה אחת; (ב) מציאת ברכה אחרת לאחת מיחידות ההלל. הפתרון הראשון מצוי כבר בסידור רב סעדיה גאון. רב סעדיה כתב בסידורו (עמ' קמח-קמט) שמי שרוצה לשתות כוס חמישי ישמיט "יהללך" אחרי סיום הלל המצרי, ועל הכוס החמישי, אחרי הלל הגדול, יחתום ביהללך.

על פתרון שני אנחנו לומדים מתוך השאלה הבאה שנשאלה, כנראה, על-ידי אנשי קירואן.⁹⁰

ונשאל מרב האיי אשכחנן למרנא סעדיה דאמ' ומי שרוצה לשתות כוס ה' ולומר עליו ההלל הגדול מניח יהללך ואומרו לאחריו ואסור לו אח"כ לאכול ולשתות אלא מים לצמאו כך נהגו מימי אבותינו והם הכי אשכחנן בהלכות

87 אין זה סביר לומר שהראב"ד התכוון לספר הירושלמי שעליו העיר אפטוביצר (Unechte Jerusalmizitate", *MGWJ*, 55 (1911), 419 ff.) כי ספק אם ראשוני ספרד השתמשו בספר זה. ראה: גינצבורג, פר"ח, א, מבוא עמ' כח-כט; זוסמן, שרידי ירושלמי.

88 השגות הראב"ד על הרי"ף, סוף ערבי פסחים, ברפוס ש"ס וילנה, דף כו ע"ב.

89 השווה ליכרמן, יכ"פ, עמ' 518. דוגמא זו מלמדת שוב שבציטטות שאובות מכלי שני קשה, לפעמים, לעמוד על גבול הציטט. ראה אפטוביצר, שם, עמ' 424. על שימוש הראב"ד במונח "הגדה" ראה: I. Twersky, *Rabad of Posquieres*, 214-215.

90 ביכלר, הכתובה, עמ' 69-71; ב"מ לוין, "תולדות רש"ג" (יפו תרע"ז), מתקופת הגאונים, תל-אביב תשל"א, עמ' 18 הע' 3.

גדולות⁹¹ ועכשיו אתו תלמידים לקמן אמרו כי על כל כוס וכוס צריך ברכה לאחריו כמו שצריך לפניו ואומר יהללך אחר הלל וחותמין האל המלך המהולל בתשבחות ונסבין כוס ה' ואומ' עליו הלל הגדול עד סופיה דמזמורא וחותמין בנשמת כל חי ברוך הבוחר בשירה וזמרה חי העולמים ושותה.⁹² טענת התלמידים, שכל כוס שצריך ברכה לפניו צריך ברכה לאחריו, שימשה נושא לדיונים רבים. הקושי העיקרי הוא שקשה להבין כיצד כלל זה, שלפי ניסוחו מתייחס לברכות הנהנין,⁹³ קשור לעניין יהללך על הכוס הרביעי. הבית יוסף פירש ש"לאחריו" ו"לפניו" מתייחסים לסעודה וטענתם היתה: כשם שלכל כוס שלפני הסעודה יש ברכה, ברכת הקידוש וברכת גאל ישראל, כך לכל כוס שאחרי הסעודה צריכה להיות ברכה ולכן צריך לברך יהללך על ההלל של הכוס הרביעי. לפי פירוש זה, טענתם הגיונית אך אין הסבר זה מתאים ללשון הטענה.⁹⁴

פרשנים אחרים פירשו שהכלל של התלמידים "כל הטעון ברכה לפניו טעון ברכה לאחריו" מתייחס אמנם לברכת הנהנין אך הוא משמש ביסוס לטענתם בדבר יהללך – היות שהכוס הרביעי צריך ברכת "על הגפן" אחריו, הרי בברכה זו סילק המברך את עצמו מן הכוס הרביעי ואי אפשר לראות ברכת יהללך שעל הכוס החמישי כברכה אחרונה להלל שעל הכוס הרביעי. על כן, הם טוענים, צריך לברך יהללך על הכוס הרביעי.⁹⁵

ברם, פרשנים אלה נכשלו בטקסט מקוצר. מסוף דברי רב האי כפי שהובאו ברי"ץ גיאת: "ולא חזי לנא נמי מאן (דמצריך) [דמברין] על הגפן אלא בתר כולהו כסי דכיון דחד מושב ניהו וליכא נמלך למיקם בברכה לסוף

91 בהלכות גדולות שלפנינו אין שום רמז לכוס החמישי ואף משתמע ממנו שאסור לשתות אותו. וז"ל: ואסור למיכל שום מידי בתר מצה ולא למשתי בר מן כסא דברכתא וכסא דהלילא ואי בעי למישתי מיא שתי (ד"ו ל ע"ג). ונמצא כבר בהלכות פסוקות מהדורת ששון עמ' יד-טו). אבל בהלכות גדולות כאספמיה נוספה כאן תשובת כהן צדק הפותחת: "ואם רצה לשתות כוס אחר ארבע כוסות או חזו כוס חמישי..." (ה"ג מהדורת הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב, עמ' 295). ייתכן גם שהתכוונו לומר רק שהאסור לשתות אחרי הסדר נמצא בהלכות גדולות.

92 רי"צ גיאת, שערי שמחה, עמ' ק-קא. הובא באוה"ג לפסחים, חלק התשובות, עמ' 127.

93 השווה בבלי נדה, נא ע"ב.

94 ב"י לטור או"ח סי' תפא. הב"י פירש אף פירוש אחר, יותר דחוק. הפירוש האחר מבוסס על טעות מעתיק בספרי הטור. הטור כתב "ושותה כוס ד' ומוזג כוס ה' ואומרים עליו הלל הגדול". אבל בספרים שלפני הב"י, וכן בדפוסים שלנו, הושמטו המלים "כוס ד' ומוזג" וגרמו לאי-הבנה.

95 כך פירש הרמ"א בדרכי משה, שם, וראה בב"ח שפירש בשם המהרש"ל שהכלל מתייחס לברכת הנהנין אך הנימוק המשתמע ממנו הוא שכל הכוסות צריכים להיות בסגנון אחד – ברכת המצווה ובפה"ג לפניהם, ו"על הגפן" אחריהם.

כלן סגיא ולא דמיא לברכה ראשונה⁹⁶ נולא נראה לנו מי שמברך "על הגפן" אלא אחרי כל הכוסות, שכיוון שהכול נעשה במושב אחד, ואין כאן הפסקה בשתייה, די לו בברכה אחרי כולן, ואין זה דומה לברכה הראשונה שלפני הכוס. – י"ת] – למדים אנו שהכלל אינו קשור כלל וכלל לטענת התלמידים בעניין ברכת השיר, ולפי זה נמצא שלא הביאו שום ראיה לדבריהם. היות שאף הכלל עומד בניגוד למשנה מפורשת "ויש טעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו" (נדה ו:י), והתלמידים לא ניסו לפרש את הכלל שבמשנה כדי שיתאים לדעתם, נראה שלא סמכו על תלמודם אלא על מנהגם. כנראה שמנהג זה היה שגור במקום מוצאם, ויש מקום לשער שזה היה צפון אפריקה.⁹⁷ נזכור שגם רב סעדיה גאון שבא ממצרים מזכיר את מנהג הכוס החמישי – אם כי אין לדעת תמיד איזה מנהג משתקף מתוך סידור רב סעדיה גאון.⁹⁸

יש לנו עדות מפורשת, שמנהג זה של כוס חמישי לא נהג בפומבדיתא בימי הגאונים. באותה תשובה שכבר הבאנו, כתב רב האי: "אנו לא נהגנו בכוס חמישי כל עיקר". כשר נשא ונתן באריכות בדברי רב האי, ובייחוד בבירור הגרסה הנכונה של דבריו "ומנהג שלכם יפה הוא" כדי להראות שרב האי אינו אוסר את שתיית הכוס החמישי אלא שאינו רואה אותו כחובה.⁹⁹ אלא לעצם ענייננו אין לזה חשיבות. דבריו הברורים של רב האי מלמדים, שאכן יש כאן חילוף מנהגים בין פומבדיתא למקום השואלים.

מנהג זה התפשט בתפוצות העולם אולם בדיקת תפוצתו דורשת זהירות. כבר הגאונים הראשונים שהביאו את מנהג הכוס החמישי מציינים אותו כרשות, ובמקרים כאלה צריך להבחין בין שאלת הפסק העיוני ושאלת הנוהג המעשי. מדברי השואלים את רב האי ברור שהם נהגו למעשה לשתות כוס חמישי, וכן נהגו התלמידים שבאו ממקום אחר. הכוס החמישי נזכר בכל

96 ר"צ גיאת שם, עמ' קא; אוה"ג, שם, עמ' 128.

97 ראה ביכלר ולווין שם. הביטוי "תלמידים אתו לקמן" מזכיר לנו את הביטוי הדומה המופיע באגרת פרקוי בן בכוי "שמענו שבאו אצלכם תלמידים מן ישיבה" ואנחנו יודעים היום שמכתבו זה נשלח לצפון אפריקה (ראה: ש' שפיגל, "לפרשת הפולמוס של פירקוי בן באבוי", ספר היוכל לכבוד צבי וולפסון, ירושלים תשכ"ה, עמ' רעב-רעג).

98 ראה במבוא לסידור רס"ג, עמ' 24.

99 כשר, שם, עמ' קסד-קסו. תשובת כהן צדק בעניין הכוס החמישי (לעיל הערה 91) היא, כנראה, לכהן צדק בר אבומאי, גאון סורא, ולא לכהן צדק בר רב יוסף, גאון פומבדיתא. כי הראשון כתב חיבור מיוחד לסדר ליל הפסח והאחרון לא השאיר אחריו תשובות ככלל. ראה: מ' מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד, כרך ב, תל-אביב 1960, עמ' 609-611; וייס, דור דור ודורשיו, ח"ד, עמ' 100-101; מילר, מפתח לתשובות הגאונים, עמ' 82 ועמ' 84 ס"ק כו.

הגדות תימן העתיקות.¹⁰⁰ משמעות מיוחדת ניתנה לכוס זה בכ"י תימני של ההגדה של פסח שפרסם גרינבערג:

כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול... והוא כנגד הדעה שבאדם, שמשיג בה ידיעת השם, וכוס זה רשות כלומר אם רצה האדם להשיג הברואים הנמצאים מאמתתו הרשות בידו. ותקנו אותו בסוף מפני שאין אומר אותו אלא בכוס מליאה ונפש שמחה והוא דרך רמז כמו שאמרו אין ראוי להטייל (!) בפרדס אלא מי שמלא כריסו לחם ובשר והמשכילים יבינו.¹⁰¹

גם הרב קאפח העיד שעוד בדורות אחרונים היו שנהגו לומר הלל הגדול על כוס חמישי.¹⁰² ייתכן שמנהג זה בא לתימן על-ידי רב סעדיה גאון¹⁰³ או על-ידי הרמב"ם.

גם מרומא יש לנו עדות מאוחרת שנהגו לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול. הסדר הרגיל במחזור רומא מסתיים בהלל המצרי ויהללוך, אך מי שרוצה להוסיף כוס חמישי אומר עליו הלל הגדול וחותם בנשמת.¹⁰⁴ ר' יוחנן טרויש, בפירושו שנכתב בגליון מחזור רומא, מציין, שכמנהג זה כתב רי"צ גיאת. אבל נכון יותר הוא, שזה מנהג התלמידים שהוזכרו בשאלה לרב האי שהביא הרי"צ גיאת. רי"צ גיאת אינו יכול להיות מקור המנהג, כי בתשובה שהוא הביא, דחה רב האי את המנהג. עובדה זו, שאי-אפשר להצביע על מסורת ספרותית למנהג, וכן העובדה שמנהג זה נכתב בהגדה ולא בספר הלכתי-עיוני, מביאות אותנו לחשוב שנהגו למעשה בכוס חמישי לקדמות המנהג ברומא אפשר לציין רק, שר' מנחם בר' שלמה, במאה הי"ב, הזכיר את אמירת הלל הגדול על הכוס החמישי כעניין של רשות אך אין אנו יכולים לדעת כיצד נהגו אז למעשה.¹⁰⁵

מנהג אמירת ההלל הגדול על הכוס החמישי הוכר אף בצרפת ובאשכנז.

100 גברא, הש"פ, עמ' 139.

101 סדר הגדה כמנהג תימן עם פירוש ערכי, י"ל ע"י זאב חנוך גרינבערג, לייפציג, 1896, עמ' 11; פירוש ר' יחיא כשירי להגדה של פסח, בתוך: אגדתא דפסחא (מהר" קאפח), עמ' טז.

102 קאפח, הליכות תימן, עמ' 22-23. אולם השווה מבואו של הרב יוסף צובירי לאגדתא דפסחא, הוצ' אהרן חסיד, ירושלים תשכ"ז, ובפירוש "עץ חיים" שם, "אגדתא דפסחא" בהוצ' הרב קאפח, ירושלים תשי"ט, עמ' קכג-קכד ומה שכתב עליו הרב קאפח שם, עמ' 10-11.

103 ראה בסידור רס"ג, במבוא, עמ' 28-29 על השפעת רס"ג על תימן.

104 מחזור רומא, שונצין רפ"א; מחזור דבני רומא, דפוס בולוניה, שנת ש' לפ"ק (1540). השווה גם רמ"ע מפאנו, אלפסי זוטא, ירושלים תשל"ב, עמ' קמ"ח שציטט: ת"ר חמישי אומר עליו הלל הגדול.

105 מדרש שכל טוב, ב, 133.

עדות על קיומו של המנהג מצויה בפיוטו של ר' בנימן (בן שמואל) פייטן אשר כתב, בפיוטו "אז כגולגל":

מה טעם כוסות ארבע שיעורים / זכר לארבע גליות בני ציון היקרים
מה טעם על כוס חמישי הלל גדול גומרים / זכר לכוס ישועות אשא וארים.¹⁰⁶

עדותו של פייטן זו בעייתית כי יש ויכוח על מקומו. ע' פליישר מיחסו לצרפת, ומסורת שבסוף כ"י מינכן של הבבלי קובעת שפייטן זה היה אחיו של ר' יוסף טוב עלם, פייטן צרפתי בן המאה הי"א. אך ר' יוסף טוב עלם עצמו כתב, בפיוטו לשבת הגדול המתחיל "אל אלקי הרוחות":

וברביעי הלל מצרי לתנו, כל יטעום כלום באישונו קימעא לשתות מים יכנס,
אם חולה הוא או איסטנס ובעי למשתא חמרא משום אנס, לומר בחמישי הלל הגדול ישתנס.¹⁰⁷

הוא אמנם מכיר את המנהג אבל הוא מגביל אותו לחולה ולאיסטנס, דהיינו – הוא מקבל את ההלכה מבחינה עקרונית ודוחה אותה למעשה.

חכמי צרפת, אף שהכירו את דברי הגאונים על מנהג הכוס החמישי, הלכו בעקבות ר' יוסף טוב עלם. בקטע שיוחס לרבנו שמעיה, תלמיד רש"י, נמצא: "... אין נכון להוסיף ביין שלא יהא נראה כמוסיף על הארבעה והם התירו לחולה ואסתנס להוסיף כוס חמישי אם לא יכול להתאפק מלשתות עד גמר ההלל ובעלילה – שציוו עליו לומר הלל הגדול, אבל טפי מהאי לאו כל כמיניה למזוג אפתורא".¹⁰⁸

בספרי דבי רש"י הובא עניין הכוס החמישי אבל הוא יוחד ל"חולה שצריך לשתות"¹⁰⁹ וההיתר לאיסתנס נפל בצד. הראב"ה ציטט את דברי סדר רב עמרם גאון אף הוסיף להם – או שכבר לפניו היה כך – "שצמא או שיש שם זקן או חולה". אך הגדיל לעשות מכולם הרשב"ם שציין, שהגרסא הנכונה בתלמוד היא "רביעי אומר עליו הלל הגדול" ואמר שאסור להוסיף על

106 פליישר, אזהרות לר' בנימן, עמ' 31.

107 נרפס בסידור אוצר התפילות ח"ב, וילנה תרע"ה (ד"צ ירושלים תש"ך), עמ' 248. טעם האיסור לשתות אחרי ארבעה כוסות אינו מבורר והראשונים נחלקו אם יש איסור כזה כלל (ראה: הררי, עמ' תקכב-תקכד, הערה נא).

108 נרפס בסוף דק"ס למס' פסחים, על קטע זה ראה: אפשטיין, ר' שמעיה, עמ' רעד, הע' 17.

109 מחזור ויטרי, מהדורת הורוביץ, נירנבערג תרפ"ג, עמ' 286; ספר הפרדס, מהדורת עהרענרייך, בודפעשט, תרפ"ד, עמ' נד; סדר רש"י, מהדורת באבער, לכוב תרס"ה, ס' מו. וכן כתב ר' שמעון פליישר בפירושו לפיוט "א-ל אלקי הרוחות" שנמצא באור זרוע (ח"ב, ויטאמיר תרכ"ב, דף ס' ע"ג): "דכוס חמישי לא תקנו חכמים אך לחולה".

הכוסות. חומרא זו לא נתחדשה על-ידי הרשב"ם. בספרי דבי רש"י מסופר על "מעשה ברבי" ששכח לאכול אפיקומן ונזכר אחרי ברכת המזון. לא נראתה לו אפשרות של אכילת מצה נוספת אחרי ברכת המזון, כי אז היה מתחייב שוב בברכת המזון על הכוס. הוא חשש שבמקרה כזה ייחשב כמוסיף על הכוסות. חשש זה היה כה גדול בעיניו עד שהחליט לסמוך על המצה שאכל בתוך הסעודה לקיום חובת האפיקומן, כדי שלא יצטרך לשתות כוס נוסף.¹¹⁰ במחזור ויטרי נאמר, שמעשה זה היה ברבנו שלמה אבל בשבלי הלקט (עמ' 200) נמצא שרבנו שלמה כתב את המעשה הזה. ברם, ייתכן שיש כאן טעות בפיענוח ראשי התיבות והכוונה היתה לרבנו שמעיה, שכתב הלכות פסח – אע"פ שמעשה זה אינו נמצא בהלכות פסח של רבנו שמעיה שבידינו. במרדכי ובאור זרוע נאמר, שהמעשה היה ברבי קלונימוס הזקן, זקנו של רבי יהודה החסיד.¹¹¹ הוא נפטר כ-30 שנה לפני הרשב"ם ומסתבר, אם כן, שההתנגדות להוספה על הכוסות אצל האשכנזים קדמה לרשב"ם.

חכמי צרפת התנגדו לכוס החמישי אבל לא היתה להם סיבה של ממש להתנגד לאמירת הלל הגדול. משום כך, נתקבל המנהג בצרפת – אשכנז לומר הלל הגדול – על הכוס הרביעי. מנהג זה השתרש עד כדי כך, שכאשר ציטט הראב"ה את סדר רב עמרם גאון המתיר לשתות כוס חמישי אם יאמר עליו הלל הגדול, הרי שהראב"ה ראה בזה לא תוספת של הלל הגדול לליל הסדר כדי לאפשר שתיית כוס חמישי, אלא העברת הלל הגדול מן הכוס הרביעי לכוס החמישי.¹¹²

ישנה עדות מסוימת שנהגו באשכנז לברך על כוס חמישי. חיבור אנונימי ממוצא גרמני מעיד "ועתה נהגו רוב העולם שמברכין על כוס חמישי".¹¹³ למרות לשונו המקיפה, נשאר מנהגו בודד ורובא דרובא של אשכנז וצרפת לא נהגו לשתות כוס חמישי. וכן משמע מדברי הרוקח הקובע שיש לומר את ההלל הגדול אחרי ברכת יהללך, ואותו חותמים ב"נשמת", אך "יש אומרים" ששותים את הכוס הרביעי אחרי ברכת יהללך ומוזגים כוס חמישי

110 מחזור, עמ' 288; סדור רש"י, עמ' 64; הפרדס, עמ' נד-נה.

111 מרדכי, סוף "הא לך סדר הפסח בקצרה". או"ז, סי' רלב, עמ' נה ע"ב. ראה גם באור זרוע, הלכות ראש השנה, סי' רעה, דף סג ע"ב-ע"ג.

112 ראב"ה, ב, 169-170.

113 ספר אסופות, הוצ' גסטר, עמ' 224. חיבור זה נרפס על-פי כ"י מונטיפיורי 115 ומכ"י זה פרסם דו"באס הלכות שחיטה וטריפות בשם "ספר האסופות" (לונדון תרנ"ן: ד"צ ירושלים תשל"א). על מוצאו הגרמני ראה: כ"ז בנדיקט, "מבוא לספר בעלי אסופות", סיני, כט, עמ' קצא-רח; שם, לג, עמ' סב-עד.

להלל הגדול ולברכתו, נשמת. ולפי "יש אומרים" זה, אמרו פיוטים נוספים, כגון "אז רוב נסים" ו"אומץ גבורותיך", לפני ששתו את הכוס החמישי. אך גם ה"יש אומרים" הבחינו בייחודו של הכוס החמישי ושתו אותו בלי הסיבה.¹¹⁴

נראה שגם במנהג הספרדי הקדום שתו כוס חמישי ואמרו עליו הלל הגדול. הרי"ף מזכיר את הברייתא בגרסתו "ת"ר חמישי אומר עליו הלל הגדול דברי ר"ט" והוסיף, שמנהג העולם כרב יהודה בהגדרת הלל הגדול (פסחים ס"ו תשצ"ד) – דבר שאין לו משמעות אלא אם העולם נהג לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול. הרי"ף אינו מזכיר שזה עניין של רשות אף-על-פי שוודאי לא חלק על התלמוד המדבר תמיד רק על ארבע כוסות כחובה. כבר הזכרנו שגם הרמב"ם פסק שיש לומר הלל הגדול על הכוס החמישי ואף-על-פי שהזכיר שאינה חובה כשאר כל הכוסות, לא ציין שהיא רשות. אולם, הרמב"ם עצמו, לפי עדות בנו, נהג לומר הלל הגדול על הכוס הרביעי, ולא לשתות כוס חמישי כלל – כדי לא להוסיף על ארבעת הכוסות.¹¹⁵

בפסקו של הרי"ף יש שלוש הנחות כשכל אחת עומדת על קודמתה. א) אסור לשתות אחרי ארבעת הכוסות; ב) אם הוא רוצה לשתות מותר לו לשתות כוס חמישי אם יאמר עליו הלל הגדול; ג) נהוג, ואולי אף רצוי, לשתות כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול. החכם הפרובנסלי, רבנו זרחיה הלוי, חלק על הנחתו הראשונה של הרי"ף וטען, שמותר לאדם לשתות כאוות נפשו אחרי גמר הסדר.¹¹⁶ העלאת שיטה זו על-ידי בעל המאור זיכתה אותנו בתגובת הראב"ד שקבע שמצווה לעשות כדברי ר' טרפון.¹¹⁷ וכן כתב הר"ן, כ-200 שנה אחרי-כן, שמצווה מן המובחר לעשות כדברי ר' טרפון.¹¹⁸ לא מצאנו מי שקדם לבעל המאור בהיתר העקרוני לשתות אחרי ארבעת הכוסות, אבל כמה שנים אחרי זה אנו מוצאים רעיון זה אצל חכמי צרפת. שמעון מפלייש תמה על שיטת ר' יוסף טוב עלם שאין לשתות אחרי ארבעת הכוסות¹¹⁹ ור' יחיאל מפריש התיר זאת בפירוש בתנאי שישתה אחרי שקם מן השולחן כדי שלא יהא נראה כמוסיף על הכוסות – אלא שטוב

114 רוקח, הלכות פסח, רפג, ירושלים תש"ך, עמ' קנה.

115 מסעיד חי רקח, מעשה רקח על הרמב"ם, הלכות חמץ ומצה, ח"י.

116 בעל ה"תירוצי" לפרק ערכי פסחים, דפוס וילנא, כו ע"ב (ראה לעיל, הערה 107).

117 השגות ה"ח"ב"ד לספר המאור, פסחים, שם.

118 פירוש להלכות הרי"ף, דפוס וילנא, כו ע"ב.

119 אור זרוע, ח"א, ס' עד.

להחמיר.¹²⁰ נראה שההיתר העקרוני כבר לא השפיע על דפוסי הסדר והמשיכו לשתות במסגרתו רק ארבעה כוסות ולומר הלל הגדול על הרביעי. שיטת בני ספרד שכוס חמישי עם הלל הגדול הוא עניין של רשות, מחייבת אותנו לומר, שהיו שלא שתו כוס חמישי ולא אמרו הלל הגדול. עדות לכך אנו מוצאים בהגדות שבכ"י, כגון הגדת הזהב והגדת ריילנדס, שמוצא ציוריהן מספרד במאה הי"ד, ובהן אין כוס חמישי ולא הלל הגדול. המצב דומה בהגדת קויפמן, שציוריה מאותה תקופה אך נחלקו אם נעשו בספרד או בדרום איטליה, וכן המצב בהגדה הסינית הקדומה. סופרי הגדות אלה לא טרחו להוסיף את הלל הגדול ו/או הוראות בדבר הכוס החמישי של רשות, וזה מוכיח שהוא היה נדיר אצלם או שמזמין ההגדה לא נהג בכוס חמישי.

עדות מעניינת מצויה בהגדת סראייבו. בהגדה זאת אנו מוצאים, אחרי ברכת המזון, הוראות מקיפות בדבר המשך הסדר עד סיומו. תופעה זו מצויה בהגדות שבכתב-יד. הסופרים הניחו, שאין צורך להעתיק את ההלל שנאמר אחרי ברכת המזון, היות שהוא מצוי גם בסידורים והוא מוכר היטב. משום כך, הם הסתפקו בכתיבת הוראות מפורטות להמשך הסדר ולא העתיקו את הטקסט עצמו. ברם, בהגדה זאת השלימו אחר-כך את טקסט ההגדה ממקור אחר ומתוך הצילום אי אפשר לדעת אם יש כאן מעשה סופר או מעשה כורך. בהוראות שלאחר ברכת המזון נאמר, שאומרים "לא לנו" עד "מלך מהולל בתושבחות" על כוס רביעי, ואם הוא צמא – מוסיף הלל הגדול על כוס חמישי. בטקסט שלאחר ההוראות בא הלל המצרי בלבד ואחרי חתימתו – באים שני פיוטים. אחרי הפיוטים נוסף הלל הגדול על הכוס החמישי כתוספת רשות. ב' רות חושב שהכנסת הפיוטים בין הלל המצרי להלל הגדול הוא טעות של הכורך,¹²¹ אבל אי-אפשר לעמוד על דבר זה אלא בפירוק הכריכה. אפשר שדבר זה משקף את המנהג הרווח. נהגו להמשיך בפיוטים אחרי ההגדה אבל לא נהגו כולם להוסיף את הכוס החמישי. צמידותו של הלל הגדול לכוס החמישי גרמה לכך, שאם לא שתו כוס חמישי נמנעו מלומר הלל הגדול – אף-על-פי שאמרו פיוטים אחרים. מאידך, באשכנז לא

120 הגהות מיימוניות להלכות חמץ ומצה, ח:א, ס"ק מ. רבנו יונה קיים את ההלכה הקודמת מטעם חדש והוא שאין אדם גומר את סדר הערב, שהרי חייב הוא לעסוק בהלכות פסח כל הלילה וממילא נאסר עליו לשתות עוד (כ"י ששון 1050, דבריו הובאו גם בטור, בסוף סי' תפ"א).

121 מבוא להגדת סראייבו, עמ' 8.

הרגישו בקשר בין הכוס החמישי להלל הגדול ובהגדת דרמשטדט אנו מוצאים הלל הגדול אחרי הכוס הרביעי – ללא כוס וללא ברכה. בעיני הסופר לא היה הלל הגדול אלא אחד הפיוטים שאפשר להוסיף לאחר ליל הסדר.

בסופו של דבר נתקבלה ההלכה האשכנזית שאין לשתות כוס חמישי ור' יוסף קארו לא הזכיר את הכוס החמישי בשולחן הערוך. אך הרמ"א הסתמך על המסורת האשכנזית ופסק ש"מי שהוא איסטניס או תאב הרבה לשתות, יכול לשתות כוס חמישי ויאמר עליו הלל הגדול" (שו"ע או"ח תפא:ב). אך הספרדים קיבלו מן האשכנזים את הלל הגדול והיום נוהגים כל קהילות ישראל לשתות רק ארבעה כוסות ולומר הלל הגדול על הכוס הרביעי. א' וורטהיים העיד שר' מנדל מקוצק הנהיג בין חסידיו לשתות כוס חמישי והדבר נעשה לחוק קבוע לדורות בין חסידי קוצק, איזביצא וראדזין.¹²² אך אברהם רובנישטיין¹²³ העיר שדברים אלה הם בבחינת חידוש מפתיע וצריך להביא ראיה לכך. בימינו ניסה הרב כשר להחזיר עטרה ליושנה ולהחיות את הנוהג של שתיית כוס חמישי,¹²⁴ אך קשה לדעת מה מידת הצלחתו.

ואולם, בזה לא נסתיימה פרשת ההוספות לליל הסדר. בשולחן הערוך נקבע ש"חייב אדם לעסוק בהלכות הפסח וביציאת מצרים ולספר בנסים ובנפלאות שעשה הקב"ה לאבותינו עד שתחטפנו שינה" (אורח חיים תפא:ב). יש כאן המשך של המסורת על חכמי לוד ובני ברק שעסקו בסיפור יציאת מצרים כל הלילה.¹²⁵ ר' חיים ויטאל העיד שראה "אנשי מעשה נוהגים לעסוק בתורה כל ליל פסח עד הבוקר".¹²⁶ במיוחד יש לציין את אמירת שלושת הפיוטים, "אז רוב נסים", "אומץ גבורותיך", ו"אדיר במלוכה", שהפכו לחלק מהותי בליל הסדר במסורת האשכנזית.¹²⁷ הרוקח (סי רפג, עמ' קנה) ציין ששני הפיוטים הראשונים נאמרים לפני שתיית הכוס האחרון של ליל הסדר. הרוקח אמנם התייחס לכוס החמישי ככוס האחרון, אך אשכנזים

122 הלכות והליכות בחסידות, ירושלים תשמ"א, עמ' 174.

123 ק"ס, לו (תשכ"א), עמ' 285 (ביקורת על ספרו של וורטהיים).

124 תורה שלמה, שם.

125 לשאלה אם חובת הסיפור נמשכת עד חצות או עד הבוקר, ראה: הררי, עמ' תקסב.

126 שער הכוונות, ענין הפסח, דרוש ג, ירושלים תשמ"ח, עמ' קנו. הדברים הובאו כאן בזיקה לאיסור הקבלי על הזיווג בליל הסדר. הדברים הובאו גם בפרי עץ חיים, שער חג המצות, פרק ז, ירושלים תש"ס, עמ' תקטז, בזיקה לחובת הסיפור ביציאת מצרים ושם נאמר ש"היו נעורין כל הלילה, והיו מתעסקים בתורה, ומספרים בענין יציאת מצרים עד הבוקר".

127 למוצא פיוטים אלה ראה גולדשמידט, תשכ"ט, עמ' 96.

שנמנעו משתיית כוס חמישי, צירפו את הפיוטים לכוס הרביעי. מהר"ם מרוטנברג דחה את שתיית הכוס הרביעי עד אחרי שאמר שלושה פיוטים, דהיינו שהוא הוסיף גם את הפיוט "אדיר במלוכה", לתוך המסגרת של הכוס הרביעי. תלמידו נימק את דחיית הכוס האחרון לסוף הערב "כדי שלא יהא צמא קודם שישכב" (תשב"ץ, סי' צט). אבל דחייה זאת גרמה לכך שה"סדר" לא נגמר עד שאמרו גם את הפיוטים האלה. מוה"ר איסרלין אף כלל את שלושת הפיוטים בשיר הקצר שיסד להדריך את המסובים בקיום הסדר כדין: וחותם בשבח זה והמצרי בכללו / מוסיף בשבחות האל כרוב גדלו, להזכיר רוב נסיו תבואות חילו, כי לו נאה במלוכה לעלו / יברך על הכוס ברכה הראויה לו, דברכת מעין שלוש מכוס ד' זה מהחדילו, מהרה יופיע צור ישראל וגואלו (לקט יושר, א, עמ' 95 וא"י).

וכן אנו מוצאים בהגדות כ"י מן המאה ה-13 ואילך, ובספרי הדפוס, ששלושת הפיוטים מופיעים לפני הברכה על הכוס הרביעי.¹²⁸ מהרש"ל התנגד למנהג זה וכתב:

ולא כטופסי המחזורים שכתוב בהן שיברך כוס רביעי אחר אז רוב ניסים ואומץ גבורתך שזהו אינו מן הראוי כי כל הד' כוסות נתקנו על שבח ברכה שלפניו: כוס ראשון אקידוש, שני אברכת גאלנו, שלישית אברכת המזון, רביעית אברכת הלל, דהיינו בסוף החתימה (שו"ת מהרש"ל פח). הסכים לו ר' אברהם גומבינר (1637–1683) שהורה "הפיוטים...אומר אחרי שתיית הכוס שאינו אלא מנהג" (מגן אברהם לאו"ח תפ:א). מגמה לצמצום התופעה מודגמת בסידור ר' יעקב עמדין. הברכה לכוס הרביעי מצויה אחרי

128 הגדת ראשי צפורים שנכתב במאה ה-13; הגדת דרמשטוט; כ"י ששון שנכתב ב-1462; The Rothschild Miscellany; שלוש הגדות שנכתבו על-ידי יואל בן שמעון במחצית השנייה של המאה ה-15: הגדת ושינגטון, הגדת לונדון, רכ"י Heb. Ms. 4^o 6130 של הספריה הלאומית בירושלים; סידור אשכנז שנדפס באיטליה בר"ן? (גוף, מס' 122); סידור פראג רע"ו; סידור טרין רפ"ה; הגדת פראג רפ"ז; מחזור שלוניקי שט"ו; תפילות מכל השנה, קראקא שנו"ו, קיא ע"א. "תקלה" מעניינת קרתה לאברהם פריסול, שהעתיק את הגדת הפסח בתוך סידור לפי מנהג איטליה בשנת 1480 (כ"י הספריה הלאומית שבירושלים, 8^o 5492). אחרי הפיוט השלישי, "אדיר במלוכה", הוא כתב "ושותין בהסיכת שמאל". כשראה שאין כאן מקומה של הוראה זו, הוא מחק אותה על-ידי נקודות. אך הוא העתיק מיד אחרי-כן את דיני ארבעת הכוסות והעתקה זו מוכיחה שבמקור שהיה לפניו, כאן היה המקום של שתיית הכוס הרביעי. אמנם, לפני הפיוטים, אחרי הלל הגדול (כמנהג איטליה, תהלים קלה–קלו, בלי חתימה), הוא כתב "ומברכי בורא פרי הגפן ושותין בהסיכת שמאל ואחר-כך אומרי אלו הרהיטין". ואפשר שהוא העתיק את ה"רהיטין" בלבד מתוך הגדה אשכנזית. מנהג איטלקי של אמירת "רהיטין" אחרי הלל הגדול נרמז כבר בשבלי הלקט (עמ' 200) המציין "ונהיגין לומר רהיטין ופיוטין המסודרים בדברי שבח והודאה" אבל אלה נאמרים אחרי הכוס האחרון (הרביעי), ולא הוצע להם פירוש.

ברכת ההלל, לפני הפיוטים, אבל הפיוט המסכם, "חסל סדר פסח", מצוי אחרי "אדיר במלוכה". ובכל-זאת, הגדות רבות שהופיעו אחרי זמנו של המגן אברהם כוללים את שלושת הפיוטים במסגרת הכוס הרביעי.¹²⁹ וכן העיד הרב י"מ אפשטיין ש"יש שאין שותים עד אחר אמירת הפיוטים וכן נדפס בהגדות" (ערוך השולחן, תפ:ג), אם כי הוא עצמו מתנגד למנהג זה.

עדות אחרות נהגו לומר פיוטים אחרים במסגרת הכוס הרביעי. במחזור רומניא מצאנו את הפיוט "אז רוב נסים נסים" ו"עושה פלא" במסגרת הכוס האחרון של ליל הסדר.¹³⁰ בהגדת סראיבו הספרדית מצאנו את הפיוטים "פסח מצרים אסירי יצאו חפשים" ו"מבית און שבת מדני", מיד אחרי ברכת הכוס הרביעי. אחרי פיוטים אלה בא הלל הגדול ונשמת, ואחריהן ברכת הכוס. אולם, יש דף חלק בין הפיוטים להלל הגדול וייתכן שהפיוטים נכרכו במקום זה בטעות.¹³¹

פיוטים נוספים שנתקבלו לליל הסדר: "אדיר הוא", "אתח מי יודע", ו"חד גדיא", נדפסים היום כמעט בכל ההגדות,¹³² אבל הם מעולם לא נכללו

129 הגדת ברוך גינצבורג (כ"י מ-1725 בספריה הלאומית במוסקבה); הגדת סטיל רות (כ"י מ-1753); הגדה סדר של פסח, זלצבאך תט"ו [1755]; רדליהיים 1861 (עם תרגומו של וולף הייננהיים); הגדת טריאסט תרכ"ד (בהגדת אברהם חי מורפורגו); *Kriegs-Hagadah 1914-1915, Brünn 1915*; הגדה של פסח עם תרגום לגרמנית של ב' ורשביאק, וינה 1927; סדר הגדה של פסח כמנהג פולין מתורגם ללשון אנגלית...בהסכמת הרכ...נפתלי אדלר הכהן, לונדון תרפ"ט; סדר ההגדה לליל שמורים, שטוקהולם 1934; הגדה של פסח...פון אונזער אלטען אוצר, ניו יורק 1934; הגדה לפסח, ועד ההצלה, מינכן תש"ח; הגדה של פסח [עם תרגום לספרדית], בואנוס איירס תש"י [אין ברכה בין גמר ההלל להלל הגדול ואחרי הלל הגדול, נשמת וישתבח, מופיעה הברכה "יהללך" בחתימתה]; סדר הגדה של פסח [עם תרגום לדנית מאת מרקוס מלכיוו], קופנהגן תש"א; הגדה של פסח [עם תרגום לספרדית], מכסיקו 1956 [הגדה זו כוללת גם חתימה מלאה של "יהללך" אחרי גמר ההלל; נראה שהחתימה הודבקה ממקור אחר]; הגדה של פסח כפי מנהג ספרדים (!) יצ"ו [עם תרגום לצרפתית; הביטוי הספרדי היחיד שמצאתי בהגדה הוא שאין ברכה בין גמר ההלל להלל הגדול ואחרי הלל הגדול, נשמת וישתבח מופיע "יהללך" בחתימתה], תל אביב [תש"ל]; הגדה של פסח [עם תרגום לרוסית], הוצאת בקאל, ירושלים תשל"ב.

130 גולדשמידט, מחקרי תפילה, עמ' 141. ושם נזכרה גם חתימה נוספת של "בא"י גאל ישראל".

131 שני פיוטים אלה מופיעים אחרי הכוס האחרון גם בהגדת צפון צרפת (קריפמן, עמ' 75-77). גולדשמידט ציין שפיוטים אלה נהגו מכבר בצרפת, ונתקבלו במנהגי אוניון וקרפנטראץ (תשכ"ט, עמ' 99-101). הם נמצאו גם ב"הגדת פובלט" שהועתקה בספרד לפני הגירוש (ההגדה יצאה לאור במהדורה פקסימילית; לתיאור מנהגו ונוסחו ראה: מ' ריגלר, הצפה, יד ניסן תשנ"ה [14 באפריל 1995], עמ' 11).

132 ראה: כשר, הגדה שלמה, עמ' 188-192; גולדשמידט, תשכ"ט, עמ' 96-99. לרשימת ספרות בנושא זה ראה: תבורי, רשימת מאמרים, עמ' 198-199. וראה עוד: מנשה גפן,

במסגרת ההלכתית-הרשמית של ליל הסדר.¹³³ נהגו רבים לקרוא שיר השירים לאחר הסדר.¹³⁴ היו שנהגו לקרוא את ספר הישר האגדתי,¹³⁵ ללמוד משניות מסכת פסחים,¹³⁶ לקרוא פרשיות בספר שמות העוסקות ביציאת מצרים,¹³⁷ או להגות במאמרי זוהר המדברים מענין יציאת מצרים.¹³⁸

3. הברכות על ההלל שלאחר הסעודה

המשנה קובעת שעל ההלל של הכוס הרביעי אומרים "ברכת השיר" (פסחים י:ז) וכבר ראינו שנחלקו אמוראים בדבר זהות "ברכת השיר": רב יהודה סובר שברכת השיר היא "יהללך", הברכה המקובלת היום אחרי אמירת הלל השלם בחגים, ולדעת רבי יוחנן היא "נשמת" (כ' שם, קיח ע"א), הברכה המקובלת היום אחרי אמירת פסוקי דזימרה בשבתות ובחגים.¹³⁹ המסורת ההלכתית קיבלה את דעתו של רב יהודה.¹⁴⁰

גילגולי מוטיבים בפולקלור ובספרות, ירושלים תשנ"ב, עמ' 168–255. על התפשטות חר גדיא בין עדות המזרח ראה: א' גאגין, כתר שם טוב, ג, לונדון תש"ח, עמ' 214. בהקשר זה כדאי לציין עובדה פיקאנטית: בהגדה שנדפסה ביוון (תסלניקה) ב-1970, כנוסח עדות המזרח עם תרגום לאדינו באותיות עבריות ובאותיות לטיניות, ועם תרגום יווני באותיות יווניות, מסתיים הסדר בהלל של הכוס הרביעי ואין אחריו פיוטים כלל – פרט לפזמון חר גדיא בנוסחתו בלאדינו (Un cavretico) ותרגומו ליוונית. בהגדה שנדפסה בג'רבא 1938, עם פירוש כוס אליהו, לא נמצא פיוט אחרי ההלל אלא "חד גדיא" (אך שיר השירים מפריד בינו לבין ההלל).

133 אך חכמי ההלכה התייחסו בחומרא למי שזלזל בפיוטים אלה. ראה וינגרטן, הסדר הערוך, א, עמ' תריב, על "קדושת הפיוט 'חד גדיא'" והדברים שהובאו שם בשם החיד"א ובשם החתם סופר.

134 כץ, ויגד משה, עמ' רסח–רסט; הררי, עמ' תקסב. ראה: ש' ליברמן, מדרשי תימן, עמ' 13 ליד הערה 1.

135 ראה: יוסף דן, "תועלותיו של 'ספר הישר'", סיני, עה (תשל"ד), עמ' רנו–רנז.

136 הררי, עמ' תקסב, סוף הערה לא.

137 וינגרטן, הסדר הערוך, ב, עמ' שעה.

138 כץ, ויגד משה, עמ' רסט.

139 בעלי התוספות העירו שברכת "נשמת" נקראת "ברכת השיר" משום שנהגו לאומרה אחרי פסוקי דזימרה שבכל יום (פסחים, קיח ע"א, ד"ה רבי יוחנן אומר). פליישר שיער שמקורה של המונה "ברכת השיר" נובע מכך שאמרו אותה אחרי פרקי "שיר המעלות" שנאמרו, לפי מנהג ארץ ישראל, כחלק מפסוקי השבח שנאמרו בשחרית לפני קריאת שמע וברכותיה (פליישר, מנהגי תפילה ארץ-ישראלים, עמ' 234, הערה 69). במנהג הארץ-ישראלי הקדום שימשה ברכת "יהללך" כברכה שנאמרה אחרי פסוקי דזימרה (פליישר, שם, עמ' 181 ואילך). כחתימת הלל של ליל הסדר נמצא נוסח מורחב של הברכה "ובסופו גם קטע מחורז, 'הללי אלהיך/כי נאו לחיך/זמרי למלך/כי טוב חכך/ברוך אתה יי מלך מהולל בתשכחות'" (פליישר, שם, עמ' 185, הערה 131).

140 כך נמצא בסדר רע"ג (עמ' קיט) ש"הלכה כרב יהודה וכך מנהג בשתי ישיבות". וכן העיד הר"ף ש"מנהגא דעלמא כרב יהודה" (עמ' 160). ר' אברהם בר' נתן העיר שמנהג זה הוא

כאשר הוסיפו את הלל הגדול על כוס חמישי, התעוררה השאלה: האם צריך לחתום אף אותו ב"ברכת השיר"? הרי"ף אינו מזכיר ברכה בהקשר זה אך קשה לדייק דבר משתיקתו. יש לומר שהרי"ף לא הזכיר את הברכה מכיוון שלא נזכרה בתלמוד. אך הרמב"ם כתב, באופן סתמי, "ויש לו למזוג כוס חמישי ולומר עליו הלל הגדול והוא מהודו לה' כי טוב עד על נהרות בבל" (יד החזקה, חמץ ומצה, ח:י) ומסתיימת דבריו משמע שאין צורך לומר ברכה נוספת על הכוס החמישי. ברם, מסורת המיוחסת לגאונים, רב שר שלום, רב כהן צדק ורב עמרם, קובעת שהאומר הלל הגדול על כוס חמישי "חוזר ואומר עליו יהללך".¹⁴¹ אך רב סעדיה התנגד לאמירת אותה ברכה פעמיים והוא קבע שמי שאומר הלל הגדול על הכוס החמישי, ידחה את אמירת "יהללך" מן הכוס הרביעי ויאמר אותו אחרי הלל הגדול של הכוס החמישי (סידור רס"ג, עמ' קמט).¹⁴²

על מנהג אחר נודע לנו משאלה שנשאלה לפני רב האי גאון (לעיל, עמ' 330). ראינו שהתלמידים חשבו שראוי לברך "יהללך" על ההלל של הכוס הרביעי, ו"נשמת" (עם ישתבח) על הכוס החמישי. רב האי דחה את דעתם, אך דעה זו היתה מקובלת בקהילות רבות והיא זכתה להשפעה רבה. תחילה

בניגוד לכללי ההלכה. הוא גרס שדברי רב יהודה נאמרו בשם רב (וכן הוא בשבלי הלקט, עמ' 200), והכלל הוא שבמחלוקת רב ור' יוחנן – הלכה כר' יוחנן (המנהיג, עמ' תק). בשבלי הלקט הקצר גרסו שהדעה השנייה היא של שמואל (ראה הערת המהדרי לשבלי הלקט, שם), ולפי זה, ההלכה תהיה כרב.

141 הדברים הובאו בטור אור"ח תפא. הכית יוסף העיד שם שנוסח מוטעה היה לפניו בדברי רב שר שלום, ולפיו, מברכים יהללך על הכוס החמישי אך לא נאמר בו "חוזר ואומר". ובדפוס הטור המקובל נמצא כן הנוסח "הנכון". אך דברי רב שר שלום מופיעים בנוסח "המוטעה" בסדר רב עמרם (עמ' קכד), ונוסח זה נמצא גם במהדורת שו"ת שר שלום גאון של ר' וינברג (ירושלים תשל"ו, עמ' פג). המסורת המיוחסת לרב עמרם איננה מופיעה בסידורו אך היא מצוטטת על-ידי רי"צ גיא (ח"ב, עמ' ק). וראה עוד כשר, הש"פ, עמ' קעד–קעה. בעיה דומה היתה קיימת באותם המקומות שנהגו לומר את "תפילת השיר", כמנהג א"י, ומיד אחריה פסוקי דזימרא, כמנהג אנשי בבל. נראה שגם כאן היו פתרונות שונים (פליישר, מנהגי א"י, עמ' 193, הערה 168, עמ' 242).

142 וכן הוא בסידור שלמה בר נתן מסג' למסה (עמ' פט) והוא מייחס הוראה זו גם לרב משה גאון ולרב האי. וראה עוד כשר, שם. הראב"ד תמה על שיטת רב סעדיה מכיוון שלפיה אדם מסמיך את ברכתו להלל שהוא רשות וההלל שהוא חובה נמצא מרוחק מן הברכה. על כן סבר הראב"ד שיש לברך ברכת יהללך על הכוס הרביעי ואין זה ברור אם ההלל הגדול נשאר בלי ברכה (כפי שמשמע מן הרמב"ם), או שהראב"ד קיים את מנהג הגאונים הקדמונים לברך ברכת יהללך גם על הכוס החמישי (אורחות חיים, ליל הסדר, סי' לז; כל בו, פסח, יד ע"א; וכן הובא בספר המנוחה משמו [חמץ ומצה, ח:י]). קושייתו של הראב"ד נדחתה על-ידי הרב קאפח בטענה שאין צורך להסמיך ברכת יהללך לגמר ההלל ש"שלוש תכיפות שמענו ולא ארכע" (משנה תורה לרמב"ם, זמנים ב, עמ' תכג).

נציין ששיטה זו נהגה בצרפת. בהגדה מצפון צרפת נזכרה השיטה "אם ירצה לשתות כוס חמישי",¹⁴³ ומחזור ויטרי מציין אותה כעצה לחולה שרוצה לשתות כוס חמישי: "ואומ' עליו הלל הגדול... ושוב אומ' ברכת השיר שהיא תיקון אנשי כנסת הגדולה, נשמת כל חי, וישתבח עד מלך חי עולמים".¹⁴⁴ וכן נהגה שיטה זו באיטליה "אם רוצה לשתות כוס חמישי".¹⁴⁵

הצדקה עקרונית לשימוש בשתי הכרכות אחרי ההלל ניתנה בצרפת. הרשב"ם פירש שר' יוחנן לא בא לחלוק על רב יהודה אלא להוסיף עליו. טענת ר' יוחנן נגד רב יהודה, כפי שהוסברה על ידי הרשב"ם, היא שלא ייתכן שהמשנה, בקבעה שעל הכוס הרביעי אומרים "ברכת השיר", התכוונה לברכה הרגילה הנאמרת אחרי אמירת הלל בכל פעם שאומרים הלל. אילו כך, דברי המשנה מיותרים לגמרי שבוודאי אומרים אחרי ההלל את ברכתו. אלא בוודאי התכוונה המשנה לברכה מיוחדת, היא ברכת "נשמת" (רשב"ם לפסחים קיח ע"א, ד"ה יהללך). מדברי הרשב"ם משמע שהוא גרס בתלמוד שלפניו, "הלכה כר' יוחנן",¹⁴⁶ ואילו היינו מקבלים את הפירוש הפשוט בדברי ר' יוחנן, שהוא בא לחלוק על דברי רב יהודה, לא היה מקום לברך ברכת "יהללך" כלל בליל הסדר.¹⁴⁷ דברי הרשב"ם באו להצדיק את המנהג

143 קריפמן, הגדת צפון צרפת, עמ' 65–77.

144 מחזור ויטרי, סימן עג, עמ' 286. וכן הוא, בעיקרו, בספר הפרדס, ס' קלג, עמ' נד, ובסדר רש"י, ס' שפ, מהדורת יעקב פריימאן, ברלין תרע"ב, עמ' 183–184. ראה כשר, הגדה שלמה, עמ' קעא–קעג, שיטה ב' וג'. שיטת הראב"ה שהוא מביא אינה עניין לכאן שדבריו ברור מילולו שיש שתי חתימות על הלל המצרי ואחרי זה אומרים הלל הגדול בלי חתימה. כנראה שנכללו כאן שתי חתימות מתוך המגמה הרווחת בתפילה "לימרינהו לתרווייהו" והראב"ה נדחק לבאר את סיבת החתימה הכפולה. לפי המדרכי, אמרו הלל שלם, אחרי הלל הגדול, ואחרי-כן שתי החתימות ובכל-זאת הוא מחשיב כל חתימה כחתימה נפרדת – אחת להלל המצרי ואחת להלל הגדול.

145 רימיני רפ"א (ראה: יוסף כהן, ביבליוגרפיה, בתוך: ש"ד לוצאטו, מכוא למחזור בני רומא, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 112); בולוניה ש'. אבל במחזור שד"ל נאמר שהיות שרבו הדעות "אם יש לחתום יהללך אחר הכוס הרביעי אם לא, וכיון שהוא ספק, טוב שלא לחתום בברכה כדי למעט בכרכות במקום ספק" (א, קא ע"ב).

146 ראה גם דק"ס לפסחים, שם.

147 הריטב"א פירש שכרכה זו נקראת "ברכת השיר" כדי לציין שהמזמורים שלפניו אינם נקראים בליל הסדר בגלל חובת קריאת ההלל אלא "בדרך זמר" (סוכה, לט ע"א, ד"ה מקום שנהגו לברך, מהד' א' ליכטנשטיין, ירושלים תשל"ה, עמ' שעא). וכבר הביא הר"ן (רי"ף, פסחים, כו ע"ב, ד"ה אבל רביעי) שורה של גאונים שעמדו על הבחנה זו כדי להסביר מדוע אין מברכים לפני קריאת ההלל של ליל הסדר (למקורות לדברי הגאונים ראה י"ג אפשטיין, "סדר רב עמרם גאון, סידוריו ומסדוריו", ציונים לזכר י"ג שמחוני, ברלין תרפ"ט, עמ' 127–129; וראה עוד: שו"ת הר"י מיגאש, ס' מד). פרשנים אחרונים הביאו רעיון זה בשם הגר"ז סולובייצ'יק (חידושי הגר"ז לרמב"ם, הלכות חנוכה ג:);

הקדום של שימוש בשתי ברכות, שראשוני אשכנז ייחסו אותו לרש"י.¹⁴⁸ שיטתו של הרשב"ם יכלה להצדיק את אמירת שתי הברכות בליל הסדר, אך לא היה בכחה לתת הצדקה מלאה לדרך שבה שילבו את הברכות בליל הסדר, כפי שראינו אותה בצרפת. הרי נהגו לברך את ברכת "יהללוך" על גמר ההלל, וברכת "נשמת" על ההלל הגדול. נמצא שעל עיקרה של ההלל לא נתקיימה שיטת ר' יוחנן, ומי שלא שתה כוס חמישי, לא בירך את ברכת השיר לשיטת ר' יוחנן. הבעיה האחרונה נפתרה כאשר צירפו את הכל לכוס הרביעי, כי אז כולם אמרו את ההלל הגדול ובירכו את ברכת השיר לשיטת ר' יוחנן. אך כאן שוב עלתה השאלה שהציקה לגאונים, שבירכו שתי ברכות אחרי ההלל בליל הסדר. שאלה זו היתה עתה חמורה יותר מאשר בתקופת הגאונים כי עכשיו נהגו לומר את שתי היחידות על כוס אחד. החתימה אחרי גמר ההלל נראתה בבירור כחתימה מיותרת המפרידה ברצף של פרקי תהלים. למרבה האירוניה, אילו נשאר הסידור הקודם של הכפלת "יהללוך", היה קל לוותר על הברכה שבין ההלל הגדול. אולם, אחרי שנתקבלה הדעה שהלל הגדול של הכוס החמישי נחתם ב"נשמת", לא היה קל לוותר על אחת הברכות, גם כאשר ביטלו את הכוס החמישי.

פתרון לבעיה זו הוצע על-ידי ר' חיים כהן, שחי בפאריס והיה מתלמידיו של רבנו תם.¹⁴⁹ חכם זה השתמש באותו פתרון שהשתמש בו רב סעדיה גאון, לוותר על הברכה אחרי גמר ההלל, ולהסתפק בברכה אחת אחרי ההלל הגדול (תוספות לפסחים, קיח ע"א, ד"ה רבי יוחנן). אך היות שנתוני הפתיחה שלו היו שונים, היתה המסקנה המעשית שונה. ויתורו על החתימה של "יהללוך" הביא לכך שברכת נשמת, כחתימתה, הפכה לברכה התקנית על כל חלקי ההלל. יש בכך התאמה לשיטת הרשב"ם שהלכה כר' יוחנן בהגדרת ברכת השיר, אך היא התרחקה ממסורת הגאונים שברכת "יהללוך" היא ברכת השיר. מנהג זה נתקבל גם באנגליה.¹⁵⁰ מדברי ר' חיים כהן אין זה

ראה: אוצר מפרשי התלמוד, פסחים ד', ירושלים תשנ"ה, עמ' תשמה-תשמ"ו. על-פי זה הסביר הריטב"א גם מדוע ברכה זו אינה פותחת ב"ברוך", משום שהיא ברכת השבח שמטבעה שונה ממטבע שאר ברכות (על שיר=שבח ראה: ד' בריארין, "השיר והשבח" – דו-משמעות ואמנות השיר בתפילות הקבע, אשל באר-שבע, ג [תשמ"ו], עמ' 91–97). וראה עוד: מ' הרשור, ספר בשולי האדרת, ירושלים תשמ"ה, עמ' צג-צו.

148 ראבי"ה, ב, עמ' 168 (ושם הפניות לספרות דבי רש"י).

149 אורבך, בעה"ת, עמ' 124–128.

150 עץ חיים, עמ' שלא.

ברור אם כוונתו היתה להשמיט לגמרי את ברכת יהללך או להשמיט את חתימתה בלבד.¹⁵¹

חכמי אשכנז פתרו את הבעיה בדרך למדנית. הם קבעו שאין כאן חתימה כפולה משום שכל ברכה נאמרת על יחידה אחרת של הלל – אף-על-פי ששתיהן נאמרו על כוס אחד.¹⁵² אבל, בסופו של דבר, פתורנו של ר' חיים כהן התקבל גם במסורת האשכנזית. הרא"ש הביא את שתי הדעות בהלכותיו מבלי להכריע אך ב"הלכות פסחים בקצרה מרבנו אשר ז"ל" נאמר שמי שרגיל לומר נשמת לא יחתום ביהללך אלא יאמר אותה עד חתימתה. וכן פסק בנו, ר' יעקב בעל הטורים (או"ח תפא) וכן העיד ר' יעקב לנדא "וכן נוהגים באשכנז" (האגור, עמ' 78).¹⁵³ אולם, עדיין לא כולם נהגו כן וזמן מה אחריו כותב ר' אלכסנדר הכהן: "ומיהו יש גאונים חותמין בשתיהן וראיתי נוהגין כרבנו חיים ז"ל" (ספר האגודה, עמ' קצו). מספר ניכר של הגדות אשכנזיות עדיין שומרים על החתימה כפולה, אף-על-פי שהכול נערך על הכוס הרביעי.¹⁵⁴ ברם, אפשר לומר שרוב הנוהגים על-פי מנהג אשכנז היום אינם חותמים חתימה כפולה. יש לציין במיוחד את שיטת הגר"א שלא אמר "יהללך" כלל, וחתם את הלל הגדול בנשמת וישתבח.¹⁵⁵ ניסיון חדש של פשרה בין השיטות השונות נהג אצל ר' חיים סולובייצ'יק וצאצאיו. החתימה האשכנזית של "יהללך" היא "בא"י מלך מהולל בתשבחות" ואילו החתימה

151 ראה שיטת הגר"א, לקמן.

152 ראבי"ה, ב, עמ' 168–169; מרדכי לפסחים, לח ע"ד.

153 כעדות למנהג העתיק נציין שלושה כתבי-יד: The Rothschild Miscellany; כ"י Heb. Ms. 4^o 6130 של הספריה הלאומית בירושלים (אמצע המאה ה-15); הגדת ושינגטון מאתו סופר.

154 סידור אשכנז שנדפס באיטליה בר"ן? (גוף, מס' 122); סידור פראג רע"ו; ספר מטה אהרן, פרנקפורט א"מ, 1710; הגדה של פסח, אופנבך תפ"ב; הגדת גינצבורג (כ"י מ-1725 באוסף ספריית אוניברסיטת ניו יורק); הגדת דרמשטט 1773, כ"י 983⁸, בית הספרים הלאומי, ירושלים; הגדת איטינגן (כ"י מ-1729 באוסף פרטי בישראל, מהדורה פקסימילית: תל-אביב 1985); הגדת המבורג, 1731 (כ"י הספריה העירונית בניו יורק); הגדת קיצע (כ"י מ-1770 באוסף מאיר איילי); מעלה בית חורון, אנטון שמיד, וין 1813 [חתימת יהללך באה בסוגריים מרובעים ואחריה רשום "י"א יהללך בלי חתימה"]; הגדת טריאסט תרכ"ד.

155 מעשה רב, סי קצא, ירושלים תש"ן, עמ' רכב. ועיין שם לדיון בשיטת הגר"א בעניין זה. בהגדה עם פירוש הגר"א (בעריכת נחמיה פעפער, מכון הגר"א ניו יורק תשנ"ב), הדפיסו את "יהללך" במקומו המסורתי לפי מנהג אשכנז, אחרי גמר ההלל, והסתפקו בהוראה ש"לדעת הגר"א אין אומרים יהללך" (שם, עמ' נט) ולפני ישתבח, שנדפסה בחתימתה אחרי הלל הגדול, ציינו ש"לדעת המחבר והאר"י ז"ל אין חותמין כישתבח רק ביהללך" (שם, עמ' רסט).

האשכנזית של ישתבח היא "בא"י אל מלך, גדול בתשבחות, אל ההודאות, אדון הנפלאות, הבוחר בשירי זמרה, מלך אל חי העולמים". כדי לצאת ידי כל הדעות, נהג ר' חיים לשלב את חתימת יהללך בתוך חתימת ישתבח, אחרי הלל הגדול ונשמת. וכך היתה נוסחתו: "בא"י מלך מהולל בתשבחות, אל ההודאות, אדון הנפלאות, הבוחר בשירי זמרה, מלך אל חי העולמים".¹⁵⁶

במנהג איטליה הלכו בדרך אחרת. לדברי ר' צדקיה הרופא, נהגו באיטליה לחתום את גמר ההלל בברכה כפולה: פתחו ביהללך (כנראה בלי חתימתה), מיד אחרי-כן אמרו את נשמת בלי חתימתה, וסיימו בחתימת יהללך. אחרי-כן אמרו תהלים קלה-קלו (שבלי הלקט, עמ' 200).¹⁵⁷ שיטה מיוחדת זו היא מסקנה הגיונית מפירוש הרשב"ם שר' יוחנן בא להוסיף את "נשמת" לברכת יהללך, שהיא ברכת השיר לפי הגדרת רב יהודה. כבר ציינו שהנוהג המעשי של הרשב"ם לא היתה מתאימה לביסוסו התיאורטי כי, למעשה, השתמשו הצרפתים בברכת ר' יוחנן כברכה ליחידה אחרת של ההלל, ולא כהוספה לברכת רב יהודה. אך, לשיטת בני איטליה, "נשמת" שימשה כהוספה וכהרחבה לברכת "יהללך" עצמה. אבל ר' צדקיה מנמק את המנהג בפירוש בכך ש"נהיגין לעשות כתרומיהו" (שבלי הלקט, שם), דהיינו כדעת רב ור' יוחנן שנחלקו בהגדרת "ברכת השיר".

יש נקודה נוספת במנהג איטליה הצומחת מתוך דברי הרשב"ם. כבר ראינו שהרשב"ם גרס שהלכה כר' יוחנן ובמקצת מסורות "הלכה כר' יוחנן בתרומיהו". מחלוקתו השנייה של ר' יוחנן עם רב יהודה היתה בהגדרת הלל הגדול: לפי רב יהודה הוא כלל תהלים קלו ולפי ר' יוחנן – תהלים קלה-קלו. מנהג איטליה הוא המסורת היחידה שבה נהגו להגיד את שני פרקי התהלים כ"הלל הגדול" בליל הסדר.¹⁵⁸

מנהג איטליה לא נשמר בטהרתו. כבר בן דורו המבוגר של בעל שבלי הלקט, ר' ישעיה דיטראני, נהג לפי המסורת האשכנזית, לומר יהללך אחרי

156 צבי שכטר, נפש הרב, ירושלים תשנ"ד, עמ' קפח-קפט. ראה עוד לקמן, הערה 164.

157 אבל בתניא רבתי, סי' מח, עתיק משבלי הלקט "וחותמין יהללך ואחר-כך אומרים נשמת כל חי..." ולפי פשוטם של דברים, יש כאן חתימה במטבע של ברכה, וכן נמצא בפירוש בהגדה שהעתיק אברהם פריסול (לעיל, הערה 128). אלא שהמהדיר של ספר התניא העיר שכוונת התניא היא ש"אחר ההלל אומר יהללך בלי חתימה".

158 על נקודה זו העיר גלצר, יואל בן שמעון, עמ' 147-149. ויש להעיר שמנהג איטליה קיבל את הגדרת ר' יוחנן ל"הלל הגדול" כפי שהיא בירושלמי (ראה לעיל, הערה 75), קלה-קלו. אך במחזור ויטרי (עמ' 298) מצאנו שיש לקרוא את הלל הגדול על הכוס הרביעי, לפי ההגדרה הכבלי, כולל פרק קלד.

ההלל ונשמת אחרי הלל הגדול.¹⁵⁹ אך נכדו, ר' ישעיה האחרון, הורה כבעל שבלי הלקט, יהללך ונשמת על גמר ההלל, ואחריו הלל הגדול. במחזור איטליה שנדפס בשונצין רפ"א אנחנו מוצאים את הסדר האשכנזי: גמר ההלל וברכת יהללך עם חתימתה על הכוס הרביעי; הלל הגדול ונשמת-ישתבח למי שרוצה לשתות כוס חמישי. אבל נשאר כאן שריד למנהג האיטלקי הקדום הוא בכך שהלל הגדול כולל את שני הפרקים, קלה-קלו, אלא שמשום מה הקדימו את פרק קלו לפרק קלה.¹⁶⁰

נראה שבעיית הברכה הכפולה לא הטרידה כל-כך את הספרדים הקדמונים. התייחסנו כבר לשאלת ההלל הגדול על הכוס החמישי בספרד, וראינו שהגדות שבכתב-יד מלמדות שהמנהג הרגיל בספרד היה לסיים את ההגדה בגמר ההלל ובברכת "יהללך". לא נהגו לשתות כוס חמישי, ולא נהגו לומר הלל הגדול על הכוס הרביעי. אך במרוצת הזמן נתקבלה המסורת האשכנזית לומר הלל הגדול גם בספרד. דומה שדבר זה נפוץ בעקבות הרא"ש שנהג כן, ובעקבות בנו, בעל הטורים, שהזכיר מנהג הרא"ש כהוראה המחייבת בסדר הפסח הקצר שלו (או"ח, סי' תפו). וכן מצאנו את השיטה שמקורה באשכנז בהגדת הפסח של אחד ממגורשי ספרד, ר' יוסף ב"ר צדיק.¹⁶¹

ברם, הוראת הטור, כפי שנדפסה לפנינו, יש בה שינוי מעט לעומת דברי הרא"ש. הטור כתב שחותרים את נשמת "מלך מהולל בתשבחות", שהוא החתימה המקובלת לברכת "יהללך". יש הגיון בזה משום שחתימת ההלל המקובלת מימי הגאונים הוא "מלך מהולל בתשבחות", החתימה של "יהללך". מנהג אשכנז ביטל את חתימת "יהללך" המסורתית בליל הסדר, ואפשר היה לקיים את המסורת הקדומה על-ידי צירוף חתימת "יהללך", "מלך מהולל בתשבחות", לברכת "ישתבח". אך הצעה זו לא התקבלה על דעתו של ר' יוסף קארו. הוא העיד שר' מאיר עראמה, ממגורשי ספרד,¹⁶² נהג דרך אחרת של שילוב הלל הגדול במסגרת ליל הסדר. הוא לא אמר שום ברכה אחרי גמר ההלל, אלא אמר מיד הלל הגדול, אחריו נשמת וישתבח

159 פסקי הרי"ד, עמ' שעח.

160 וכן הוא במחזור רומא, שונצין רפ"א, ובדפוס בולוניה ש'. אך בהגדת אברהם פריסול (לעיל, הערה 128) מופיעים המזמורים בסדרם הנכון.

161 זכר צדיק: סדר חג הפסח (בעריכת א' שושנה וי"ש שפיגל), מכון אופק, ירושלים תשנ"ד, עמ' קמג-קמט.

162 נראה שיש לזהותו עם מאיר עראמה, בנו של ר' יצחק עראמה, בעל עקידת יצחק (ראה: "Arama, Meir ben Isaac", EJ, 3, p. 259).

כלי חתימה, וחתם בברכת יהללך בחתימתה. אפשר לנתח מנהג זה בשני אופנים. אופן אחד הוא שיש כאן דרך חדשה של שילוב הלל הגדול בליל הסדר – לא אחרי השלמת גמר ההלל, אלא בין גמר ההלל לחתימתו. אופן שני הוא שבעצם הוא נהג כמנהג האשכנזים לומר הלל הגדול מיד אחרי גמר ההלל, אלא בעוד שהאשכנזים שמרו על "יהללך" במקומו המקורי, ורק ביטלו את חתימתו, הוא העביר את ברכת "יהללך" ממקומו המקורי כדי שהיא תיחשב כברכה על כל יחידות הלל. בכל אופן, דרכו נתקבלה על דעתו של ר' יוסף קארו (בית יוסף לאור"ח, תפ"ו) וכן פסק בשולחן הערוך (או"ח תפ"א) ומאז היא המנהג הרווח אצל עדות המזרח.

פסקו של ר' יוסף קארו חזר והשפיע על העולם האשכנזי. הרמ"א לא חלק עליו ואפילו העתיק את דברי ר' יוסף קארו בתוך חיבורו "דרכי משה" (דפוס פיורדא, סה ע"ג – ע"ד). בכל אופן, בדורות אחרי-כן מוצאים אנו מנהגים שונים בין האשכנזים. ר' מרדכי יפה, בן דורו הצעיר של הרמ"א, נהג כמנהג אשכנז הישן, אבל מדברי ר' דוד בן שלמה, שחי בסוף המאה ה-17, משמע שהוא נהג כדעת ר' יוסף קארו (ט"ז לשו"ע או"ח, תפ"א). ר' שלמה קלוגר (1785–1869) מעיד ש"בעניין זה רבו הדעות אם לחתום בישתבח או ביהללך" והוא הציע פשרה. אותן קהילות הנוהגות לומר הלל בבית הכנסת בתפילת מעריב של ליל הפסח, וכבר אמרו ברכת יהללך בתום אותו הלל, יחתמו את ההלל של הסדר בברכת ישתבח. ואילו אותן הקהילות שאינן אומרות הלל במעריב, יחתמו את ההלל של ליל הסדר בברכת "יהללך" (שו"ת האלף לך שלמה, או"ח, סי' שכד). בפתרון זה יש אירוניה היסטורית. קהילות אשכנז הקדומות לא נהגו לומר הלל בבית הכנסת בליל פסח.¹⁶³ קליטת מנהג זה באשכנז באה בעקבות השפעת הספרדים והקבלה. נמצא, לפי הצעת הרב קלוגר, שהאשכנזים הדבקים במסורתם בבית הכנסת, ינהגו בביתם כפי שיטת הספרדים, ואילו האשכנזים שאימצו את הנוהג הספרדי בבית הכנסת, ינהגו בביתם כמסורת האשכנזית. אכן, עד היום אין אחידות של נוהג בין האשכנזים בעניין זה.¹⁶⁴

163 שו"ע או"ח, תפ"ו. וראה עוד גאגין (לעיל, הערה 132), עמ' 48. על מגמות התפשטות המנהג אצל האשכנזים ראה: פרידמן, לקוטי מהרי"ח, ג, יא ע"ב; יוסף לוי, מנהג ישראל תורה, ברוקלין-ישראל תשנ"ד, עמ' שכד-שכה; הררי, עמ' צו-צז; וינגרטן, א, עמ' קפב-קפג.

164 ראה ישראל חיים פרידמן, לקוטי מהרי"ח, ג, עמ' כג. על רקע זה יש להבין את מנהג משפחת סולובייצ'יק שציינו לעילן.

עדות מעניינת על דרכי קיום שתי הברכות מצויה בתימן. הרב קאפח העיד שהוא נהג, כסבו, לומר נשמת־ישתבח על ההלל של הכוס הרביעי, בלי חתימה, והלל הגדול נחתמה בברכת יהללוך בחתימה.¹⁶⁵ ניתוח שיטה זו מלמד אותנו שהיא נוהגת, בעצם, כדעת רב סעדיה גאון, שדוחים את יהללוך לכוס החמישי, אך הרצון לומר נשמת־ישתבח היה גדול ולכן ברכה זו שולבה, בלי חתימה, אחרי הכוס הרביעי.

165 משנה תורה לרמב"ם, הוצאת הרב קאפח, זמנים, ב, עמ' תכא. אבל בהגדת תימן שהוציאן דוד ועופר קאפח, "מלוקט מדברי הרב יוסף...קאפח" (ירושלים תשנ"ה), מופיעה הנחיה זאת כענין של רשות ועיקר הטקסט מסדר הלל הגדול מיד אחרי השלמת ההלל, ואחריו נשמת־ישתבח בלי חתימה, ואחריו יהללוך בחתימתה המקובלת בתימן.

7. ההגדה

א. הצורה הקדומה של ההגדה

החלק המרכזי של סדר ליל הפסח בימינו הוא קריאת ההגדה. חובה זאת אמנם מסתמכת על ציווי מפורש בתורה: "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני... ועבדת העבודה הזאת בחדש הזה... והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים" (שמות יג:ה-ח).¹ אולם בתיאורים המקראיים של חגיגות ליל הפסח לא מצאנו תיאורים של עיסוק בסיפור יציאת מצרים.

אבל גם כאן, כמו בפרשת השירה בליל הסדר, אין זה קל להניח שלא סיפרו ביציאת מצרים בליל הפסח. אין לנו ידיעות על מציאותם של בתי-ספר בתקופת המקרא, ודומה שספר התורה, שהיה מונח במקדש, נשמר על-ידי הכהנים ולא היה נחלת העם.² לימוד המסורת ההיסטורית נמסרה מדור לדור על-ידי סיפורי האבות והזקנים – בבחינת "שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך" (דברים לב:ז). גם בהיעדר צו מפורש, סעודת ליל הפסח היתה הזדמנות מצוינת לספר לילדים ולצעירים על יציאת מצרים, מאורע מרכזי בחיי העם.³ נראה שגם בימים אחרים היה נוהג רגיל לחדד חידות ולשיר זמירות אחרי הסעודה,⁴ וטבעי היה שבלייל הפסח ינצלו את המעמד הזה לטפח בלב הנוער את זיכרון היותנו לעם. דרנבורג אף הציע שמקור השם "ליל שימורים" נמצא בנוהג העתיק של בילוי הלילה בסיפורים ובאגדות.⁵ אין אנו יודעים איזה דפוסי סיפורים שימשו לנוהג זה בימי הבית הראשון. זליגמן שיער

1 השווה גם יב:כה-כז: "והיה כי תבואו אל הארץ... ושמרתם את העבודה הזאת. והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם, ואמרתם זבח פסח הוא לה' אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים כנגפו את מצרים ואת בתינו הציל..." פסוק אחרון זה נראה יותר כנוסח פורמלי של אמירה. אבל, לפי פשוטו של מקרא, הוא מותנה בהתעוררות הבן לשאול ואם אין שאלה – אין חובת אמירה.

2 ראה: S. Gandz, "Oral Tradition in the Bible", *Jewish Studies in Memory of G.A. Kohut* (ed. S. Baron and A. Marx), N.Y. 1935, pp. 248–269.

3 ראה קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ב, עמ' 487–488; ש' טלמון, אנציקלופדיה חינוכית, ד – תולדות החינוך, ירושלים תשכ"ד, עמ' 53–58; א"פ רייני, "סופר", אנציקלופדיה מקראית, ה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 1013–1014.

4 שופטים יד:כב; שמואל ב יט:לו; ישעיהו ה:יב; עמוס ו:ה; קהלת ב:ח. העניין צוין על-ידי ז' הירשברג, "אכילה", אנציקלופדיה מקראית, א, עמ' 281.

5 J. Derenbourg, "Haggada et Legende", *REJ*, 9 (1894), 301

שתיאורים קדומים אודות יציאת מצרים נוצרו במסגרת עבודת ה' שבליל הסדר ולמענו.⁶ קאסוטו ראה בפרשיות הראשונות של ספר שמות "רישומיה של הגדת פסח קדומה"⁷ ופפייפר הציע שלהגדת הפסח הקדומה שימשו פרקי תהלים דוגמת פרקים ע"ז, ע"ח, ק"ה וק"ו.⁸

אף מן הימים הראשונים של ימי הבית השני אין לנו עדות לצורת קיום מצוות הסיפור ביציאת מצרים. פילון מציין שהמסובים בליל הסדר אינם באים "למלא את כרסם בבשר ויין, אלא לקיים בתפלות ובשירים את המנהג שנמסר על-ידי האבות" (על החוקים לפרטיהם, ב:148). אורבך העיר שאפשר ש"התפילות" הן קריאת פרשת "ארמי אבד אבי" שראו בה תפילת הודיה.⁹ פינקלשטיין אמנם סבור, שאפשר להוכיח מהוכחות פנימיות שחלקים מרכזיים של הגדת הפסח שלנו היו ערוכים ומקובלים כבר בתקופת החשמונאים.¹⁰ ויש לציין שפרסומה של מגילת המקדש חיזקה את הטענה שבתקופת החשמונאים היו פרשיות ערוכות בצורת מדרש המקרא.¹¹ אך השיקולים של פינקלשטיין שהביאו אותו לקביעה שההגדה המקובלת היום היתה, ברובה, נהוגה עוד בראשית ימי הבית השני, נדחו על-ידי חוקרים שונים.¹² ברם, לפני שנוכל לתת את דעתנו לצורת ההגדה הקדומה, שומה עלינו לתת את דעתנו שוב לשאלת מקומה של ההגדה בליל הסדר ביחס לסעודה.

כבר עמדנו על כך שבזמן שבית המקדש היה קיים לא היה כלל מעשה סמלי של אכילת פסח, מצה ומרור אלא שמאכלים אלה היוו את סעודת הערב.¹³ וגם עמדנו על כך שמתוך הרובד הקדום של המשנה אי-אפשר להכריע אם הסעודה נאכלה מיד עם הבאתה לשולחן, לפני ההגדה, או שנאכלה אחרי ההגדה, מיד לפני ברכת המזון. במבט ראשון, הדעת נוטה

6 י"א זליגמן, "מסורת פולחנית ויצירה היסטוריוגרפית", מחקרים בספרות המקרא, ירושלים תשנ"ב, עמ' 86, ושם רשומה ספרות עניפה. אורבך, כביקורתו על ספרו של גולדשמידט (קרית ספר, לו, עמ' 144-145) הציע שפרשת "ארמי אבד אבי", ללא המדרש, נקראה בליל הסדר עוד בימי יאשיהו.

7 מ"ד קאסוטו, ספרות מקראית וספרות כנענית, ירושלים תשל"ב, עמ' 14-15 (נרפס תחילה כמאמר: "ראשית ההיסטוריוגרפיה הישראלית", ארץ ישראל, א [תשי"א], עמ' 85-88).

8 פפייפר, עמ' 265.

9 א"א אורבך, קרית ספר, לו (תשכ"א), עמ' 145.

10 פינקלשטיין, המדרש הקדום; הג"ל, מסמכים קדומים.

11 ראה: ד' פלק, "מגילת המקדש והמשנה הראשונה", סיני, מב (תשל"ח), עמ' לח.

12 ראה גולדשמידט, תשכ"ט, עמ' 30-47, ושם דיון מפורט על טענות פינקלשטיין.

13 ראה לעיל, עמ' 44.

לומר שהביאו את האוכל לשולחן כדי לדרוש עליו ורק אחרי ההגדה אכלו אותו. אבל אם אנו מתכוננים בנוסח המקורי של המשנה, אנו רואים שדרשת רבן גמליאל המתייחסת למאכלי ליל הסדר אינה מופיעה בסדר הקדום. ואם כן, אפשר בהחלט לומר שהסעודה נאכלה מיד עם הבאתה לפני המסובים. אפשר להסביר את אמירת ברכת המזון רק אחרי הכוס השני על-פי הנוהג לשותות יין אחרי המזון – לפני ברכת המזון.¹⁴ ואם נקבל השערה זאת, אפשר עוד להוסיף שהנוהג לדחות את הסעודה עד אחרי ההגדה קשור בדרישת רבן גמליאל לפרש את משמעות המאכלים שהוכאו לשולחן. אם כן, המשנה המקורית שנתה "מזגו לו כוס שני, מתחיל בגנות ומסיים בשבח", ואולי כללה גם את ההמשך "ודורש מארמי אוכד אבי עד שגומר כל הפרשה".

הרעיון שההגדה צריכה להיות מוטבעת בדפוס ספרותי של פתיחה בגנות וסיום בשבח מוצא לו הקבלה בנאומי הריטורים.¹⁵ מטרת הפתיחה בגנות היא להבליט את השבח על-ידי הניגוד. הרעיון שבגאולת מצרים מופיעים ניגודים או קונטרסטים מעוגן במסורת הקדומה על יציאת מצרים. כבר במקרא נאמר לגבי מקצת המכות – ערוב (שמות ח:יח); דָּכָר (שם, ט:ד); ברד (שם, ט:כו); חושך (שם, י:כג) ומכת בכורות (שם, יא:ז) – שבעוד שהמצרים הוכו במכות ישבו ישראל בשלום בבתייהם. חוקר המקרא, ש"א ליונשטם, מציין: "אין ספק שהדין עם הדרשן מימי הביניים... עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים שניצלו מעשר המכות, וכן מפורש במקצתם שלא אירעו לישראל, ומקצתם אינו מפורש וילמד סתום מן המפורש".¹⁶ במקרא נמצא רעיון זה גם מעבר לתחום המצומצם של עשר המכות, כי שם הודגש גם שבעוד המצרים טבעו בים, בני ישראל עברו בחרבה (שמות יד:כח–כט). רעיון זה הורחב בימים קדומים גם לפרטים שאינם מהותיים למכות. בעל ספר היובלים מתאר את המצרים היושבים ב"בכי ויללה" בעוד שישראל "שותים יין ומהללים".¹⁷

14 ראה לעיל, עמ' 62.

15 שטיין, השפעת הסימפוזיון, עמ' 36–40. השווה דברי רשב"י ב' סוטה, לב ע"ב.

16 ליונשטם, מסורת יציאת מצרים, עמ' 76. הדרשן מפרש משנת אבות ה:ה, ומדרשו נשמר במדרש הגדול, וארא, ז:כה. השווה גם ביאור הגר"א לאבות שם.

17 ספר היובלים מט:ה–ז. השווה גם פילון, שו"ת לספר שמות, מספר 3 ומספר 10, מהדורת LCL, עמ' 9 ועמ' 18, וחיי משה, I, 143–146, מהד' ס' דניאל–נטף, עמ' 238–239, ושמות רבה יח:ט. אוסף נאה של אגדות ברוח זו יש אצל ל' גינצבורג, אגדות היהודים (תרגם מאנגלית מרדכי כהן), ג, רמת גן תשכ"ח, עמ' 188–191. השווה גם: ישעיה הורוויץ, "לא יחרץ", דביר, א (תרפ"ג), עמ' 306.

כוחם של בעלי האגדה להתעלות מעל ממדי הזמן בהשקפתם על תולדות העולם אפשר להם להרחיב את יריעת הניגוד בין ישראל למצרים ולכלול בה גם פרטים שלא היו קשורים כלל במכות. בדרשה על יציאת מצרים הנמצאת בסוף הספר "חכמת שלמה" אנו מוצאים שילוב הרעיון שהקב"ה העניש את המצרים מידה כנגד מידה,¹⁸ שכבר נאמר במקום אחד במפורש: "כי בדבר אשר זדו עליהם" (שמות יח:יא), עם רעיון ההפליה בין ישראל למצרים. הוא טרח להראות, שכל מכה שבאה על מצרים, באה בדבר שהם חטאו בו. יחד עם זה הצביע על הניגוד בין ישראל ומצרים בכל מכה. המצרים נענשו שהמים נהפכו לדם אבל בני ישראל זכו ומים מרים נהפכו למים מתוקים (חכמת שלמה יא:א-יב). בעוד שבמצרים נשלחו רמשים אשר בגללם קצו בתאוותם, לבני ישראל נשלח השליו, מטעמים חדשים (שם טז:א-ד). המצרים הוכו בחושך וישראל, מלבד שישבו אז באור, זכו עוד והוכן להם עמוד אש להנחותם בדרך (שם יז:יח) ועוד דוגמאות רבות.¹⁹

השפעת רעיון זה של הניגוד בין גנות לשבח מצויה אף ב"הגדה" נוצרית שנתחברה על-ידי הכומר מליטו מסרדיס, בערך בשנת 170 לספירת הנוצרים.²⁰ סטיוארט הול ציין, שדרשת מליטו פותחת בגנות – באדם הנופל בחטא, ומסיימת בשבח – בהעלאתו על-ידי המשיח.²¹ מליטו היה מכת הקוורטודקימנים (quartodeciman) שחגגו את חג הפסחא בי"ד ניסן, כמנהג היהודים. הוא היה חשוד, על-ידי אנשים קרובים לזמנו וגם על-ידי חוקרים מודרניים,²² ב"התיידות", ולכן קרוב לומר שבמבנה דרשתו הוא מושפע מן המסורת היהודית.

18 לעניין זה ראה את המקורות שצוינו על-ידי אורבך, חז"ל, עמ' 387, הערה 63.

19 שמא יש קשר בין רעיון זה לבין הדואליזם ש' עמיר ביקש למצוא בספר זה? ראה מאמרו "חכמת שלמה וספרות קומראן", דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, כרך ג, תשל"ח, עמ' 325–328.

20 E. Goodspeed, *History of Christian Literature*, p. 114.

21 Stuart G. Hall, "Melito in Light of Passover Haggada", *JThS*, 22 (1971), p. 83. עיין עוד: ש' פינס, "מאפלה לאור גדול", מחקרי ספרות מוגשים לשמעון הלקין (ערך: ע' פליישר), ירושלים תשל"ג, עמ' 173–179; ראובן ירון, המשפט של מסמכי יב, ירושלים תשכ"ח, עמ' 51.

22 B. Lohse, *Das Passafest der Quartodecimaner*, Gutersloh 1953, p. 31 ff. על הקבלה לרעיון הגנות מול השבח בתיאולוגיה הנוצרית הקדומה, ועל האפשרות שהיתה כאן השפעה של ליל הסדר, ראה: Everett Ferguson, "The Disgrace and the Glory: A Jewish Motif in Early Christianity", *Studia Patristica*, 21 (1989), pp. 86–94. להשפעת "ריינו" על מליטו ראה: E. Werner, "Melito of Sardes, the First Poet of Deicide", *HUCA*, 37 (1966), pp. 191–210.

ספרות התנאים לא העניקה לנו פירוש ל"גנות" ול"שבח" שנזכרו במשנה. בספרות האמוראים מצאנו מחלוקת בפירוש הגנות: הירושלמי (פסחים, י:ה, לו ע"ב) מוסר שרב פירש שהגנות היא "בעבר הנהר ישבו אבותינו מעולם" (יהושע כד:ב). הפתיחה בגנות זו, שאינה קשורה בעבודת מצרים וביציאה ממנה, מוסברת בכך שהיא "כתחילה" (י' שם), דהיינו שכך נהג יהושע בפעם הראשונה שהציגו את תולדות העם לפני העם בארץ ישראל.²³ לעומת זאת, הבבלי מוסר משמו של רב שה"גנות" היא "מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו" (ב' פסחים קטז ע"א). לפי המסורת המקובלת היום, דברי רב בבבלי, "מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו", משמשים פתיחה לציטוט הכתובים מספר יהושע. צירופה של פתיחה זו לציטוט הכתובים מדגיש שהגנות מצויה בהמשך הפסוק "ויעבדו אלהים אחרים". אך במקצת הגדות מן הגניזה מצאנו שנהגו כמסורת הירושלמי, פתחו ישר בפסוק בלי דברי מבוא, ולפי זה אין לדעת אם הגנות היא אכן בקביעה שעבדו אלהים אחרים, או שמא היא מצויה בתחילת הכתוב, שאבות אבותינו לא היו יושבי ארץ ישראל.

בפרשנות ה"גנות" של המשנה מוסיף הבבלי ששמואל חלק על רב ופירש שהגנות היא "עבדים היינו" (דברים ו:כא; ב' שם).²⁴ דעתו של שמואל מעוגנת היטב במסורת התורה, המציינת משפט זה כתשובה לבן השואל "מה העדות והחוקים..." (דברים ו:כ). תשובה זו היא היחידה בין ארבע הפרשיות שנדרשו כהוראות לחינוך הילדים בליל הסדר, המתאימה להגדרה "מתחיל בגנות".²⁵

אשר למהות השבח – לא מצאנו דברים מפורשים בתלמוד. אפשר שהתכוונו לסיים בשבחו של הקב"ה הגואל את ישראל מצרותיו, אחרי שפתחו בגנותם של ישראל. ניגוד כזה מצוי בספרות הפיוטית המאוחרת יותר, בפיוטים הבנויים מסביב לתיאורי "מלך אביון" לעומת "מלך עליון". אחדים מחכמי הראשונים הלכו בדרך זו, כגון בעל מדרש שכל טוב הכותב: "ומסיים בשבח היינו דמסיים בשבחו של הקב"ה".²⁶ הם ציינו שהסיום

23 ראה: ליברמן, תוכ"פ, א, מבוא, עמ' כא, הערה 40.

24 ראה כשר, הגדה שלמה, עמ' 20–22 שאסף את שינויי הגרסאות בשמות האמוראים. השווה גם גולדשמידט, תשכ"ט, עמ' 13 ועמ' 55.

25 לניתוח מפורט של ארבע פרשיות אלה ראה: מ' ארנר, "כנגד ארבעה בנים דיברה תורה", נתיבות, יד (תשל"ו), עמ' 252–462. לספרות נוספת ראה: תבורי, רשימת מאמרים, עמ' 197.

26 מדרש שכל טוב, ב, עמ' 128–129; ר' נתן אב הישיבה, פירוש למשנת פסחים, נדפס בהוצאת המשנה של "אל המקורות". כשר (הש"פ, עמ' 31) הביא עוד ראשונים שפירשו

בשבח מתקיים בשבח המקום שבכרכת הגאולה, אבל כבר שיערנו ששירת פרק תהלים בסוף ההגדה, "הללו עבדי ה', הללו שם ה'", היא "סיום בשבח".²⁷

ברם, אם נראה את הפתיחה בגנות כנועדה להבליט את השבח שלאחריה, ראוי לחפש את הניגוד באותו נושא עצמו. אחת הדרכים להבהיר תמונה או דמות מסוימת היא בעימותה עם תמונה או דמות אחרת המנוגדת לה. רעיון זה הונח, לדוגמא, ביסודו של סיפורי חיי האישים של פלוטארכוס. הוא חשב שיוכל להבהיר את הדמויות שהוא מציג לפנינו אם יעמיד מול כל דמות דמות אחרת, תוך עמידה על ההבדלים שביניהן. עוד יותר מרשים הוא כשניתן להצביע בנושא אחד, באיש אחד, על גנות, שהוא עצמו התגבר עליה והגיע למעמד מרומם. ש' שטיין הצביע על מקבילות כתבי הרטורים. קווינטיליאנוס קבע, שבנאומו שבח יש לסקור את תולדותיו של הנושא, מולדתו ובית אביו. אם הם כבדים – הרי זה לשבחו, שלא נפל מהם; ואם הם בזויים – הרי זה לשבחו, שהתעלה עליהם.²⁸ וכן מספרת המשנה, שבשמחת בית השואבה היו אומרים "אבותינו שהיו במקום הזה אחוריהם אל ההיכל ופניהם קדמה והמה משתחווים קדמה לשמש, ואנו ליי"ה עינינו".²⁹ מקבילה קרובה יותר לדברי קווינטיליאנוס מצויה בתוספתא, המעידה על שתי אפשרויות: "ויש מהן או': אשרי ילדוטי שלא ביישה את זקנותי; אילו אנשי מעשה. ויש מהן שהיו אומ': אשריך זקנתי שתכפרי על ילדוטי; אילו בעלי תשובה" (ת' סוכה, ד:ב, עמ' 272).

ואכן, נמצאו בהגדה סיומים בשבח התלויים בפתיחה בגנות – בהתאם לפירושים השונים שניתנו לגנות על-ידי מפרשי המשנה. הרמב"ם כתב: וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד מתחיל ומספר שבתחילה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל דרודפין אחר עבודת אלילים. ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבנו

שהשבח נמצא בכרכת הגאולה (וראה שם שיטות אחרות של הראשונים בפירוש ה"שבח" של המשנה). בעל תפארת ישראל, בפירושו למשנה, אף קרא לברכה זו "ברכת השבח". הרב נחום אליעזר ראבינוביץ ("מתחיל בגנות ומסיים בשבח – כיצד?", אור המזרח כב [תשל"ג], 197–199) טוען, שבזה נחלקו רב ושמאל. לשיטת שמאל, הגנות והשבח הם של הקב"ה: הגנות – שהיינו עבדים אף-על-פי שאברהם עבד את הבורא, והשבח – שגאלנו מן העבדות.

27 פפיפר, שם, עמ' 271. הוא הביא כסימוכין לכך את העובדה שהמונחים "שבח" ו"תשבחות" מכוונים, לעתים קרובות, לפרקי הלל. ראה עוד לעיל, עמ' 314.

28 שטיין, השפעת הסימפוזיון, עמ' 36–40.

29 משנה סוכה ה:ב. השווה: כשר, הגדה שמה, עמ' 33.

ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו בחירותנו.³⁰

דברי הרמב"ם כוללים את שתי המסורות, של רב ושל שמואל, בעניין הגנות. מדבריו אנו למדים, שלפי הדעה שהגנות היא שהיינו עובדי עבודה זרה, השבח הוא שקרבנו המקום לעבודתו; ולפי הדעה שהגנות היא שעבדים היינו, השבח הוא שזכינו לחירות. לשני הפירושים, השבח נמצא בסיום הפסקא הפותחת בגנות. גם ראשונים אחרים היו, שפירשו שהשבח תלוי בגנות. המאירי הביא את שני המוטיבים, כמו הרמב"ם, ועירבם זה בזה:

מתחיל בגנות, ר"ל עבדים היינו, כדי שיפרסם את העבדות להגיע ממנו לכבוד שחרורו... וכן מתחיל אחר כך כמתחלה עובדי עבודה זרה ומסיים בשבח שיצאנו משם ונתקרבנו לעבודת השם ית' בכמה מעלות טובות.³¹

בקשר לדעה הראשונה, שהגנות היא השעבוד והשבח הוא הגאולה, הביא הרשב"ץ מדרש, כדי להמחיש את הקשר שביניהם:

וארז"ל שהוא פותח בגנו', והגנות הוא מה שאמרו במדרש, אתם מכרתם יוסף לעבד, חייכם בכל שנה תקראו עבדים היינו לפרעה. והשבח הוא, כי כמו שיוסף מבית האסורי' יצא למלוך, גם אנחנו יצאנו לחירות.³²

אפרתי הראה על "שבחים" המקבילים לגנות במקומות אחרים בהגדה. לגנות הלאומית, עבדות אבותינו במצרים, אפשר למצוא שבח לאומי בברכת הגאולה; ולגנות הרוחנית, עבודת האלילים של אבותינו, אפשר למצוא שבח רוחני בפיוט "דיינו" המסתיים בבניין בית הבחירה.³³

שיטה פרשנית אחרת ראתה את הגנות והשבח בפרשת מקרא ביקורים, פרשת "ארמי אבד אבי". רבים התלבטו מדוע נבחרה פרשה זאת כמרכיב בסיסי בהגדת הפסח. הרי יש פרשיות רבות בתנ"ך שיש בהן תיאור יציאת מצרים. די לציין את הפרשה שצוינה על-ידי שמואל, "עבדים היינו לפרעה",

30 יד החזקה, הלכות חמץ ומצה, ז:ד. וכן בפירושו למשנה פסחים י:ד. לניתוח המשמעות התיאולוגית לפי הרמב"ם ראה: חנה כשר, "למשמעותה המיוחדת של 'ההגדה של פסח' – לפי הרמב"ם", מחקרי חג, 2 (אדר תש"ן), עמ' 63–68. מעניין הוא, שאף קבלת גרים נעשית מתוך הודעת שבח וגנות. כך ניסח הרמב"ם בעקבות המקורות התלמודיים: אי אתה יודע שישאל בזמן הזה דווים ורחופים... הרי יודע שהעולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים והם ישראל (הלכות איסורי ביאה, ר:א–ד). והשווה מה שכתב ראובה (האוונגליונים, עמ' 117–118) על קבלת "גרים" אצל הנוצרים הקדומים.

31 בית הבחירה לפסחים לרף קטו ע"א, מהר"י קליין, ירושלים תשכ"ו, עמ' רמא.

32 "פירוש ההגדה", יבין שמועה, ד"צ ירושלים (=ליוורנו 1744), לט ע"א.

33 "א אפרתי", לכירור השימוש בכינוי 'המקום', בר אילן, יג (תשל"ו), עמ' 116–119.

שהוצגה בתורה כתשובה לשאלת כללית של הבן "מה העדות והחוקים..." (דברים ו:כ). אנו מציגים בזה את שתי הפרשיות בטורים מקבילים כדי שאפשר יהיה לעמוד בקלות על העובדה שפרשיות אלה הן כמעט זהות מבחינת המוטיבים שבהן.

(דברים ו:כא-כד)

(דברים כו:ה-ט)

- | | |
|--|---|
| <p>(ה) ארמי אבד אבי וירד מצרימה ויגר שם כמתי מעט ויהי שם לגוי גדול עצום ורב.</p> <p>(ו) וירעו אתנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבדה קשה.</p> <p>(ז) ונצעק אל ה' אלהי אבותינו וישמע ה' את קולנו וירא את עֲנִינו ואת עֲמַלְנו ואת לַחֲצֹנו.</p> <p>(ח) ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרע נטויה ובמרא גדל ובאותות וכמפתים.</p> <p>(ט) ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש.</p> | <p>(כא) עבדים היינו לפרעה במצרים</p> <p>ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה. (כב) ויתן ה' אותות ומפתים גדלים ורעים במצרים בפרעה ובכל ביתו לעינינו.</p> <p>(כג) ואתנו הוציא משם למען הביא אתנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו.</p> <p>(כד) ויצַנְנו ה' לעשות את כל החקים האלה ליראה את ה' אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיתנו כהיום הזה.</p> |
|--|---|

מתוך השוואת שתי הפרשיות, קשה למצוא סיבה מהותית לעדיפות פרשת "ארמי אבד אבי" על פרשת "עבדים היינו". יש שביקשו למצוא סיבות שהן מחוץ לפרשת "ארמי אבד אבי" כדי להסביר מדוע נבחרה. יש שציינו בהקשר זה שפרשה זאת נועדה בתורה להיאמר על-ידי מביאי הביכורים, שהתחילו להביא את ביכוריהם בחג השבועות. אפשר שחז"ל ביקשו להדגיש את הקשר בין פסח לחג השבועות על-ידי פתיחת עונת "העומר" באמירת הפרק החותם את התקופה.³⁴ גולדשמידט ציין עוד שהיה נוח לקבוע את פרשת הביכורים בהגדה מכיוון שפרשה זאת היתה שגורה בפי העם.³⁵ אולם, יש שתי תוספות בפרשת "ארמי אבד אבי" שאין בפרשה המקבילה: הפתיחה הרחבה יותר, המתחילה לפני תקופת העבדות, והציון שהגאולה באה בעקבות צעקת העם אל ה'. דומה שיש לשקול את האפשרות

34 לרשימת פרקי מקרא מתאימים ראה: אדרת, ארמי אבד אבי, עמ' 70-71. אדרת חושב שהסיבה לבחירת פרק זה היא משום שלא מצאנו פרק מקביל לו המצטיין "במגמתו האופטימית ובניסוחו החגיגי" (שם). בדומה לכך קבע חוקר אחר שפרק זה מצטיין בכך שאין בו ציון לחטאיו של ישראל או למעמדו השפל (לייטנר, שריד למסורת חריגה).

35 גולדשמידט, הש"ס תשכ"ט, עמ' 30.

שפרשה זו נבחרה משום פתיחתה. פרשה זו מציגה את הסיפור כולו בתבנית של "פותח בגנות ומסיים בשבח", כאשר הגנות והשבח תלויים זה בזה. פרשה זאת פותחת בגנותם של ישראל, בכך שהיא מתארת את אבי האומה כארמי נודד (=אבד), ושבחיו הוא שזכה להשתקע בארצו, ארץ זבת חלב ודבש.

רעיון זה, שהשבח קשור בפסוק החמישי של פרשת מקרא ביכורים, כבר הועלה בדברי ר' שמעון בן צמח דוראן (רשב"ץ), וז"ל:

לפי שאחר שאלת הבן מה נשתנה הלילה הזה הוצרכנו להתחיל בגנות ולומר עבדים היינו לפרעה במצרים, והוצרכנו לסיים בשבח ולדרוש פרשת מקרא בכורים, והיא מארמי אובד אבי עד סוף הפרשה, ודרשנו אותה עד ויוציאונו ה' ממצרים ביד חזקה וגו', ובסוף אלו הפסוקים יש ויביאונו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת וגו', ועתה הנה הכאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה', על כן אנו מסיימין בשבח כמה מעלות טובות למקום עלינו קודם שהבאנו גרגיר זה של תאנה... ואמרנו כי הרבה טובות יש למקום עלינו עד שבאנו אל בית המקדש להביא לו זה הפרי.³⁶

הרשב"ץ מניח שהשבח מצוי בפסוקיה האחרונים של פרשת "ארמי אבד אבי", המדברים על הכניסה לארץ ישראל ועל הצלחת היכול החקלאי, פסוקים שאינם נאמרים בליל הסדר. אכן, מבחינת דרכי המדרש, מצוי הוא שדרשנים ציטטו פסוקים ובנו עליהם מדרש, כאשר הם ציטטו רק את ראשית הפסוקים וסמכו על הקהל המכיר את המשך הפסוקים. השבח לקב"ה על שהכניס את עם ישראל לארץ-ישראל נזכר בהגדת הפסח של ימינו רק בפיוט "כמה מעלות טובות למקום עלינו", ובמקבילתו "דיינו", המסיימים בשבחיו של מקום שהכניסנו לארץ-ישראל ובנה לנו את בית-הבחירה. לזכותו של רד"צ הופמן יש לזקוף את הרעיון, שהפסוק החמישי ומדרשו נאמרו בליל הפסח בזמן הבית, כחלק ממדרש הפרשה "ארמי אבד אבי", ורעיון זה נתקבל על רבים.³⁷

אם אמנם הבינו שפרשת "ארמי אבד אבי" היא פרשת הגנות והשבח, מדוע חידשו רב ושמואל גנות חדשה? אפשר לתאר את הדברים כך: בתחילה נתפשטה הפרשנות החדשה ל"ארמי אבד אבי", שלבן הוא הארמי שביקש לאבד את יעקב.³⁸ על-פי פירוש זה, לא היתה בפרשה גנות מקבילה

36 "פירוש ההגדה", יבין שמרעה, ד"צ ירושלים (=ליורנו 1744), מג ע"א.

37 לתולדות הרעיון, ולדיון במסורת הפרשנית של הפסוק "ארמי אבד אבי", ראה: תבורי, לנוסח ההגדה.

38 קשה לדעת מה גרס לפירוש החדש להתפשט (השווה: אורבך, קרית ספר, לו [תשכ"א]).

לשבת, "ויבאנו אל המקום הזה". לכן, הציע רב לפתוח את הגנות בפסוק "בעבר הנהר ישבו אבותיכם" (יהושע כד:ב), המדבר על אבותינו שלא היו בני ארץ ישראל, ורעיון זה דומה מאוד לפרשנות הקדומה של "ארמי אבד אבי". אך, בגולה, במקום שלא יכלו לסיים את פרשת "ארמי אבד אבי" בפסוק "ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת", לא התאימה הצעת רב לשבח שנשאר, "ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרע נטויה ובמרא גדל ובאתות ובמפתים". על כן, הציע שמואל, מראשוני אמוראי בבל, שהגנות המתאימה לשבח זו היא "עבדים היינו לפרעה במצרים" (דברים כו:כא). אפשר ששמואל לא התכוון לכל הפרשה אלא רק לפסוק זה, שיש בו גנות המקבילה לשבח שבו מסתיימת פרשת "ארמי אבד אבי". עובדה שרבא, מספר דורות אחרי-כן, תבע שיש לומר גם את הפסוק "ואותנו הוציא משם" (דברים כו:כג). משמע שעד ימיו היו אנשים שלא ראו הכרח להשלים את הפרשה ששמואל הציע כגנות.³⁹ ויש לשים לב לכך שסיומו של פסוק זה הוא: "למען הביא אתנו לתת לנו את הארץ אשר נשבע לאבותינו". נמצא שגם כאן אנו מסיימים בעובדה שזכינו בארץ ישראל אלא הפעם בניסוח כללי, המתאים גם למי שאינו יושב בארץ.⁴⁰

ב. הצורה המאוחרת של ההגדה

1. תיאור הצורה המאוחרת

הגדת רבן גמליאל – כשאנו חוזרים ומעיינים בטקסט המשנה שלפנינו, אנו מוצאים צורה שנייה של הגדה הקשורה בשמו של רבן גמליאל: אמר ר"ג כל שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו:⁴¹ פסח, מצה ומרורים. פסח – על שם שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים. מרורים

עמ' 145). לאקס הציע שהפירוש החדש התקבל בהגדה כהמשך לדרשה "בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו" אלא, היות שפרשת "ארמי אבד אבי" באה מיד אחרי-כן, הבינו שהפירוש הזה הוא הפירוש "הנכון" לפסוק (לאקס, שני ארמייס).

39 עיקר התיאור מבוסס על הנשקה, מדרש ארמי אובד אבי. ראה גם: תבורי, לנוסח ההגדה.

40 השווה: סלצמן ומאירוביץ.

41 נחלקו חכמים אם לא יצא ידי חובת סיפור יציאת מצרים או אף חובת קרבן הפסח לא קיים כראוי. ראה: י' עטלינגער, ערוך לנר למס' סוכה, מה ע"ג-ע"ד; מירסקי, הגיוני, עמ' 48–

– על שם שמדרו המצרים את חיי אבותינו במצרים. מצה – על שם שנגאלו⁴²
(מ' פסחים י:ה – לפי כ"ק).

התפישת המקובלת לגבי המבנה של משנה זו היא שרבן גמליאל קבע את ההלכה שצריך לומר שלושה דברים אלה בפסח ואחרי זה בא הפירוש – כיצד יש לומר שלושה דברים אלה. ייתכן שהפירוש נעשה על-ידי רבן גמליאל בעצמו וייתכן שהוא מאוחר לו. אולם תפישת זו מעוררת קושי בהבנת הסדר שלפיו מזכירים את שלושת מאכלי החובה. רבן גמליאל בהלכתו הזכיר: פסח, מצה ומרורים. סדר זה קבוע בכל כתבי-היד ודפוסים המשנה וההגדה והוא נקבע, כנראה, משום הנוהג הלשוני להעמיד בסוף את האבר הארוך במחרוזת – מרורים.⁴³ לכאורה, לפי התפישת המקובלת, פירוש דברי רבן גמליאל צריך לבוא באותו סדר. אכן, יש כתבי-יד שבהם סדר הפירוש שווה לסדר דברי רבן גמליאל – פסח, מצה ומרור.⁴⁴ אך דווקא בכתבי-היד הטובים מן הטופס הירושלמי של כתבי יד המשנה – קריפמן, פרמה והוצ' לו – וכן בכתבי-יד אחרים, הסדר הוא: פסח, מרורים ומצה, וקשה להבין כיצד סדר זה קשור לדברי רבן גמליאל.⁴⁵ יש שניסו לתת לשינוי

42 מ"ק מיכאל קייצנאך ("על טעם אכילת מצה כליל א' של פסח", ציון, א (תר"א), עמ' 5–6) טוען שדברי ר"ג באו להסביר מדוע אוכלים מצה בששת הימים האחרונים של החג כי ביום הראשון התכוונו לאכול חמץ אבל הסבר זה יפה רק לגרסא הגורסת כאן "משום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ". לגרסא שבכ"ק, בא ר"ג להסביר מדוע אוכלים מצות כליל הסדר.

43 על הסדר הלשוני ראה: ש' פרידמן, "כל הקצר קודם", לשוננו, לה (תשל"א) 192–206, 117–129. על תופעה זאת כעברית החדשה ראה מרדכי עמית, "סדר התיאורים במשפט", לשוננו, מא (תשל"ז), עמ' 44–47. אורכך, בביקורתו על מחקרו של גולדשמידט על ההגדה (קריית ספר, לו [תשכ"א], עמ' 148), רואה בסדר השפעת לשון המקרא "צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו". אך השווה לקמן.

44 ראה בטבלה להלן עמ' 362.

45 בפירוש להגדה מהמאה ה"ד שנדפס ע"י י"ד וילהלם ("סדר ליל פסח לרבנו אליהו מנחם כ"ר משה מלונדריש", תרכ"ץ, כב [תשי"א], עמ' 95) ניתן הסבר היסטורי לתופעה. בתחילת דבריו אמר רשב"ג פסח שהוא עיקר הקודשים ואחריו מצה ומרור כסדר הכתוב "על מצות ומרורים". אחרי החורבן הקדימו מרור למצה כדי לסמוך מרור לפסח ולרמוז שמרור, כמו הפסח, אינו נוהג מדאורייתא. ובמהרי"ל (ספר מהרי"ל, ירושלים תשכ"ט דף ט"ו א–ב) ניתן הסבר הפוך – בזמן הבית צירפו מרור לפסח כי המרור קשור בקרבן אבל לאחר החורבן הקדימו מצה שהיא מדאורייתא למרור שהוא דרבנן. סיוע לתפישת מהרי"ל אפשר למצוא בדברי הרמב"ם, כי בהלכות חמץ ומצה (ח:ד) הוא כתב לפי הסדר: פסח, מרור ומצה אבל בנוסח ההגדה כפי שנהגו בזמן הגלות הוא רשם: פסח, מצה ומרורים (מהר"ש' פרנקל, עמ' שנ"א). הנצי"ב העיר שהסדר "מצה – מרור" הוא כסדר הכתוב "על מצות ומרורים יאכלוהו" (העמק שאילה לשאלות, הוצ' מוסד הרב קוק, כרך ב', עמ' נ"ח). השווה גם: מ' איש שלום, מאיר עין על הש"פ, עמ' 54).

הסדר הסבר תיאולוגי: בזמן המקדש הקדימו את המצה, סמל הגאולה, למרור, סמל השעבוד; אך בזמן הגלות הקדימו את המרור למצה. אך המציאות הטקסטואלית היא שדווקא כתבי-היד הטובים ביותר גורסים "מרורים, מצה" וקשה לומר שאלה משקפים את הנוסח המאוחר יותר.

תמיהה זאת מסתלקת אם נקבל את דעתו של אלון שהמלים "פסח, מצה ומרור" במשנתנו אינן מדברי רבן גמליאל והם אינם אלא סימן קיצור לזכירת דבריו.⁴⁶ לפי זה ייתכן, אם כי אין הכרח בדבר, שרבן גמליאל הוא שחידש אמרות אלה. ברם, דומה שההסברים עצמם קדומים לרבן גמליאל והוא לא בא אלא להדגיש את חשיבותם ההלכתית של הסברי המאכלים בליל הסדר. לפי זה, ואולי אף לשיטת אלון, נוכל להבין את סדר ההסברים אם נראה אותם כתשובה לשאלות הבן.⁴⁷ בכיוון זה אף הלך אורכך שטען שאין זיקה ספרותית בין דברי רבן גמליאל לבין ההסברים המפורטים. דברי רבן גמליאל נאמרו כהלכה ומקורם במשנה בעוד שמקור ההסברים הוא בהגדה של פסח. עורכים וסופרים העבירו את דברי רבן גמליאל להגדה ואת ההסברים שבהגדה לתוך המשנה.⁴⁸ אולם, כדי לעמוד על עניין זה עלינו תחילה לברר את תוכן שאלות הבן וסדרן.

שאלות הבן וסדרן – כבר עמדנו על כך שהנוסח המקורי של השאלות בליל הסדר כלל שלוש שאלות המתייחסות למאכלים העיקריים של ליל הסדר: פסח, מצה ומרור.⁴⁹ ראינו גם שהיו שתי מסורות בנוסח המשנה: לפי אחת, סדר השאלות היה מצה, טיבול, פסח; לפי השנייה, סדר השאלות היה טיבול, מצה פסח. המשותף לכל הנוסחאות הוא שהזוג מצה ומרור (או מרור ומצה) מופיע ראשון ואחריו הפסח. טיב עדיפות הנוסח שבידנו אינו מאפשר

46 ג' אלון, "העריכה של התלמוד הבבלי", מחקרים בתולדות ישראל, ב, עמ' 309. בכיוון זה הלך אורכך שטען שאין זיקה ספרותית בין דברי ר' ג' לבין ההסברים המפורטים. דברי ר' ג' נאמרו כהלכה ומקורם במשנה בעוד שמקור ההסברים הוא בהגדה. עורכים וסופרים העבירו את דברי ר' ג' להגדה ואת ההסברים למשנה.

47 על הקשר בין סדר שאלות הבן וסדר הבאת הדברים לשולחן כבר העירו: בעל תפארת ישראל בפירושו לערבי פסחים ס"ק כה; מ' איש-שלום, שם, עמ' 57; הופמן, בית ועד לחכמים, שם, עמ' 20. לדעתו, היתה חובה מן התורה לאכול לפי הסדר: חזרת, מצה, ובסוף – פסח על השוכע. כשהתחילו לנהוג לאכול מצה לפני החזרת, שינו את סדר השאלות. מהר"ץ חיות (מבוא התלמוד, פרק כו [=כל כתבי מהר"ץ חיות, ירושלים תשי"ח, כרך א, עמ' שלב]) דימה מבנה זה למבנה השאלות שבו יש שאלה הלכתית, אחרי-כן דרשה ארוכה, והתשובה באה רק בסוף.

48 קרית ספר, לו (תשכ"א), עמ' 148 וא"י.

49 ראה לעיל, עמ' 361.

לנו לקבוע אם אכן שתי מסורות אלה היו קיימות לפני עריכת המשנה על-ידי רבי יהודה הנשיא, או שמא אחת המסורות היא עיבוד מאוחר של המסורת האחרת.⁵⁰ ברם, אפשר להסביר את שתי המסורות כמסורות קדומות מתוך התבוננות במהלך הסדר. שינויי הסדר משקפים את סדר הבאת המאכלים לשולחן. בתחילה הביאו מצה וחזרת ביחד, ולכן יכלו להקדים שאלת המצה לשאלת החזרת או להיפך. אחרי המצה והחזרת, הביאו את גופו של פסח לפני המסובים ועל כן שאלתו באה בסוף. גם בסדר הסברי המאכלים יש שינויים בין מסורות הנוסח השונות, וכדי להבהיר את הדברים, נציג בזה טבלה המציגה את היחס בין השאלות וההסברים בעדויות נוסח שונות:

כ"ק, פרסה, לו, משכ"ר (כ"ל), ר"ף, רמב"ם, ר"א ⁵¹		הגדות הגניזה, ⁵² משכ"ר (ר"ו) ⁵³		מ' אמש' תכ"ד, משכ"ב: ר"ו, ר"נ, ר"ס, משכ"ב: כ"ס כ"י א"פ ⁵⁴	
השאלות	התשובות	השאלות	התשובות	השאלות	התשובות
פסח	פסח	פסח	פסח	פסח	פסח
טיבול	מרור	טיבול	מצה	מצה	מרור
מצה	מצה	מצה	מרור	מרור ⁵⁵	מצה
				טיבול	
צלי	צלי	צלי	צלי	צלי	צלי
			טיבול		

מתוך הטבלה ברור שהשינויים בסדר ההסברים הם בבואה של השינויים בסדר ההסברים – בצורה של "הזוג" "מצה" ו"מרור/טיבול" מופיע יחד, בשני סדרים, והפסח עומד תמיד בפני עצמו: בשאלות עומד הפסח בסוף,

50 המסורת האשכנזית נתקבל הסדר "מצה וטיבול", אלא ששאלת המרור נשתלה ביניהן. לעומת זאת, העדות האחרות שמרו על הסדר "טיבול ומצה" ושאלת המרור באה לאחריהן (גלצר, יואל בן שמעון, עמ' 146).

51 כך הוא בפירוש המשנה של הרמב"ם. בסדר רע"ג (עמ' ק"ג), בסידור רס"ג (עמ' קל"ז) וברמב"ם (הל' חר"מ ח: ב ובסדר ההגדה שלח) הסדר הבסיסי הוא כמו במשכ"ר, כ"ק וכו' אלא שנוספה בסוף, לפני שאלת ההסיכה, שאלת המרור. וכן הוא במשכ"ב בכ"י וטיקן 109 (סרט 8676).

52 כ"י דרופסי, וקטע II של אברהמ'ס, כוללים גם את השאלות וגם את ההסברים. על סדר ההסברים אפשר לעמוד גם מקטע I. בקטע III סדר ההסברים הוא: מצה, פסח, ומרורים, הוא יחיד בזה. הסדר שבטבלה מופיע גם בכ"י אדלר 850 (סרט 40374).

53 כ"י לידן הוגה ודפוס ונציה נדפס על-פי נוסח ההגדה. וכן הוא במשכ"ב של כ"י ששון 594 (סרט 9636), ובכ"י וטיקן 125, אך משנת רבן גמליאל חסרה.

54 בכ"י א"פ התחלפה שאלת המרור בשאלת הטיבול אבל מבחינת סדר השאלות, מצה כשאלה ראשונה ואחריה שאלה המתייחסת לירק, הוא שווה לשאר הנוסחאות בענף זה.

55 שאלה זו חסרה בכ"מ. וכן הוא בכ"י וטיקן 134 (סרט 8611).

ובתשובות הוא עומד בהתחלה. אך כבר ראינו שהשינויים בסדר השאלות ניתנים להסבר על-פי סדר הבאת המאכלים לשולחן ואותו הסבר יכול לשמש לנו להבין את השינויים בסדר התשובות. אחרי שהפסח כבר נמצא בשולחן, הרי הוא הסמל הבולט ביותר וטבעי הוא שההסבר ייפתח בו. מלבד התבלטותו הפיזית של הגדי שהובא לשולחן, הפסח הוא גם הדבר המרכזי של הערב ותעיד על כך הדעה שבזמן שאין פסח, אף מצה ומרור הם רק מדרבנן.⁵⁶ בזמננו המצה היא במרכז הערב מכיוון שאין לנו קרבן.

אחרי שהסבירו את משמעות הפסח, חזרו להסביר את משמעותם של המאכלים שהובאו בקערה הראשונה – מצה ומרור. כאן היה יכול לענות לפי הסדר שנשאלו או בסדר כיאסטי,⁵⁷ וייתכן שמכאן נובעים חילופי הנוסחאות בסדר.

בסיכום – דומה שהשאלות וההסברים מהווים יחידה אחת וההסברים הם תשובות לשאלות. דברי רבן גמליאל הם הוספה מאוחרת שבאה לקבוע שהסברים אלה הם חובה מצד ההלכה ואינם עניין של רשות בלבד.

2. מקום ההגדה המאוחרת במסגרת ליל הסדר

מתוך העיון במשנתנו קשה לקבוע את מקומה המקורי של ההגדה הנקראת על שמו של רבן גמליאל במסגרת ליל הסדר. לפי המשנה, שאלות הבן נשאלו אחרי הכוס השני. כבר העלינו שלפי משמעותה הקדומה של המשנה, הכוס השני הוא כוס יין שלאחר המזון. לפי זה יהיה בשאלות משהו מן המלאכותיות, ששואלים על המאכלים אחרי שאכלו אותם, אבל אין בזה כדי להפתיע. עוד נראה שהיה מנהג מקובל בסעודות נוכריות בתקופת התנאים לחבר שאלות מלאכותיות שתשמשנה נושאים לדיון. אף ייתכן שהשאלות נשאלו לראשונה בתוך הסעודה ודחו את הדיון בהן עד אחרי הסעודה, כמו שנראה במשתאות של פלוטרכוס.

מאידך, בימינו נוהגים לערוך את השולחן לפני הכוס השני ואפילו לפני הקידוש אבל אנחנו דוחים את אכילת הסעודה עד אחרי הכוס השני ואחרי אמירת ההגדה הקשורה בכוס זה. בעקבות זה חל שינוי בתפישת הכוס השני,

56 ב' פסחים, קכ ע"ב (השווה: מכילתא פסחא ו, עמ' 20; ספרא, אמור פרק יא: ד [ק ע"ב]). ראה גם: ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל, א, תל-אביב תשי"ג, עמ' 164.

57 על הכיאסם במקרא ראה יהודה רדאי וג'ין ואלץ, "תבניות במגילת רות", בית מקרא, כד (תשל"ט), עמ' 180–187. על כיאסם במגילת ים המלח ראה שיפמן, הלכה בקומראן, עמ' 28, הע' 46 ("שנים עשר איש וכהנים שלשה" [DSD 1: 8–2]).

כי לפי הסדר הראשון הוא היה יין שלאחר המזון, אבל לפי הסדר שלנו הוא יין שלפני המזון. היות ששאלות הבן אינן מן השכבה הקדומה של המשנה, ייתכן שאלה נוספו לסדר אחרי שחל השינוי בתפישת הכוס השני ונמצא שהשאלות נתחברו כדי לשאול אותן לפני האוכל ואף התשובות ניתנו בעוד המאכלים על השולחן. וכן דורשת המכילתא: "והגדת לבנך... בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך".⁵⁸ אף-על-פי שעיקר דרשת המכילתא מכון נגד הדעה שמספרים ביציאת מצרים ביום, מלשוננו ניתן ללמוד על קיום מצות ההגדה כשהמאכלים מונחים על השולחן.

שאלת מקומן המקורי של השאלות וההסברים במסגרת ליל הסדר תלויה בשאלה: מתי נוצרה צורה זו של שאלות ותשובות? ובצורה מפורטת יותר: האם צורה זו נוצרה עוד בזמן הבית? מצד אחד, כבר העלינו שבעוד המקדש קיים וקרבת הפסח קרב, השתדלו לסיים את אכילת הפסח עד זמן קבוע. קשה להניח שבמצב כזה היו נוטים לקיים דיונים על משמעות הפסח לפני אכילתו. עדים אנו למגמה המאחרת את סוף זמן אכילת הפסח וייתכן שהיא קשורה להכנסת שינוי זה בליל הסדר.⁵⁹

מצד שני, בסעודת ישו האחרונה, המתוארת על-ידי הבשורות הסינאופטיות כסעודת ליל הסדר, אומר ישו לתלמידיו שהלחם שהם אוכלים הוא גופו והיין שהם שותים הוא דם הברית (מתי כו: 17-30; מרקוס יד: 21-26; לוקאס כב: 7-20). מכאן משמע שכבר בימיו, לפני חורבן הבית, נהגו להסביר את משמעות המאכלים הנאכלים בליל הסדר. אמנם, בדברי ישו חסרה התייחסות לבשר קרבן הפסח, והעדר הסבר על משמעות קרבן הפסח הביא חוקרים שונים לאחר את גיבושו של סיפור זה לזמן שלאחר החורבן. אכן, העדר ההסבר מפליא ביותר בייחוד לאור העובדה שראו בישו עצמו – קרבן הפסח האמיתי. אבל למרות קושי זה החוקרים סוברים, שעיקר הסיפור משקף את המציאות בזמן הבית ואנו לומדים מכאן, שעוד בזמן הבית נוצר הנוהג להסביר, בצורה קצרה, את משמעות מאכלי הסעודה שהובאו לשולחן.⁶⁰

58 פסחא, י"ז, עמ' 66; ובמכילתא דרשב"י (מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 40): "כל זמן שגופו שלפסח קיים". אבל אין להסיק מכאן שמסורת זו נוצרה בזמן הבית. השווה אלון, תולדות היהודים בא"י, א, עמ' 165-166.

59 ראה גילת, שם, 159-161.

60 על הזיקה הצורנית בין דברי ישו לבין הגדת הפסח ראה Bertil Gärtner, *John and the Jewish Passover*, Copenhagen 1959, p. 25-28.

הוכחה אחרת שצורה זו של הסברי מאכלים נוצרה לפני החורבן נמצא בזיהוי רבן גמליאל, שקבע את ההסברים כחובה, עם רבן גמליאל הזקן שחי בזמן הבית. שתי ראיות עיקריות הובאו לביסוס זיהוי זה: (1) העובדה שמחלוקת ב"ש וב"ה "עד היכן הוא אומר" מתייחסת לסיום דברי רבן גמליאל מחייבת את הקדמתם לימי הבית;⁶¹ (2) העובדה שהוא מזכיר את קרבן הפסח כדבר ההווה וכשאלות שעליהם הוא עונה מוזכר הצלי – מחייבת שקרבן הפסח עדיין נהג בימיו.⁶² ברם, אשר לראיה הראשונה – כבר הראינו שמחלוקת ב"ש וב"ה אינה מתייחסת לדברי רבן גמליאל אלא לפסקת המשנה "מסיים בשבח". אשר לראיה השנייה – אלון כבר הראה שגם אחרי החורבן נהגו לאכול צלי ורבן גמליאל דיבנה עצמו היה שקוד לשמור על מנהגי הפסח כמות שנהגו בזמן הבית.⁶³ אלון ייחס את ההלכה שלנו לרבן גמליאל דיבנה אך בלי להביא ראיה. אבל נראה לסייע לדבריו מתוך השיקול הבא: חכמים אחדים ציינו שדברי רבן גמליאל מכוונים נגד הנוצרים שייחסו משמעות חדשה למאכלי הפסח.⁶⁴ רבן גמליאל הזקן, מורו של פאולוס, היה ידוע ביחס סובלני כלפי הנצרות. כשפטרוס והשליחים עמדו למשפט בפני הסנהדרין "משום שהורו בשם ישו", רבן גמליאל התנגד להענשתם בטענה: "אם מאדם יצאה העצה והפעולה הזאת הפר תופר. ואם מאת אלקים יצאה לא תוכלו להפירה פן תמצאו נלחמים באלקים".⁶⁵ לכן נראה שאין לייחס לו הלכה המכוונת נגד הנוצרים אלא לרבן גמליאל דיבנה שפעל נגד הנוצרים גם בתקנת ברכת המינים. בכל-זאת, היות שראינו שדברי רבן גמליאל מאוחרים להסברים עצמם, אין מניעה לומר שראשית ההסברים עוד בזמן הבית – אע"פ שאין הכרח בדבר.

61 ראה א"ה וייס, דור דור ודורשיו, כ"א, ירושלים-ת"א, תש"ד, עמ' 178, הע' 2. והשווה: שם, עמ' 68 שחזר בו מזיהוי זה; בנעט, פסחים עמ' 248 הע' 35.

62 בנעט, שם. גולדשמידט, תש"ח, עמ' 10 הע' 2 וראה למטה הערה 30 שחזר בו.

63 אלון, שם, 164–166. ר' שלמה בן צמח (יבין שמועה, ליוורנו תק"ד, מ"א ע"ג) רצה להביא ראיה מן הנוסח "פסח שהיו אבותינו אוכלים בזמן שביהמ"ק היה קיים" שמדובר כאן בר"ג דיבנה שחי אחרי החורבן. ברם, כבר הראו חכמים שנוסח זה אינו מקורי במשנה. ראה מאיר עין, עמ' 55.

64 ראה את המחקרים שצוינו ע"י גולדשמידט, שכ"ט, עמ' 52 הע' 4. הוסף Rosenwasser אצל: שטיין, השפעת הסימפוזיום, עמ' 42 הע' 121. שטיין מסכים לזיהוי זה ומצביע על זיקתו של ר"ג לתרבות ההלניסטית המסייעת לזיהוי זה. וראה עוד: ד' שורון, אגריפס הראשון: מלך יהודה האחרון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 183, הערה 97.

65 מפעלות השליחים, ה:לח-לט, לפי תרגומו של דליטש. ברם, השווה: יהושע גוטמן, "האם ושבעת בניה באגדה ובספרי החשמונאים ב:ו – ד", ספר יוחנן לוי, ירושלים תשט"ו עמ' 31–32. הוא טען שדברים כאלה, בצורה כזאת, לא יכלו לצאת מפי רבן גמליאל.

ניתן, בסיכום, לשער השתלשלות כזאת: בסדר הפסח הקדום נהגו אחרי האוכל לדרוש בגנות ולסיים בשבת. במאה האחרונה לקיום הבית נוצר המנהג להסביר את המשמעות הסמלית של מאכלי ליל הסדר. אפשר שנוהג זה התקיים לפני הסעודה וההסברים היו קצרים. הנוצרים ניצלו אלמנט זה להדגיש את המשמעות החדשה שהם ביקשו לתת לסדר הפסח, וכנגדם קבע רבן גמליאל דיבנה דפוס מסוים להסברים אלה.

כבר שיערנו לעיל (עמ' 78) שהשינוי שחל במקום ההגדה בליל הסדר, אחרי הסעודה או לפניו, קשור בהסברת מאכלי ליל הסדר, "הגדת רבן גמליאל". לפני שנהגו להסביר את משמעות המאכלים, אכלו את סעודת הפסח מיד עם הבאתה לפני המסובים, ואחרי כן האריכו בסיפור יציאת מצרים. כאשר הנהיגו את הסברי המאכלים, היה הכרח לעשות זאת בעוד שמצה, מרור וגופו של פסח מונחים לפניהם. הרחבת השיחה שלפני הסעודה הביאה לנוהג של הטיבול הראשון לפני הסעודה. דומה שאפשר לראות שריד לסדר הקדום בנוהג של פריסת המצה אחרי הטיבול הראשון. בסדר הקדום, ברגע זה פרסו את המצה כדי לאכול אותה ולפתוח בסעודה.⁶⁶ בתימן נהגו לפרוס את המצה סמוך לאכילתה ולא לפני ההגדה – כדעת הרמב"ם.⁶⁷

אחרי פריסת המצה, יש נוהגים להצניעה. אפשר היה להסביר מנהג זה על רקע המציאות הקודמת בזה שרצו לאכול את המצה על השובע וכדי שלא יאכלו את כולה במשך הסעודה – הצניעו חלק ממנה. אך רע"ג, המזכיר את פריסת המצה לפני ההגדה, סובר שמניחים אותה על השולחן,⁶⁸ וקשה לעקוב אחרי שרשיו של מנהג ההצניעה.

הבאת הקערה לשולחן שעליה מוסרת המשנה כבר נתבטלה משום השינויים שחלו בצורת עריכת השולחן, אבל אחרי פריסת המצה נוהגים אנו לסלק את קערת הסדר או לכסות אותה כזכר לסלוק השולחן. סלוק השולחן הוא מנהג שלאחר האוכל והוא סימן לסוף האוכל.⁶⁹ לפי הסדר הקדום, סילוק הקערה בא כאן משום שסיימו את האוכל ואז מזגו את הכוס השני לתחילת ההגדה. לפי הסדר החדש, היו צריכים להשאיר את האוכל, שלא

66 השוה דברי, L. Ginzberg, Geonica, ב, עמ' 179.

67 ראה י. קאפח, הליכות תימן, 20–22. גם רס"ג אינו מזכיר את מנהג הפריסה לפני אמירת ההגדה.

68 סדר רע"ג, מהדורת ד. גולדשמיט, ירושלים תשל"ב, עמ' קיג.

69 ראה ש. קרויס, קדמוניות התלמוד, תל-אביב, תרפ"ט, כרך ב/א עמ' 16 ובמקורות שצוינו שם.

נאכל עדין, כדי לומר עליו ההגדה, אבל סילוק הקערה נשאר והוא עורר את תמיהת הילדים כפי שאבוי שאל בילדותו "עדיין לא קא אכלינן אתו קא מעקרי תכא מיקמן" (ב' פסחים קטו ע"ב).

ג. הזיקה בין תולדות ההגדה לבין תולדות הסימפוזיון ההלניסטי⁷⁰

1. הכנייה

ראינו שקיימות שתי צורות של הגדה בליל הפסח, הקדומה "מתחיל כגנות ומסיים בשבח" והמאוחרת, המסבירה את משמעות המאכלים, שנוספה על הראשונה. במסגרת סעיף זה נשתדל לעמוד על הסיבות והגורמים לשינוי זה. סיבה ברורה להרחבת ההגדה מצויה בחורבן וכביטול הקרבן. מתקבל על הדעת שכל זמן שהקריבו קרבן פסח, הסעודה עמדה במרכז הערב. אך ביטול הקרבן המעיט את ערכה של הסעודה וחייב הדגשת מצוות אחרות הקשורות באותו ערב, ובייחוד – העמדת מצוות סיפור יציאת מצרים במקד הערב. היה בכוחו של סיפור זה גם לעודד את העם ולהזכיר לו, שכשם שהקב"ה גאלם ממצרים, כן עתיד הוא לגאול אותם מחדש. ר' עקיבא, כשהוסיף לברכת הגאולה "כן ה' אלקנו ואלקי אבותינו יגיענו למועדים ולרגלים אחרים הבאים לקראתנו לשלום, שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים" (מ' פסחים י:ו), קשר את הגאולה הראשונה עם הגאולה העתידה. ייתכן שאף ניצל את ההזדמנות לעודד תקוות משיחיות ממשיות.

אולם, החורבן וכיטול הקרבן מסבירים את הצורך להרחבת ההגדה אבל הם אינם מסבירים מדוע ההרחבה קיבלה צורה של הסברת המאכלים. דומה שאלון נוטה להסביר את הצורה הזאת משום שהיא באה להדגיש ולהבליט את תחליף הקרבן, הגדי המקולס, שרבן גמליאל נהג בו כדי שהעם לא יחשוב שחורבן הבית הביא לביטול המסגרות.⁷¹ ברם, אם הסברי המאכלים התחילו עוד בזמן שהמקדש היה קיים, אין בכוחו של נימוק זה לענות על

70 על נושא זה הרציתי בכנס של ה-Israel Society for the Promotion of Classical Literature אך טרם פרסמתי את הדברים.

71 אלון, שם. לשאלת הקרבת הקרבנות אחרי החורבן ראה לעיל, עמ' 93.

שאלת הצורה. לפתרון בעיה זו אני מציע לעיין בתולדות הסימפוזיון הספרותי היווני והרומאי והשפעתו.

2. תולדות הסימפוזיון הספרותי ההלניסטי

היוונים והרומאים נהגו, אחרי סעודותיהם, לשנות יין ולשוחח על נושאים מנושאים שונים. נוהג זה הוליד ספרות שלמה המתארת שיחות כאלה – הספרות הסימפוזיונית. כבר ש' שטיין העיר, שיש להתחשב בהשפעת ספרות זו על יצירת ההגדה של פסח.⁷² בתוך ההגדה של פסח יש קטע סימפוזיוני כזה, "מעשה ברבי אליעזר וכו'", המתאר את מסיבת הזקנים בבני ברק.⁷³ שטיין הביא הקבלות רבות של מנהגים המצויים בסעודות יהודיות ובסעודות יוניות-רומיות. נציין כמה דוגמאות: הישיבה בהסיבה נהוגה בשתי החברות;⁷⁴ הוא מקביל את הקידוש לנוהג לפתוח את הערב בניסוך יין לאלים תוך שירת שבח לאל;⁷⁵ השמש המכין את השולחן ומשרת את המסובים מצוי גם במקורות יהודיים וגם בנוכריים;⁷⁶ מנהגי הסטורנליה הכוללים: שוויון העבדים עם האדונים, מתנות לבני המשפחה, ומשחקי אגוזים, מוצאים הקבלות במקורות תנאיים;⁷⁷ ועוד.⁷⁸

72 שטיין, שם. דבריו לגבי מעשי ליל הסדר נתקבלו, בעיקרן, על-ידי גולדשמידט (הש"פ תשכ"ט, עמ' 1) אבל גולדשמידט לא קיבל את דעתו בדבר השפעת ספרות זו על חיבור טקסט ההגדה. על הדמיון בין מרכיבים נוספים של ליל הסדר (שפיכת יין מן הכוס, גניבת מאכלים ועוד) ראה עוד לקמן, הערה 108. אברמ"ס העיר (I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels – Second Series*, 210-211) ש-symposia במרקוס (ו:40) הוא תרגום של המלה העברית "חבורה" – מושג הקשור בייחוד עם סעודת הפסח.

73 שם, עמ' 33-34.

74 שם, עמ' 17.

75 שם, עמ' 25-26.

76 שם, עמ' 28.

77 שם, עמ' 29-30.

78 אפשר שהתבוננות במנהגי סעודה נוכריים יש בה כדי להבהיר את משמעותה של הלכה אחת. בתוספתא שנינו: "כל שהוא מסעודת תשעב באב, אסור לוכל בשר, ואסור לשחות יין, ואסור לוכל שני תבשילין, ואסור לרחוץ ואסור לסוך. ר' ישמע' בי ר' יוסה אומ' משם אביו כל שעה שמותר לוכל, מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו" (ת' תעניות, ג:11, עמ' 341). הביטוי "כל שהוא מסעודת תשעה באב" בא, בדרך-כלל, להגדיר את הסעודה המפסקת הנאכלת סמוך לצום. לפי זה, קשה להבין מתי נאסרות רחיצה וסיכה. הרמב"ן פירש שההלכה באה לאסור את הרחיצה שלאחר הסעודה המפסקת, משום שהרחיצה היא הנאה המורגשת רק לאחר זמן, והרוחץ נראה שרוחץ לכבוד תשעה באב (תורת האדם, ענין אבלות ישנה, פג ע"א; השווה: ליכרמן, תוספתא כפשוטה, ח"ה, עמ' 1117). אבל אנו יודעים שהרחיצה והסיכה נחשבו כחלק מן הסעודה – אם לפני הסעודה ואם בתוכה

ברם, אע"פ ששטיין מציין שיש להבחין בין מנהגים כלליים השייכים לסעודה ובין דברים השייכים במיוחד לצורה הסימפוזיונית, הוא אינו מנצל את ההבחנה הזאת כראוי. גם כשהוא מתייחס לצד הרוחני של הערב, הוא אינו מייחד את דבריו לסימפוזיון אלא מביא הקבלות גם מכללי הרטוריקה, אע"פ שמסתבר, שיש להבדיל בין הרטוריקה המיועדת לכלל הרחב והשיחה הסימפוזיונית המיועדת לציבור המצומצם, המורכב, אולי, ברובו מבני המשפחה, המסב בשעת סעודה. אולם, גם בהקבלותיו החשובות כגון הנוהג לשאול שאלות כפתיחה לדיון,⁷⁹ ולנוהג לדבר על מאכלים שהובאו לשולחן,⁸⁰ אין הוא מעמיד את הדברים באור היסטורי ולכן אין אנו יכולים לעמוד על השתלשלות ההגדה.

כדי לתת את הרקע לענות על השאלה שהעמדנו בראש סעיף זה, הצורה המיוחדת של ההגדה המאוחרת, נסקור בקצרה את תולדות הסימפוזיון הספרותי, לצורותיו השונות.

הצורה הקדומה – אפלטון נתן לנו תיאור יפה של סימפוזיון מן הסוג הקדום בתארו סימפוזיון שהשתתף בו סוקרטס. אחרי הסעודה, דנו המסובים באהבה וכל אחד מן המסובים נשא נאום על אספקט אחר של הנושא.⁸¹ היתה גם מטרה חינוכית לסימפוזיון כזה. אתינאיוס מספר שהכרתים נהגו, אחרי סעודתם, לשוחח על ענייני מדינה ועל מעשי גבורה כדי לעודד את הצעירים להיות גיבורים.⁸² צורה זאת קדומה בהרבה לאפלטון. כבר באיליאד מצאנו שעורכים דיונים אחרי הסעודה.⁸³ ברם, אפלטון הוא שהמציא את הסימפוזיון בצורה ספרותית. בן זמנו, קסנופון, התחרה אתו ונתן לנו תיאור של סימפוזיון אחר שהשתתף בו סוקרטס.⁸⁴ בשני התיאורים, היסוד הדמיוני גדול בהם מן הניסיון לתאר סעודה שהתרחשה במציאות, אבל סעודות אלה יכלו להתקיים כפי שתוארו.

צורת ביניים – שלב ביניים בהתפתחות הצורה הסימפוזיונית אנחנו מוצאים במשתאות של פלוטרכוס. בספרו זה רשם פלוטרכוס שיחות

(ראה: PWRE, ערך "convivium", עמ' 1206).

79 שם, עמ' 32–33.

80 שם, עמ' 42–44.

81 אפלטון, המשחה, כתבי אפלטון (תרגום מיוונית יוסף ליבס), כרך ב', ירושלים–ת"א,

תשכ"ד, עמ' 91–157.

82 אתינאיוס, שם, ספר רביעי, D 341 מהד' LCL, כרך II, עמ' 551.

83 הומרוס, האיליאד, ספר XI, 34.

84 Xenophon, Symposium, (LCL, Vol. 168), Cambridge, Mass. – London, 1961, 380–381.

סימפוזיוניות שהתקיימו בהזדמנויות שונות. הוא מעיר שהנושאים המתאימים במיוחד לסימפוזיון הם אלה הלקוחים מן ההיסטוריה; שאחרים מן הנושאים האלה מלמדים על הפילוסופיה ורבים מהם על הצדקות; אחרים יוצרים התלהבות למעשי גבורה, אחרים למעשי חסד ונדיבות לב. הוא מוסיף שהשימוש בשיחות, כדי ללמד ולהורות, מפיג את הרעות של השתייה.⁸⁵ למעשה, למרות דבריו אלה, רוב השיחות שלו נסבו על ענייני סעודה כגון סדר הישיבה ותפקידי מדריך הסעודה;⁸⁶ היין והפרחים בסעודה;⁸⁷ האורחים והמוזיקה בסעודה;⁸⁸ ושאלות דומות.

תכונה אחרת של הסימפוזיון הפלוטרכי היא, שלעיתים קרובות נושא השיחה קשור למאורע שקרה במסגרת הסעודה או למאכל שהוגש בה. שורשי תכונה זו מצויים כבר בסימפוזיון הסוקרטי המתואר על-ידי קסנופון. כאשר הביאו את הכוס השני, סוקרטס העיר על חשיבות היין.⁸⁹ אבל שם זה נשאר בגדר הערה ואילו אצל פלוטרכוס, דברים כאלה מהווים נושא מרכזי של השיחה. נציין דוגמאות אחדות: (א) אחד האורחים שבא בתחילת הסעודה נעלב ויצא כשנדמה היה לו שלא הושב במקום הראוי לפי כבודו. דבר זה גרר אחריו שיחה ארוכה על המקומות החשובים וסדר החשיבות.⁹⁰ (ב) עם סילוק השולחן העירו על הנוהג להשאיר עליו אוכל ולא להוציאו ריק, ועל מנהג אחר שלא לכבות את הנר ונושאים אלה שימשו לשיחה.⁹¹ (ג) קול ההמון שנשמע מחוץ לבית בשעת הסעודה גרר אחריו דיון על השאלה: מדוע הקולות נשמעים יותר טוב בלילה מביום?⁹²

והנה דוגמאות אחדות למאכלים שהובאו לשולחן שהיוו אחר-כך נושא לדיון: (א) בשר לא טרי הביא לדיון על הגורמים המעוררים והמונעים את ריקבון הבשר.⁹³ ובשר רך הביא לדיון על דברים המרככים את הבשר.⁹⁴ (ב) פעם אחת, כשהביאו את היין לשולחן, התעורר ויכוח אם צריך לסנן את

85 פלוטרכוס, המשתאות, ספר ראשון, ר', 614, מהדורת LCL, כרך IIIV עמ' 14-16.

86 שם, שאלות 2-4, מהדורת LCL, שם, עמ' 24-26.

87 שם, ספר שלישי, שאלות 1-9, מהדורת LCL, עמ' 202-270.

88 שם, ספר שביעי, שאלות 5-8, מהד' LCL, כרך XI, עמ' 42-90.

89 קסנופון, שם, 42, II-52.

90 פלוטרכוס, שם, ספר ראשון, שאלות 2-3, מהד' LCL, כרך IIIV, עמ' 24-48.

91 שם, ספר שביעי, שאלה 4, מהד' LCL, כרך XI, עמ' 32-42.

92 שם, ספר שמיני, שאלה 3, מהד' LCL, שם, עמ' 130-142.

93 שם, ספר שלישי, שאלה 10, מהד' LCL, כרך IIIV, עמ' 270-281.

94 שם, ספר ששי, שאלה 10, מהד' LCL, שם, עמ' 510-514.

היין לפני הבאתו לשולחן.⁹⁵ כאן יש שיחה שלמה המוקדשת לנושא וכשמקבילים אותה לדוגמא שהבאנו מקסנופון, היא מבליטה את ההבדל בין הצורה הקדומה לבין הסימפוזיון של פלוטרכוס.

בתכונה אחת הסימפוזיון הפלוטרכי עדיין דומה לצורה הקדומה. כמו אצל סוקרטס, הסימפוזיון נערך אחרי הסעודה – בשעת השתייה. פלוטרכוס מציין, שהחכמים ממהרים אחרי הסעודה לרעיונות (logoi) כאילו הם המנה האחרונה.⁹⁶ גם הדיונים סביב המאכלים שהובאו לשולחן נדחו עד סיום הסעודה. כנראה שמציאות זו היתה כה רגילה, שהוא אינו טורח תמיד לציין את זה בפירושו. כשהובאו כמהים לשולחן, מי שהוא העיר שהכמהים הגדולים מתאימים לרעם שהיה לא מזמן. מכאן התפתח דיון על התיאוריה, שרעם יוצר כמהים, ורק מהערה צדדית אנו למדים שהדיון התקיים אחרי הסעודה.⁹⁷

בסיכום – הסימפוזיון של פלוטרכוס מאופיין בשלוש תכונות:

1. השאלות קלות, והנושאים ידועים ואינם בעלי חשיבות מרובה.⁹⁸
2. השאלות קשורות לענייני דיומא ורבות קשורות לסעודה עצמה.
3. השיחה מתקיימת אחרי הסעודה ורק בפרט זה היא דומה לסימפוזיון של סוקרטס.

הצורה המאוחרת – פלוטרכוס רשם, כנראה, פרוטוקולים של סימפוזיונים שהתקיימו למעשה או שיכלו להתקיים. אולם במשך הזמן, הסימפוזיון בספרות הפך לצורה ספרותית שלא היה לה קשר ממשי למציאות הסימפוזיונית. בצורה מפותחת ומוגזמת ביותר אנחנו מוצאים את הסימפוזיון הספרותי ב"חכמי המשתה" של אתינאיוס שפעל בסביבות 200 לסה"נ. הקווים המאפיינים את הסימפוזיון של אתינאיוס הם:

1. רובן הגדול של השיחות אינו מוסר דעות מקוריות של אומריהן אלא מצטט מסופרים ומשוררים קדומים מה שהם אמרו על הנושאים הנדונים. קו זה הוא בהתאם לאופיו הכללי של הספר, שמחברו הוא מלקט, ואינו משתדל להיות מקורי.

95 שם, ספר שביעי, שאלה 7, מהד' LCL, כרך XI, עמ' 94–201.

96 שם, הפתיחה לספר החמישי, E276 מהד' LCL, כרך IIIV, עמ' 372–374. הביטוי הוא *deuteras trapezas* והעורך ציין שם שיש מתרגמים – סעודה שניה. אבל מנה אחרונה נראה תרגום יותר נכון והוא כמו *mensae secundae*.

97 שם, ספר רביעי, שאלה 2, ושם E566, מהד' LCL, שם, עמ' 317–330 ושם עמ' 326.

98 ראה שם, ספר ראשון שאלה 1, D416, מהד' LCL, כרך IIIV, עמ' 16–18, השווה שטיין, שם, עמ' 19–20.

2. כל השאלות, עד כמה שאני יודע, ללא יוצא מן הכלל, מתעוררות סביב דברים שמתרחשים בשעת הסעודה או בקשר למאכלים המובאים לשולחן. למשל: כשהעבדים מגישים את המנות, דמוקריטס מתחיל לצטט קטעים מתוך הספרות העתיקה על עבדים והלכות עבדים.⁹⁹ הבאת מים אחרונים לשולחן עוררה דיון על נטילת ידיים, על ההבדלים בין מים ראשונים למים אחרונים, ועל סכון ומגבות.¹⁰⁰

אשר למאכלים, נציין כדוגמא קיצונית, שהבאת דגים לשולחן עוררה דיון על דגים שתפס רובם של הספר השביעי והשמיני.¹⁰¹

3. שני הקווים הראשונים הנ"ל היו קיימים בסימפוזיון של פלוטרכוס, אם כי הם נמצאים אצל אתינאיוס בצורה מוגזמת. הקו השלישי הוא חדש אצל אתינאיוס והוא שהשיחה מתקיימת ממש בשעת המאורע או כשהמאכלים נמצאים על השולחן. התפתחות זו היא טבעית מפאת סוגי הנושאים שנבחרו. אך אצל אתינאיוס גם קו זה מגיע להגזמה. מרוב שיחות – האוכל נשכח. הקיניקן קינולוקוס מתרעם פעמים רבות, שהדיבורים אינם משביעים אותו והוא רוצה לאכול גם אוכל ממש. אולם אולפיאנוס עונה לו, שעדיפה סעודת הרוח – השיחה.¹⁰²

בספרו של אתינאיוס בולטת העובדה שהסימפוזיון הפך לצורה ספרותית. מטרת הצורה היא לא לתאר סימפוזיון אלא לשמש מסגרת נוחה לשמור על קטעי ספרות שונים. מקרוביוס, שחי במאה החמישית לסה"נ, מעיר בפתיחתו לסטורנליה, שהוא רצה לאסוף דברים מעניינים וסידר אותם במסגרת סימפוזיון, כי בצורה זו הדברים מושכים יותר את הלב ונעימים יותר לקריאה.¹⁰³

דומה שאף אתינאיוס מתייחס בסאטירה מסוימת למסגרת הספרותית, למרות שהתייחס ברצינות לקטעי הספרות ששמר בספרו. קינולוקוס, המתרעם תמיד שמרוב נאומים על האוכל הוא עומד למות מרעב, מנצל אחת מתרעומיותיו כנקודת מוצא לנאום על הזמנים המתאימים לאוכל.¹⁰⁴ דברי קינולוקוס מכוונים בעיקר נגד אולפיאנוס, הנקרא keitoukeitos משום שלא היה יכול לאכול דבר מבלי לשאול אם הוא נמצא או אינו נמצא (keitai n)

99 שם, ספר ששי, 262, מהד' LCL, כרך III, עמ' 178.

100 שם, ספר תשיעי, D804, מהד' LCL, כרך VI, עמ' 349.

101 שם, מהד' LCL, כרך III, עמ' 238–488, וכרך VI, עמ' 2–156.

102 שם, ספר ששי, C072, מהד' LCL, כרך III, עמ' 215.

103 Macrobius, Saturnalia, Introduction, 2.

104 אתינאיוס, שם, ספר רביעי, B651, מהד' LCL, כרך II, עמ' 209.

בספרות.¹⁰⁵ דמות אחרונה זו נראית כקריקטורה. לכאורה, יש מקום לחשוב שההבדלים הגדולים בין הסימפוזיון האפלטוני ובין הסימפוזיון של אתינאיוס נובעים מהבדלים באישיותיהם ואין לראותם כהתפתחות ספרותית.¹⁰⁶ ברם, דומה שצורת הביניים שאנו מוצאים אצל פלוטרכוס מלמדת על שלשלת היסטורית הקושרת את שני הקצוות.

3. השפעה או הקבלה

עכשיו, שעמדנו על השתלשלות הצורה הסימפוזיונית, אנחנו יכולים לחזור לשאלתנו, לביורור צורת ההגדה המאוחרת, המסבירה את מאכלי ליל הפסח, וזיקתה לסימפוזיון הספרותי.

יש אמנם הקבלות בין הצורה הקדומה של ההגדה, הדרשה על יציאת מצרים, לבין הצורה הקדומה של הסימפוזיון. בשניהם, אחרי הסעודה יושבים על כוס יין ואחד המסובים דורש או מרצה בנושא חשוב. בקשר להגדה מצאנו דרישה למבנה רטורי – מתחיל בגנות ומסיים בשבח. לא מצאנו דרישה מפורשת למבנה מתוכנן כזה בספרות הסימפוזיונית ההלניסטית, אבל הנאומים הנמצאים אצל אפלטון אכן ערוכים לפי כללי תורת הנאום.

גם בנושא שנבחר יש דמיון-מה בין ההגדה ובין הסימפוזיון הקדום. העלינו שהיו שלוש מסורות שפירשו שהגנות והשבח נמסרים בצורה רטורית. היתה אמנם מסורת רביעית, אולי עתיקה מן האחרות, שראתה בתהלים קיד-קטו חומר מתאים לגנות ולשבח. אך היות שאנו עורכים השוואה לסימפוזיון הרטורי, נתיחס רק למסורות הרטוריות. שלוש המסורות האלה התייחסו לעניינים נכבדים שהיו מענייני דיומא, אף-על-פי שלא התייחסו לסעודה עצמה. אחת – ארמי אבד אבי – עמדה על הגולה בניכר והישיבה בארץ; שנייה – עבדים היינו – על עבדות וחירות; ושלישית – עובדי ע"ז היו אבותינו – על העבודה לאילילים והעבודה לאל אמת. גם בסימפוזיונים של אפלטון וקסנופון בחרו בנושאים חשובים תוך ניסיון לעמוד על שאלות פילוסופיות ובעיות החיים. סופרים מאוחרים הכירו בכך, שלפחות מבחינה תיאורטית – הסימפוזיון אינו בידור אלא סעודת הרוח.¹⁰⁷

105 שם, ספר ראשון, DI מהד' LCL, עמ' 4-6.

106 ראה את הערתו המתודולוגית של י. קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו השלמה ממגילות ים המלח, ירושלים תשי"ט, עמ' 463-464.

107 פלוטרכוס, שם, פתיחה לספר השביעי והפתיחה לספר השמיני, מהדורת LCL כרך XI,

אולם, נקודות דמיון אחרונות אלו נראות שטחיות. ראוייה יותר לתשומת-לב הנקודה הראשונה שהעלינו – הנוהג לקיים דיון אחרי הסעודה. ברם, כשאנו נותנים את דעתנו לצדדים שווים בתרבויות שונות, עלינו לזכור שיש שלוש דרכים עיקריות שבהן אפשר להסביר את ההקבלה: (א) שניהם ינקו ממקור משותף; (ב) אחד הושפע מן השני או שאל ממנו; (ג) שניהם הם פרי התפתחות טבעית עצמאית ואין ביניהם זיקה.¹⁰⁸ דרך אחרונה זו ראוייה למקום נכבד יותר במחקר ההשוואתי – בייחוד לאור העובדה שגילו תופעות דומות בחברות פרימיטיביות בארצות רחוקות זו מזו. דומה שלגבי ההגדה וסימפוזיון הקדומים דרך זו היא אמיתית. הנוהג של קיום משא ומתן או דיונים אחרי הסעודה הוא טבעי ומצאנו עדויות שנהגו כך בתקופות קדומות. כבר משפחת בתואל חשבה לשאת ולתת עם אליעזר אחרי הסעודה ודבריו של עבד אברהם "לא אוכל עד אם דברתי דברי" (בראשית כד: לג) מציינים התנהגות יוצאת דופן.¹⁰⁹ באגרת אריסטיאס מצאנו דוגמאות רבות של דיונים שהתקיימו אחרי הסעודה. המלך העמיד נושא לדיון וכל אחד מן החכמים היה מרצה הרצאה קצרה עליו.¹¹⁰ אלא שיש עדיין צד משותף בין הסימפוזיון וההגדה בזה שהם נקבעו על היין – מה שלא מצאנו במפורש במקומות אחרים.¹¹¹

בצורה השנייה של ההגדה, המסבירה את המאכלים, אנחנו מוצאים דמיון

עמ' 4–5 ועמ' 108–111; אחינאיוס, ספר חמישי, 182–187, מהד' LCL עמ' 346–351. 108 השווה: צבי וולפסון, פילון (תרגום מאנגלית משה מיזלש), כרך א', ירושלים תש"ל, עמ' 60–61. ראה עוד: Henry A. Fischel, "Elements of the Graeco-Roman Symposiastic Games in the Passover Seder?", *Abstracts of the Society for Biblical Literature*, 112th Annual Meeting, 1976, pp. 12–13. פישל העמיד כשאלה אם יש קשר בין "משחקים" שונים שהיו נהוגים בסימפוזיון (כגון: חטיפת אוכל, שימוש במלח כעונש ועוגיות כפרסים, משחקים מספריים וכד') לבין סדר הפסח. פישל העמיד את הדברים בסימן שאלה, ולא ביקש להכריע.

109 להתנגדות עבד אברהם יש מקבילה מעניינת בדברי טוביה: "לא אוכל כאן ולא אשתה עד שתסדר את אשר לפני" (טוביה ז:יב, נוסח S, בתרגום שלי; השווה תרגומו של דב הלר בתוך: א' כהנא, הספרים החיצוניים, כ/ב, עמ' שלא). דמיון זה הוזכר כבר על-ידי לקמן (Max Lackmann, *Tobit und Tobias*, Aschaffenburg 1971, p. 114).

110 אגרת אריסטיאס (תרגום מיוונית א' כהנא), הספרים החיצוניים, מהדורת א' כהנא, כרך ב' תל-אביב תש"ך, קפז עמ' נג; רג עמ' נו; רכא עמ' נח; רלו עמ' ס; רמו עמ' סא; רסג עמ' סג; רעה עמ' סה.

111 ע' לעף סבור (צמחי היהודים, א, עמ' 138–139; 132–133) שעניין הברכות נולד מנוהג זה. היוונים והרומאים נהגו לפתוח את הסימפוזיון בניסוך לאלים. היהודים חיקו מנהג זה ושינו אותו בזה שבירכו לה'. בזה הסביר מדוע הכוס של ברכת המזון, הפותח את הסימפוזיון, נקרא בייחוד "כוס של ברכה".

לסימפוזיון המאוחר של פלוטרכוס ואטינאיוס. כבר ראינו, שבסימפוזיונים אלה היו רגילים לדון במאורעות הקשורים לסעודה ובייחוד למאכלי הסעודה. אע"פ שמופיעים בסימפוזיונים אלה גם נאומים מהוקצעים, רוב הדיונים הם בצורת שיחה וויכוח ורבים מהם נפתחים בשאלה על מוצאו או משמעותו של אחד ממאכלי הסעודה. בשתי נקודות אלה – נושא הדיון והצורה החפשית שלה – יש דמיון להגדה המאוחרת. גם היא נסבה על מאכלי הסעודה – פסח, מצה ומרור – ואף היא פתחה בשאלות למשמעותם. אולם דומה שכאן יש לראות את הצורה ההלניסטית כמקור התופעה. הסימפוזיון האפלטוני היה גם ראשית וגם שיא של הצורה הסימפוזיונית וסימפוזיונים אחרים לא היו מסוגלים להגיע לרמתו. בחיפושים אחרי נושאים אחרים, קלים יותר, טבעי היה שייתקלו במנהגי הסעודה ובמאכלים שהובאו לשולחן. אבל בליל הפסח מניע זה היה חסר. הנושא היה קבוע ולא היה צורך לחפש מוטיבים אחרים. לכן נראה שהמוטיב החדש בא מן העולם החיצוני.

וכאן ראוי לעמוד על קטע אחר בהגדה שהוא, לדעתי, חלק מן הספרות הסימפוזיונית. כוונתי היא למעשה של החכמים שהיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה, ולמחלוקת החכמים אם מצוות סיפור יציאת מצרים נהגת בלילות כבימים. מן המפורסמות הוא שלקטע הראשון אין שום מקבילה בספרות חז"ל. הקרוב ביותר אליו הוא המעשה המופיע בתוספתא:

מעשה ברכן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד, והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר, הגביהו מלפניהן, וניעורו¹¹² והלכו להן לבית המדרש (ת' פסחים י' 12, עמ' 198).

גולדשמידט הקדיש דיון מעמיק ליחס בין המקורות תוך דיון בשאלה "מפני מה נתקבלה הברייתא להגדה של פסח".¹¹³ והוא הציע שתי אפשרויות: "שמא ביקשו עורכי ההגדה להטעים את חובת הסיפור על-ידי מעשה שהיה, ושמא אין המעשה משמש אלא פתיחה לפסקאות הבאות אחריו".¹¹⁴ נוכל להציע תשובה ברורה לשאלה זאת אחרי שנדון בקטע שבא אחריו בהגדה. וז"ל:

אמ' להן ר' אלעזר בן עזריה הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמ' למען תזכור את יום צאתך מארץ

112 בנוסח כ"י וינה של התוספתא כתוב "ונעורו" והנוסח שהצגתי הוא תיקונו של ליברמן בביאור הקצר לתוספתא.

113 שם, עמ' 20.

114 שם.

מצרים כל ימי חייך ימי הימים כל ימי חייך הלילות וחכמים אומרים ימי חייך העולם הזה כל ימי חייך העולם הבא להביא את ימות המשיח. ברייתא זו מופיעה במשנה (ברכות א:ה).¹¹⁵ עיון במשנה ובמקבילות אחרות מלמד אותנו שמחלוקת זו אינה קשורה לליל הסדר כלל, וכל עניינה חובת יציאת מצרים שבכל לילה שהיא חלק מקריאת שמע. גולדשמידט משער ש"עורכי ההגדה לקחו את המאמר הזה מן המשנה וצירפו אותו לעניין הקודם..."¹¹⁶ – אע"פ שתוכנו אינו מתאים באמת לליל הסדר. ברם, דומני שלאחר שהכרנו מבנים מקבילים בספרות ההלניסטית, יש בידינו להציע פתרון לקטע ההגדה שאנו עוסקים בו. קטע זה מתאר את החכמים המסיבים בליל הסדר עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם שהגיע זמן קריאת שמע של שחרית. ברם, הערת התלמידים לא גרמה להם לקום משולחנם, אלא, אדרבה, היא עצמה שימשה נושא לשיחתם הבאה: זמנו של אזכור יציאת מצרים שבקריאת שמע. שני הקטעים יחד מהווים רצף סיפורי אחד שמטרתו להבהיר כמה העריכו החכמים את העיסוק ביציאת מצרים – על כל היבטיה. ומבחינה ספרותית, הוא דומה להפליא לסימפוזיונים של פלוטרכוס ושל אתינאיוס.¹¹⁷

ראוי כאן לעמוד על נקודת דמיון אחרת בין ההגדה והסימפוזיון המאוחר והיא – ההסתמכות על מקורות קדומים. כמה וכמה פעמים ההגדה מסתמכת על המקרא בסימן הציטוט "כמה שנאמר". דבר זה הפך לצורה ספרותית ולשגרה, עד שאין אנו מרגישים זרות גם כשמביאים פסוק לסייע לפסוק אחר. נכון הוא שאחת המיתודות הקדומות ביותר של מדרש המקרא היתה פירוש פסוק בעזרת פסוק אחר¹¹⁸ אבל זה מובן כשיש בפסוק השני כדי לגלות את הסתום בפסוק הראשון. אולם בדברי ההגדה: ונצק אל ה' אלקי אבותינו (דברים כו:ז) – כמה שנאמר ויאנחו בני ישראל מן

115 למקבילות נוספות ראה: גולדשמידט, שם, עמ' 20, הערה 5.

116 שם, עמ' 21. לאקס הציע שלדרשת החכמים שיציאת מצרים נוהגת גם בימות המשיח יש מגמה פולמוסית, נגד טענת המצרים שהמצוות בטילות עם הופעת המשיח (S. T. Lachs, "A Polemical Element in Mishna Berakot", *JQR*, 56 (1965), pp. 81-84). לפי זה, יש לדרשה זאת קשר מיוחד לליל הסדר, כנגד המשמעות שהנוצרים ייחסו לו.

117 ברם, ודאי הוא שהצירוף הזה הוא ספרותי ולא תיאורי של מעשה שהיה. בקטע הראשון של הסיפור צוין שר' אליעזר בן הורקנוס היה בין המסובים. בקטע השני נאמר שר' אליעזר בן עזריה היה "כבן שבעים שנה". אם אנו מניחים, כדעת הירושלמי, שר' אליעזר בן הורקנוס היה באמת בן שבעים שנה, אין זה סביר שהוא ישב יחד באותו מאורע עם ר' אליעזר בן הורקנוס, שהיה רבו (כפי שכבר העיר ליברמן, תכ"פ, ברכות, עמ' 12).

118 ליברמן, יוונית, עמ' 186-187.

העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה (שמות ב: כג). קשה להבין מה מוסיף הפסוק השני לפסוק הראשון – פרט לצורה הספרותית של הסתמכות על המקור.¹¹⁹ המדרש הוא אמנם מן היסודות הקדומים של ההגדה, אך נוספו עליו הוספות שונות ודוגמא זאת נראית כאחת ההוספות האלה. שטיין כבר ציין, שבספרות הסימפוזיונית רגילים להסתמך על מקורות קדומים והוא משווה את "אמר הומירוס" או "הומירוס האלהי" לביטוי "שנאמר".¹²⁰ אולם, למרות הדמיון, תופעה זו אינה נראית כתוצאה של השפעה ישירה. אורבך כבר העיר ש"תנאים דומים ומסיבות שוות מביאות בהכרח לתוצאות דומות".¹²¹

בנקודה נוספת יש דמיון בין תולדות ההגדה לתולדות הסימפוזיון והיא – מקום השיחה או הדיון במסגרת הערב. כבר ראינו שבתקופה הקדומה הדיון נערך אחרי הסעודה. אולם כשנשתנו נושאי הדיון והתחילו לדון במאכלים, טבעי היה שהדיון יתקיים כשהמאכלים עדיין נמצאים על השולחן. אצל פלוטרכוס הדיון מתקיים עדיין אחרי הסעודה – גם כשהמאכלים, נושאי הדיון, כבר עברו מן העולם. אתינאיוס הרגיש כנראה במלאכותיות של סדר זה ולכן בתיאוריו – הדיונים מתקיימים בשעת הסעודה עצמה. אולם תרופתו קשה מן המכה. הסימפוזיון של אתינאיוס הוא כה מלאכותי עד שאתינאיוס עצמו התקשה להשתלט על מסגרתו.

חז"ל לא יכלו ללכת בדרך זו. אע"פ שהצורה והסגנון של ההגדה השתנו, התוכן נשאר רציני וחשוב כמו שהיה ולכן לא רצו לקיים את ההגדה בשעת האכילה – דבר שיגרום להפחתת ערך הדיון. הם העבירו את הדיון לגמרי לפני הסעודה. כשהעבירו את הדיון על המאכלים – העבירו אתו גם את ההגדה הקדומה, על כל צורותיה, וכך קיבל ליל הסדר את צורתו המקובלת עד היום.

119 השווה: א' אלינר, "דרכי המדרש בהגדה של פסח", פסח (מעניות) – מאסף לעיני חינוך והוראה, ג'), ירושלים תשי"ג, עמ' 79, הע' 10; הנשקה, מדרש ארמי אוכד אבי.

120 שטיין, שם (לעיל, עמ' 21, הע' 57), עמ' 19. דאובה (D. Daube, "Rabbinic Methods of Interpretation...", *HUCA*, XXII [1949], p. 260) טוען, שהשימוש ב"שנאמר" במקום "שכתוב" במדרשי חז"ל נובע מהשפעת הריטוריקה היוונית. כדאי להזכיר שהרמב"ם מצטט את לשון התפילה (נוסח ספרד) במונח "שנאמר" (הלכות מתנות עניים, י:ג).

121 אורבך, בעה"ת, עמ' 27 וזה נראה כאן כפשר התופעה. באותם הדורות הרגישו שתם כוח היצירה; הדורות האחרונים אינם יכולים לעמוד מול הדורות הראשונים; לא נשאר להם אלא לשמור על יצירת הקדמונים למען הדורות הבאים. אופיה של הספרות הסימפוזיונית המאוחרת הוא אנציקלופדי – מתוך מטרה לשמור על המסורת הספרותית בכלי נאה.

8. שעבוד וגאולה – מעגלים בליל הסדר

אחרי שעמדנו על דרך התגבשותו של טקס ליל הסדר בימינו, המורכב ממעשים (מצוות ליל הסדר) ומדיבורים (הגדת הפסח), נראה שכל הרוצה לנתח את מבנה ההגדה ולדון בה כיצירה אחידה עומד בפני משימה בלתי-אפשרית. ברם, אין אנו רשאים להסתפק בתיאור דרכי ההתהוות אלא עלינו לנסות להבין את היצירה שלפנינו כמות שהיא והיא הנותנת משמעות אמיתית לבני דורינו.¹

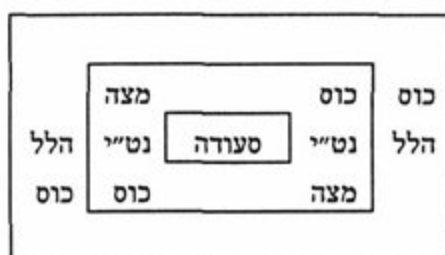
אכן, כאשר אנו מתבוננים היטב בהגדה, דומה שאנו יכולים לראות מבנה ותכנון בהגדה שלפנינו – אם כי ברור שראייה זו היא הלכשה שלנו על היצירה העומדת לפנינו. והרי כך הוא הטבע האנושי המבקש לראות סדר ותכנית גם בדברים שנוצרו באופן אקראי. במסגרת זו אשתדל להבליט את אותם אלמנטים שבהגדה ובטקס המאפשרים לנו לראות בהם מבנה ותכנית ולבחון את המשתמע מהם על תפישתנו של שעבוד וגאולה.

אפשר לחלק את טקס ליל הסדר שבימינו לשלושה חלקים: ההגדה שלפני הסעודה, הסעודה עצמה, וההגדה שלאחר הסעודה. עיון במבנה הטקס מעמיד אותנו על אלמנטים המקנים סימטריות ואיזון, אלמנטים המעמידים את הסעודה במרכז הערב.

תחילה יש לציין את המסגרת העיקרית של כל הטקס והיא תכנית ארבע הכוסות. כוסות אלה מתחלקים באופן שווה: שתיים לפני הסעודה ושתיים לאחריה. הקבלה זאת בולטת יותר לפי המסורת הספרדית כי לפיה אין מברכים ברכת הגפן על כל הכוסות – אלא על הראשונה שלפני המזון והראשונה שלאחריה. ההלל עצמו נחלק לשניים: חלק לפני הסעודה וחלק לאחריה. גם בסעודה עצמה ניתן להבחין במקבילות בין פתיחת הסעודה לבין סיומה. היא נפתחת בנטילת ידיים ובאכילת מצה כחפץ של מצווה, והיא מסתיימת באותן פעולות – בסדר כיאסטי: אכילת האפיקומן ונטילת ידיים שלפני ברכת המזון. ואפשר להרחיב את ההקבלה הזו במעט ולציין שהסעודה נפתחת בברכת הגפן, ברכת הגאולה הנאמרת על הכוס, נט"י ואכילת מצה, והיא מסתיימת באכילת מצה, נט"י, ברכת המזון הנאמרת על

1 כבר העיר בלידשטיין שמחקר התפילה צריך להתייחס גם לאופן שבו היחידות קיימות ולא רק לדרך שבה התהוו. ראה: G. Blidstein, "Kaddish and Other Accidents", Tradition, 14/3 (Spring 1974), pp. 80–85.

הכוס, וברכת הגפן. נוכל לצייר אלמנטים אלה כמעגלים אשר מרכזם הוא הסעודה:



המרכיבים שצינו שייכים לרבדים הקדומים ביותר של ליל הסדר ועליהם אפשר להוסיף אלמנטים ספרותיים המאזנים את שני חלקי ההגדה, זה שלפני הסעודה וזה שלאחריה. יש בהגדה שני פיוטים עתיקים המשלבים קריאה אנטיפונית של חזן וקהל – "דיינו" לפני הסעודה ו"הודו לה' כי טוב" אחריה. יש בהגדה שני קטעים בארמית – אחד בתחילתה (הא לחמא) ואחד בסופה (חד גדיא);² יש בהגדה שתי סדרות של שאלות – מה נשתנה בתחילתה ו"אחד מי יודע" בסופה. ההגדה פותחת בתקווה להיות בארץ ישראל בשנה הבאה, ומסתיימת בתקווה להיות בירושלים – אלא שההבעה הראשונה היא בארמית והאחרונה היא בעברית. ברור שהקבלות אלה אינן מכוונות. אפשר לדמות אותן לקביעת המזלות שבכוכבי השמיים: הראייה הסובייקטיבית שלנו היא הנותנת להם משמעות, אך ראייה זאת עוזרת לנו להתמצא ביקום הכללי ובחינו הפרטיים. וכך, התבוננות זאת כליל הסדר מנחה אותנו לראות את מרכזה של עבודת ה' כליל הסדר בסעודה עצמה.

מוטיב הסימטריות מופיע ביתר שאת בחלק הראשון של ליל הסדר, במעשים ובדיבורים הקודמים לסעודה. וכאן דומה שהקבלות אלה יכולות לספק לנו לא רק מסגרת מארגנת, אלא אף ניתן ללמוד מהן משמעות עמוקה למעגל של שעבוד וגאולה.

ניתוח החלק הראשון של ליל הסדר, החלק שלפני הסעודה, מעמיד אותנו על כך שגם אותו אפשר לתאר במבנה מעגלי – דומה לזה של ליל הסדר כולו. חלק זה פותח בברכה על הכוס (כוס הקידוש שהוא הראשון בארבעת

2 יש מי שטען ש"חד גדיא" נוסף בסוף מתוך כוונה ליצור סימטריה לשונית בין פתיחת הערב לבין סיומה (Zibrt, צוין על-ידי: Ch. Szmeruk, "The Earliest Aramaic and Yiddish Version of the 'Song of the Kid' (Chad Gadya)", *The Field of Yiddish: Studies in Language, Folklore and Literature* (ed. Uriel Weinreich), New York 1954, pp. 215).

הכוסות), ומיד אחרי שתיית היין נוטלים ידיים, אוכלים ירק, ופורסים את המצה שהוא סמל ללחם עוני. חלק זה, הסדר שלפני הסעודה, מסתיים בטקס הכולל בתוכו בדיוק את אותן ארבע פעולות: מברכים על הכוס (הכוס השני), נוטלים ידיים, פורסים מצה ואוכלים ירק. אלא שסדר שתי הפעולות האחרונות מתייחס לטקס הראשון בסדר כיאסטי. למרות הדמיון בין שני הטקסים, יש ביניהם הבדלים שיש בכוחם להעניק משמעות לחזרה על אותן הפעולות. בחזרה על הפעולה יש משום העמקה של אותה פעולה, או דקדוק בפרטיה, שהיו חסרים במעמד הראשון. הכוס הראשון, הוא כוס הקידוש, מופיע בכל סעודת שבת וחג ונוסח הקידוש בליל הסדר הוא כמעט זהה לנוסח הקידוש בחגים האחרים. זיכרון יציאת מצרים, שהוא התוכן המרכזי של ליל הסדר, נזכר בנוסח הקידוש כאלמנט משני. לעומת זאת, הגאולה ממצרים היא הנושא המרכזי בברכה הנאמרת על הכוס השני ולה נוספה גם תפילה על הגאולה העתידה.³

גם ביחס לנטילה יש הבדל עמוק בין הראשונה לשנייה. הנטילה השנייה היא נטילה תקנית שעליה מברכים ויש להקפיד בה על כל דיני נטילת ידיים – מה שאין כן בנטילה הראשונה: שאין מברכים עליה; אין מקפידים כל-כך על כל פרטי דיני הנטילה, ובמנהגים מסוימים אף פוטרם את רוב המסובים – מלבד עורך הסדר – מחובת הנטילה.⁴

גם במצה מוצאים אנו אותו הבדל: בשעת פריסתה הראשונה, אין מברכים עליה ואף אין אוכלים ממנה, אלא חלק ממנה מוצנע למועד אחר. הצגת המצה מלווה בהכרזה שהיא דומה או זהה ללחם העוני שנאכל במצרים. לעומת זאת, בהתייחסות השנייה אנו מוצאים שהמצה התעלתה למעמד של לחם שמברכים עליה ברכת המוציא ולמעמד של מצווה שעליה מברכים גם ברכת המצווה. שינוי נוסף חל בה והיא הפכה מלחם עוני לסמל של גאולה.⁵ תופעה זו שוב חוזרת לגבי הירק: הירק הנאכל בפתחת הערב אינו בעל משמעות הלכתית (פרט לדרישה שאפשר לברך עליו ברכת פרי האדמה): כל הגדרתו היא שלא יהיה ירק שאפשר לקיים בו מצוות מרור.⁶

3 על הוספת התפילה לגאולה העתידה ראה לעיל, עמ' 313.

4 אמנם, יש מסורות המחייבות ברכה גם לנטילה זו (ראה לעיל, עמ' 217). לעניין הנטילה ראה רקמן, רחץ.

5 הצד המשותף לשני הסמלים הוא שהמצה היא לחם הנאפה במחזור של זמן. ההבדל ביניהם הוא שכאשר לחץ הזמן נוצר על-ידי גורם חיצוני, הרי המצה היא סמל לעניות, אך כאשר לחץ הזמן נוצר מתוך בחירה, מתוך רצון להקדיש את הזמן לערכים נעלים יותר, הרי המצה היא סמל לחירות האדם. למשמעותה של המצה ראה עוד לעיל, עמ' 51.

6 אמנם, מסורת ראשונית גרסה שמרור נאכל גם בטיכול ראשון אבל זה נבע מטעמי נוחיות

הירק שנאכל אחרי ההגדה הוא בעל חשיבות הלכתית, המוגדר כ"מרור", ומברכים עליו ברכת המצווה. האכילה הראשונה היא מצומצמת, מקפידים לאכול ממנה פחות מכזית, בעוד שהאכילה השנייה צריכה להיחשב כ"אכילה" ממש ושיעורה הוא לפחות כזית.

שינויים אלה בין הטקס הראשון לבין הטקס השני באים לציין שאין האכילה בליל הסדר כאכילה שבכל ימות השנה – ואף לא כאכילה שבשבתות ובחגים. על כן, פותח הערב בטקס הדומה לצורת האכילה הרגילה, אך כשמגיעים לאכילת הפת, מסלקים את האוכל, כאילו לומר: אין אנו יכולים לממש את המשמעות המיוחדת של האכילה בליל הסדר בטרם נעמוד על הרעיון של יציאת מצרים. בתום החלק של ההגדה העוסק בסיפור יציאת מצרים, נוכל לחזור שוב על אותן הפעולות שבהן פתחנו את ליל הסדר – אבל הפעם מתוך משמעות שונה ומעמיקה יותר.

הקשר בין שני חלקים אלה של הטקס מובלט במערכת של שאלות ותשובות הנערכת במסגרתה. בתום הטקס הראשון, מיד אחרי פריסת המצה, באות שאלות הקשורות למאכלי ליל הסדר, ואילו התשובות, דברי רבן גמליאל, באות סמוך לפני תחילת הטקס השני.⁷ ר' צבי הירש חיות עמד על הדמיון בין מבנה הגדת הפסח לבין מבנה השאלות שבספר השאלות לרב אחאי גאון: בשניהם פותח הדרשן (או מישהו מן הקהל) בשאלות, והתשובות ניתנות רק אחרי הדרשה.⁸

ויש מן הענין להזכיר כאן את הערת אלי שביד שליל הסדר מתחיל כעיסוק בהווה, ואחר-כך מפסיקים כדי להתבונן בעבר, ובסוף – "נסגר המעגל" בתשובות רבן גמליאל לשאלות הבן.⁹ דבריו משמשים לנו נקודת מוצא כדי להתבונן במבנה הסיפור על יציאת מצרים הסוגר את המעגל בין תחילת הסדר שלפני הסעודה לבין הסעודה עצמה.

המסגרת הכללית של סיפור יציאת מצרים נקבעה במשנה הקובעת שהמספר חייב לבנות את סיפורו בצורה הרטורית של "מתחיל בגנות ומסיים בשבח" (מ' פסחים י:ד). בהגדה של פסח שלנו מצויים שלושה תיאורים

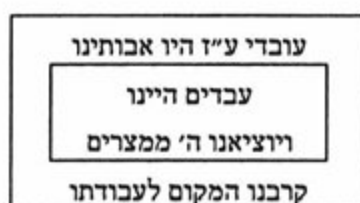
ולא משיקולים הלכתיים (ראה לעיל, עמ' 251).

7 הקשר בין השאלות לתשובות טושטש בעקבות שינויים שחלו במספר הקשיות. ההגדה המקורית כללה שלוש שאלות שהתייחסו לשלושת המאכלים העיקריים, אלא שבעקבות ביטול המנהג של אכילת צלי, הושמטה השאלה שהתייחסה לו, ונוספו שאלות אחרות. ראה לעיל, עמ' 260.

8 מהרי"ץ חיות, מבוא התלמוד, פרק עשרים וששה, עמ' שלג.

9 אליעזר שביד, "פסח – החינוך לחיי חירות", ספר מחזור הזמנים – משמעותם של חגי ישראל, עם עובד תשמ"ד, עמ' 158–167.

הנאמנים לעיקרון זה. התיאור הראשון מספר ש"עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלהינו משם". התיאור השני מתחיל בגנות, "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו", והשבח המקביל הוא "ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו". תיאור זה הוא עמוק יותר מבחינת התוכן, כי הוא אינו עוסק בעבודות הפיזית אלא במשמעות הרעיונית של השעבוד התרבותי. הוא גם רחב יותר מבחינה היסטורית כי "קרבנו המקום לעבודתו" התקיים רק אחרי שהעם יצא ממצרים, בשעה שעמדו במעמד הר סיני. לכן, אפשר לתאר את שני הסיפורים האלה כמעגלים בעלי מרכז אחד. הסיפור המרכזי, גרעין הסיפור, הוא הסיפור הפשוט של עבדות וחירות. סיפור זה נמצא בתוך מעגל אחר, מעגל הסיפור על שעבוד רוחני והגאולה ממנו לעבודת הבורא. סיפור שני זה הוא רחב מן הראשון ועמוק ממנו מבחינה עניינית, כי המשמעות הרוחנית של שעבוד וגאולה היא חשובה יותר, ומשמעותית יותר, מן הסיפור על השעבוד הפיזי, – אלא שקשה לה לגאולה רוחנית להתקיים בלי חירות פיזית. אפשר לצייר את שני הסיפורים במעגל כזה:



בין שני סיפורים אלה בהגדת הפסח באים כמה קטעים המפריעים להבנת מבנה ההגדה. כוונתי היא למעשה של החכמים שהיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה, למחלוקת החכמים אם מצוות סיפור יציאת מצרים נוהגת בלילות כבימים, ולמדרש על ארבעת הבנים. כבר עמדנו על כך שיש לראות את מעשה החכמים והמחלוקת כיחידה ספרותית אחת, המתארת מעשה שאירע בליל הסדר. שני הקטעים יחד מהווים רצף סיפורי אחד שמטרתו להבהיר כמה העריכו החכמים את העיסוק ביציאת מצרים – על כל היבטיה.

לאור זה, אנחנו יכולים להבין את משמעות שיבוץ הסיפור בהגדה. אחרי שכבר קיימנו את הקיום המינימלי של סיפור יציאת מצרים, הסיפור על הגאולה מעבודות לחירות, נכנסו להגדה שני קטעים שמטרתם להבהיר מדוע אין אנו יכולים להסתפק בסיפור המצומצם הזה. הקטע הראשון מתאר את דרכי החכמים, שאינם אומרים די לעיסוק ביציאת מצרים וכל מה שקורה להם רק מדרבן אותם להמשיך בעיסוק בנושא זה. ומיד אחרי קטע זה בא קטע שני, המדרש על ארבעת הבנים, ללמדנו שצריך לתאר את יציאת מצרים

באופנים שונים, כל אחד לפי אופיו, וזאת סיבה נוספת לכך שאין אנו יכולים להסתפק בקיום המינימלי של הסיפור.

נפנה עתה לסיפור השלישי של ההגדה: המדרש לפרשת הביכורים המתחילה "ארמי אבד אבי". לפי סברה רווחת, דמותו המקורית של מדרש זה נשתבשה בגולה. בצורתו המקורית, המשווערת, הציג מדרש זה דגם נוסף של "מתחיל בגנות ומסיים בשבח". הוא התחיל בגנות של אבינו שהיה "ארמי אבד" רהיינו "ארמי תועה" – אדם שיצא מארם ולא מצא לו מקום של ישיבת קבע. המדרש הסתיים בפסוק האחרון של פרשת הביכורים "ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת".¹⁰ לפי מדרשו של פסוק זה, כללה הצהרה זו, מלבד ההודיה על הארץ עצמה, גם הודיה על בנין בית המקדש ("המקום הזה"). שריד לתפישה זו, שבלייל הסדר צריך לכלול גם הודיה על הארץ ועל המקדש, נמצא בפיוט "דיינו" החותם ב"הכניסנו לארץ ישראל ובנה לנו את בית הבחירה". מעתה, נוכל לתאר את המכלול של החלק הראשון של ליל הסדר בצורה זאת:



הצבת הסיפורים אודות יציאת מצרים כמעגלים בעלי מרכז אחד עוזרת לנו להבין את משמעות סידורם בסדר זה. ברור שהמעגל המרכזי מציג את הדגם הפשטני ביותר של הסיפור: הוא עוסק רק בעבדות וחירות. המעגל המקיף אותו מציג לפנינו דגם מעמיק יותר של שעבוד וגאולה: שעבוד רוחני בעבדות אלילים, לעומת השחרור שבקבלת התורה, שאין לך בן חורין אלא

10 לביסוס השערה זאת ראה לעיל, עמ' 357.

העוסק בתורה. מעגל זה הוא רחב מן הקודם לו הן מבחינת משמעותו והן מבחינה כרונולוגית: העבדות הרוחנית קדמה לעבדות הפיזית (מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו), והגאולה הרוחנית מאוחרת לגאולה הפיזית. לפי זה, אפשר לומר שאף המעגל השלישי הוא רחב יותר מקודמיו, אך עניין זה בעייתי יותר. ברור שהערכה זו נכונה, לפחות מבחינה כרונולוגית, בסופו של דבר: הכניסה לארץ ישראל מאוחרת למתן תורה. אפשר שהכרונולוגיה נכונה גם בראשית הענין והערכה זו תלויה בזיהוי אבינו שהיה "ארמי אבד" – יעקב, אברהם, או תרח. בכל אופן, דומה שניתן ללמוד מהצבת מעגל זה בסופה של ההגדה שאין גאולה אמיתית לעם ישראל אלא בקיומה של התורה תוך ישיבת קבע בארצו, בארץ ישראל. רק אחרי שהפנמנו את הערכים האלה, מתיר לנו בעל ההגדה לחזור על הפעולות שהתחלנו בהן, מעשים יום-יומיים של אכילה ושתייה, תוך הכרה שהם מהווים עבודת ה' של בני חורין.¹¹

11 וולובלסקי ציין מעגל נוסף: אחרי שהמצה נאכלה כסמל של חירות, חוזרים אנו שוב למעגל של שעבוד על-ידי אכילת המצה עם החרוסת ורק בסוף הסדר מופיעה המצה שוב כסמל של קרבן הפסח, סמל החרות (Joel B. Wolowelsky, "The Human Meal", *Judaism* 26 [1977], p. 96).

רשימת קיצורים

JHCS = Journal of Halacha and Contemporary Society
 JJA = Journal of Jewish Art
 JJB = Journal of Jewish Bibliography
 JJGL = Jahrbucher für Jüdische Geschichte und Literatur (N. Brüll, 1874–1890)
 JJLG = Jarbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft (Frankfort 1903–1932)
 JJLP = Journal of Jewish Lore and Philosophy
 JJML = Journal of Jewish Music and Liturgy
 JJS = Journal of Jewish Studies
 JJSo = Jewish Journal of Sociology
 JQR (OS) = Jewish Quarterly Review (Old Series)
 JQR (NS) = Jewish Quarterly Review (New Series)
 JRJ = Journal of Reform Judaism
 JSJ = Journal for the Study of Judaism
 JSS = Journal of Semitic Studies
 JTS = Journal of Theological Studies
 JZ = Jüdische Zeitschrift
 LCL = Loeb Classical Library
 MGWJ = Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums
 OCD = Oxford Classical Dictionary (ed. N.G.L. Hammond and H.H. Scullard), Second Edition, Oxford 1970.
 OS = Old Series
 OTS = Oudtestamentische Studien
 PAAJR = Proceedings of American Academy of Jewish Research
 PAOJS = Proceedings of the Association of Orthodox Jewish Scientists
 PEQ = Palestine Exploration Quarterly
 PWRE = Pauly-Wissowa, Realenzyklopedia der klassischen Altertums-wissenschaft, Stuttgart 1893
 RB = Revue Biblique
 REJ = Revue des Études juives
 RI = Rivista Israelitica

א"מ = אנציקלופדיה מקראית
 א"ע = האנציקלופדיה העברית
 א"פ = אוכספורד
 ב"מ = British Museum
 ד"ו = דפוס ורשה, דפוס וילנא
 ד"נ = דפוס נפולי
 ד"פ = דפוס פיזור
 ד"ס = דקדוקי סופרים
 ה"ג = הלכות גדולות
 כ"ל = כתב-יד ליידין
 כ"מ = כתב-יד מינכן
 כ"ק = כתב-יד קייפמן
 ל"ע = לשוננו לעם
 מחז"ו = מחזור ויטרי
 משב"ב = משנה שבבבלי
 משב"ר = משנה שבירושלמי
 נט"י = נטילת ידיים
 סחוק"י = סדר החכמים וקורות העתים
 ק"ס = קרית ספר
 ת"א = תרגום אונקלוס
 ת"י = תרגום יונתן
 ANET = Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament
 ANRW = Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
 AO = Archiv Orientalni
 ASE = Annuario di Studi Ebraici
 ASTI = Annual of the Swedish Theological Institute
 BA = Biblical Archaeologist
 BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research
 CBQ = Catholic Biblical Quarterly
 CJ = Conservative Judaism
 EJ = Encyclopedia Judaica (ed. C. Roth and G. Wigoder), Jerusalem 1972, 16 vol.
 HTR = Harvard Theological Review
 HUCA = Hebrew Union College Annual
 IEJ = Israel Exploration Journal
 JBL = Journal of Biblical Literature
 JCCAR = Journal of the Central Conference of American Rabbis
 JESHO = Journal of the Social and Economic History of the Orient

ZDMG = Zeitschrift der deutschen
morgenländischen Gesellschaft
ZfB = Zeitschrift für hebraische
Bibliographie
ZNW = Zeitschrift für die
neutestamentliche Wissenschaft
ZWTh = Zeitschrift für
wissenschaftliche Theologie

RMI = Rassegna Mensile di Israel
RQ = Revue de Qumran
SBB = Studies in Bibliography and
Booklore
SM = Scientific Monthly
VT = Vetus Testamentum
ZAW = Zeitschrift für die
alttestamentliche Wissenschaft

ביבליוגרפיה

א. מקורות

1. ספרות התנאים והאמוראים

משנה, הוצאת אל המקורות, ירושלים תשט"ז (צילום דפוס וילנא תרמ"ח)
משנה, כ"י קופמן, דפוס צילום – ירושלים תשמ"ח
משנה, כ"י פרמה, דפוס צילום – ירושלים תש"ל
משנה, כ"י קמברידג', י"ל ע"י ויליס הנרי לו, קמברידג' 1883
תוספתא, מהדורת שאול ליברמן; סדר זרעים, ניוארק תשט"ו; סדר מועד, ניוארק תשמ"ב
מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת האראוויטץ – רבין, ירושלים תש"ך²
ספרי זוטא, מהדורת ש' האראוויטץ, ירושלים תשכ"ו
ספרי דברים, מהדורת אליעזר ארי' פינקלשטיין, ניו-יורק תשכ"ט (צילום של המהדורה הראשונה, ברלין ת"ש)
תלמוד ירושלמי, ירושלים תש"ך (צילום דפוס קראטאשין תרכ"ו)
תלמוד בבלי, ירושלים תש"י (צילום דפוס וילנא תרמ"ו)
תלמוד בבלי, כתב יד מינכן 95 (צילום בירושלים תשל"א)
תלמוד בבלי, מסכת ברכות, כ"י פירנצה, III 7-9 (צילום בהוצ' מקור, ירושלים תשל"ב)
תלמוד בבלי, מסכת שבת, כ"י ותיקן 108 (צילום בהוצ' מקור, ירושלים תשל"ב)
מסכת דרך ארץ, מהדורת מ' היגער, ניוארק, תרצ"ה
פסיקתא דרב כהנא, מהדורת דב מנדלבוים, ניוארק תשכ"ב, ב' כרכים

2. ספרות הגאונים

אחאי גאון, שאילתות דרב אחאי גאון – עם ראשון לציון ושאילת שלום וביאורו של הגאון רבי
נפתי צבי יהודה ברלין וצ"ל העמק שאלה, ירושלים תשכ"א, ג כרכים
אחאי גאון, שאילתות דרב אחאי גאון – עם שני פירושים קדמונים מכ"י ועם חילופי נוסחאות
עפ"י עשרה כ"י של השאילתות וביאורים והערות ומבוא, מהדורת שמואל מירסקי, ירושלים
תש"ך – תשל"ז
פירוש הר"ח = דוד מצגר (מהדיר), פירושי רבנו חננאל בר חושיאל לתלמוד, ירושלים תשנ"א
ספר החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תרח"ץ
יהודאי גאון (מיוחס), הלכות גדולות, מהדורת אברהם שמעון טרויב, ורשה תרל"ה
יהודאי גאון (מיוחס), הלכות גדולות, מהדורת עזריאל הילדסהיימר, ברלין, תרמ"ח
יהודאי גאון (מיוחס), הלכות גדולות על-פי כתב יד רומי, מהדורת עזריאל הילדסהיימר, ברלין
תרמ"ח
יהודאי גאון (מיוחס), הלכות גדולות – יוצא לאור על-פי כתבי יד בצרף הערות ומבוא, עזריאל
הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב
סעדיה גאון, סדר רס"ג, מהדורת דודון, אסף ויואל³, ירושלים תש"ל

עמרם גאון, סדר רב עמרם גאון, מהדורת גולדשמידט, ירושלים תשל"ב
 שר שלום גאון, תשובות רב שר שלום כונסו, בצירוף מבוא הערות וביאורים מאת רפאל שמואל
 הכהן וינברג, ירושלים תשל"ו
 תשובות הגאונים שערי תשובה, מהדורת זאב וואלף לייטער, פיטסבורג תש"ו (צילום של דפוס
 ליפסיה, תרי"ח עם תוספות)

3. ספרות הפוסקים לאחר תקופת הגאונים

א. אשכנז – צפון צרפת

יוסף בן שמואל טוב עלם, אלקי הרוחות לכל בשר, חלק מסוף היוצר לשבת הגדול "אלקים
 בצעדך מפחרוס", נדפס בסידור אוצר התפלות, ח"ב, 241–248
 מעשה הגאונים כולל תשובות ופסקי דינים מחכמי שו"ם הקדמונים ורש"י, יוצא לאור עם
 מבוא והערות מאת אברהם אפשטיין... עם תוספות והערות ע"י יעקב פריימאן, ברלין תר"ע
 שמעיה, תלמידו של רש"י, סדר שני לילות הראשונות של חג המצות, הועתק על-ידי רנ"נ
 רבינוביץ בסוף דקדוקי סופרים למסכת פסחים, ירושלים תש"ך, עמ' 338–340
 מחזור ויטרי, מהדורת ש' הורוביץ, נירנבערג תרפ"ג
 ספר הפרדס, מהדורת ח"י עהרענרייך, בודפשט תרפ"ד
 סדור רש"י, מהדורת יעקב פריימאן, ברלין תרע"ב
 ספר האורה, מהדורת ש' באבער, לכוב תרס"ה
 ליקוטים מספרי דבי רש"י, מה' א"א אורבך, ספר רש"י, ירושלים תש"א, עמ' מד–צו
 אליעזר בן נתן, אבן העזר הוא ספר הראב"ן, מהדורת שלמה זלמן עהרענרייך, נ"י תשי"ח
 (צילום דפוס שמלויא תרפ"ו, בתוספת המבוא של אלבק לדפוס ורשה תרס"ה)
 אליעזר בן יואל הלוי, ספר הראב"ה, מהדורת א' אפטוביצר, א–ב, ירושלים תשכ"ד
 אליעזר בן יואל הלוי, ספר הראב"ה למסכת חולין, מהדורת דוד דבליצקי, בני-ברק תשל"ו
 אליעזר בן יהודה מוורמייזה, ספר הרוקח, ירושלים תש"ך
 אליעזר בן יהודה מוורמייזה, מעשה רוקח, סאניק תרע"ב
 סדר אסופות (לתלמיד ר' אליעזר מוורמייזה), מהדורת גסטר (Moses Gaster, *Studies and Texts in Folklore, Magic, Medieval Romance, Hebrew Apocrypha...*, Vol.3, London 1928, pp. 216–243)
 יצחק בן משה אור זרוע, אור זרוע, א–ב, זיטאמיר תרכ"ב
 שמואל בן שלמה מפלייש, פירוש לפיוט "אלקי הרוחות לכל בשר", אור זרוע ח"ב, סי' רנו, דף
 נז ע"ב – ס ע"ב
 אליהו מנחם בן משה מלונדרש, פירושי רבינו אליהו מלונדרש ופסקיו, מהדורת מ"ל זק"ש,
 ירושלים תשט"ז
 יעקב בר' יהודה, עץ חיים, מהדורת ישראל ברודי, ירושלים תשכ"ב
 משה בן יעקב מקוצי, ספר מצוות גדול, ירושלים תשכ"א (צילום דפוס ויניציה ש"ז)
 מנהגים דבי מהר"ם ב"ר ברוך מרוטנבורג, מהדורת ישראל אלפנביין, נ"י תפרח"י
 מאיר ב"ר ברוך מרוטנבורג, תשובות פסקים ומנהגים... אוסף שלם מאת יצחק זאב כהנא, חלק
 א, ירושלים תשי"ז
 שמשון בר' צדוק, ספר תשכ"ץ כולל חמש מאות ותשעים מנהגים פסקים ודינים של... מהר"ם
 מרוטנבורג, נ"י תש"ל (צילום של דפוס ורשה תרל"ו)
 ספר הנייר, מהדורות ג' אפפעל, נ"י תש"ך
 אשר בן יחיאל, הלכות הרא"ש, בהוצאת התלמוד דפוס ראם ובצילומי
 אשר בן יחיאל, שו"ת הרא"ש, ירושלים תשל"א (צילום דפוס ווילנא תרמ"ה)
 ספר אמרכל, מהדורת מ' היגער, ספר היוכל לא' מארכס, עמ' קמג–קעג (על מחברו ראה: א"א
 אורבך, בעלי התוספות⁴, עמ' 609)

חיים פלטיאל, "מנהגי ר' חיים פלטיאל", מהדורת ד' גולדשמידט, ק"ס, כג (תש"ו-תש"ז), עמ' 324-330; כד (תש"ז-תש"ח), עמ' 73-83 (=ד' גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשל"ט, עמ' 38-60)

אברהם קלויזנר, ספר המנהגים, מהדורת ח"י עהרענרייך, דעווא (רומניה) תרפ"ט (ד"צ: ירושלים תש"ל; עיבוד של מנהגי חיים פלטיאל)

יצחק אייזיק מטירנא, ספר המנהגים מכל השנה כמנהג כל המדינות, ירושלים תשכ"ד
מהרי"ל = ספר מהרי"ל - מנהגים של רבינו יעקב הלוי מולין זצ"ל, מהדורת שלמה י' שפיצר, ירושלים תשמ"ט

זלמן משוטגורערא, מנהגי מהרי"ל, ירושלים תשכ"ט
שפיצר, ש' (מהדיר), "פסקים לאחר מבני אשכנז", מוריה, ח/ב-ג [פז] (סיון תשל"ח), עמ' יוסף בר' משה, לקט יושר... כולל מנהגים פסקי הלכות ותשובות של רבנו הגאון בעל תרומת הדשן - חלק אורח חיים, מהדורת יעקב פריימאן, ברלין תרס"ג
אלכסנדר זיסלין הכהן, ספר האגודה, מהדורת א' בריל, ברכות וזרעים, ירושלים תשכ"ט; מועד א-ב, ירושלים תשכ"ו-תשכ"ח

יעקב ברוך בן יהודה לנדאו, ספר האגור השלם, מהדורת מ' הירשור, ירושלים תש"ך
איסרליש, משה, דרכי משה הארוך לאור"ח, פיורדא תר"ך (דפוס צילום: חמוש"ד), קיצור ממנו נדפס בטור אורח חיים

לוריא, שלמה, שו"ת מהרש"ל, ירושלים תשכ"ט
משה מפרעמסלא, מטה משה... דין גלי רזי מאי דחזי הלכה למעשה... המהרש"ל..., ווארשא תרל"ו

יעקב בן יוסף מקיצניגען, חג הפסח, קראקא שני"ז
יפה, מרדכי, לבוש התכלת והחור, ארץ ישראל תשכ"ח (צילום דפוס ברדיטשוב תק"ח)
האן נירלינגן, יוסף יוזפא, יוסף אומץ, ירושלים תשכ"ה (צילום דפוס פראנקפורט א"מ תרפ"ח)

הורוביץ, שבתי הלוי, שני לוחות הברית, יוזפאף תרל"ה
דנציגר, אברהם, חיי אדם... רצמוד לו... נשמת אדם, ירושלים תשכ"א
כהן, ישראל מאיר, משנה ברורה, חמוש"ד
עפשטיין, יחיאל מיכל, ערוך השלחן, נ"י תשכ"א (ד"צ של ווילנא תרס"ג)

ב. איטליה

רבנו נתן... בר' יחיאל מרומי, ערוך השלם... ספר הערוך... מאת נתן בן ועליו ספר מוסף הערוך להרב... בנימין מוספא ז"ל... עם תוספות, הגהות, הערות ותקונים... אונתיו... חנוך יהודה... קאהוט, ישראל תש"ל (צילום דפוס וינה תרפ"ו)

מנחם בר' שלמה, מדרש שכל טוב על ספר בראשית ושמות, מהדורת שלמה באבער, ברלין תר"ס-תרס"א (ד"צ, תל אביב תש"ד)

ישעיה בן מאלי דיטראני, פסקי הרי"ד, בתוך: פסקי רי"ד ופסקי ריא"ז, מסכת ברכות, מהדורת א"י וורטהיימר וא' ליס, ירושלים תשכ"ד; פסקי רי"ד ופסקי ריא"ז, מסכתות עירובין פסחים, יומא וסוכה, מהדורת א"י וורטהיימר, א' ליס וד' קיזאר, ירושלים תשכ"ו

יהודה בר' בנימין עניו, פירוש ר' יהודה בר' בנימין עניו על הרי"ף מסכת פסחים, מהדורת ש"ק מירסקי, ניו יורק תשט"ו (=תלפיות תשט"ו, עמ' 537-605)

צדקיה בר' בנימין, שבלי הלקט, מהדורת ש' באבער, וילנא תרמ"ז
ישעיה בן אליהו דיטראני, פסקי ריא"ז, ראה: ישעיה בן מאלי דיטראני

ג. דרום צרפת

קלונימוס הנשיא, "בנים שמעו לי" (אזהרה לשבת הגדול), נדפס בקרובץ, ליורנו תרס"ב
אברהם בר"י אב"ד, ספר האשכול, מהדורת צבי בנימין אויערבך, האלכרשטאדט תרכ"ח
אברהם בר"י אב"ד, מהדורת ש' אלבק, א-ב, ירושלים תרצ"ה-תרצ"ח

יצחק בן אבא מארי, ספר העיטור, מהדורת ר' מאיר יונה, נ"י תשט"ז (צילום דפוס ורשה עם תוספות)

יצחק בן אבא מארי, ספר העיטור, מהדורת ש' שענבלום, לבוב (לעמבערג) תר"ך
זרחיה בר' יצחק הלוי, ספר המאור, על-פי ההוצאה שנדפסה עם הלכות הרי"ף, דפוס וילנה
זרחיה בר' יצחק הלוי, אזהרות לשכת הגדול לרד"ה, י"ל ע"י יצחק מרעלי, המאסף לב"צ
קואניקה, יג (ניסן תרס"ח), דף ו'–י (נדפסו שנית על-ידי יצחק מייזליש, שירת המאור – פיוטי
ר' זרחיה הלוי, ירושלים תשמ"ד, עמ' 85–96)

אברהם בן דוד, תשובות ופסקים לראב"ד, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ד
אברהם בן דוד, השגות הראב"ד על בעל המאור, צילום דפוס וילנה של הרי"ף
אברהם בן דוד, כתוב שם השלם, השגות על הספר המאור לרבינו זרחיה הלוי – י"ל מתוך כ"י
ירושלים עם הערות ומ"מ מאת הרב ר' מנחם זאב חסידה, מהדורת צילום מתוך ירחון
"הסגולה" תרצ"ד–תרצ"ז, ירושלים תשכ"ט

אברהם בן דוד, שרידים מדרשת הפסח לראב"ד, מהדורת א' הורביץ, הדרום, לה (ניסן,
תשל"ב), עמ' 34–73, הוספה לנ"ל: הדרום, מא (תשל"ה), עמ' 34–35

אברהם בר' נתן הירחי, ספר המנהיג, קושטא, רע"ט; ירושלים תשכ"ז
אשר בן שאול, ספר המנהיגות, מהדורת ש' אסף, בתוך: ש' אסף ספרן של ראשונים, ירושלים
תרצ"ה, עמ' 123–182

משולם ב"ר משה מבדריש, ספר ההשלמה למסכתות ברכות ופסחים, מהדורת משה יהודה
הכהן בלוי, נ"י תשכ"ג (כרוך יחד עם ספר המאור)

מאיר בן שמעון המעילי, ספר המאורות... על מסכתות ברכות ופסחים, מהדורת משה יהודה
הכהן בלוי, נ"י תשכ"ג

מנוח מנרבונה, ספר המנוחה (על הרמב"ם), הלכות קריאת שמע תפילה וברכות, י"ל ע"י אלעזר
הורביץ, ירושלים תש"ל

מנוח מנרבונה, זה ספר פרושים וחידושים על הרמב"ם זלה"ה הלכות חמץ ומצה ושופר
ושביתת העשור וסוכה ולולב... קושטא תע"ח (דפוס צילום בתוך: קובץ ראשונים על משנה
תורה, ירושלים תשכ"ז), שנית על-פי שלשה כתבי יד סביב לטקסט הרמב"ם בתוך: משנה
תורה להרמב"ם, זמנים, מהדורת שבתי פרנקל, ירושלים תשל"ה

דוד בן לוי, ספר המכתם, למסכתות סוכה, ביצה, מועד קטן ופסחים, מהדורת א' סופר, נ"י
תשי"ט

דוד בן לוי, ספר המכתם, מסכתות פסחים, סוכה ומועד קטן, מהדורת מ"י בלוי, נ"י תשי"ט
דוד בן לוי, ספר המכתם, מסכת ברכות, בתוך: גנוי ראשונים למס' ברכות (ערך: מ' הירשלו),
ירושלים תשכ"ז

הלכות חמץ ומצה וסדר ליל הפסח ופירוש ההגדה לאחד מגדולי פרובאנס בן זמנו של
הרשב"א, י"ל ע"י ח"ד שעורעל על-פי כ"י ששון 514, הדרום, לה (ניסן תשל"ב), עמ' 5–33
נדפס שנית מאותו סדר בתוך: הלכות פסח לגדולי פרובינצה

מנחם בן שלמה המאירי, תשובות רבינו המאירי הנקרא "מגן אבות", על-פי מהדורת י' לאסט
עם הגהות והוספות מאת ש"א וורטהיימר וישראל חיים דייכעס, ירושלים – נ"י תשי"ח

מנחם בן שלמה המאירי, בית הבחירה, מסכת ברכות, מהדורת ש' דיקמן, ירושלים תש"ך
מנחם בן שלמה המאירי, בית הבחירה, מסכת פסחים, מהדורת יוסף הכהן קליין, ירושלים
תשכ"ו

אהרן בר' יעקב, כל בו, לבוב תר"ך

אהרן בר' יעקב, אורחות חיים, ירושלים תשט"ז

ד. ספרד והמנהגים הקשורים בה

יצחק אלפסי, הלכות הרי"ף, צילום דפוס וילנא; מהדורת הלל היימן, ספר הלכות הרי"ף לרבינו
יצחק אלפסי על מסכת פסח ראשון... עפ"י דפוס קושטא רס"ט עם שוני גרסאות מכתבי-יד
דפוסים ראשונים ועם מבוא ובאור רחב, בית המדרש לרבנים, ירושלים תש"ן.

יצחק בן יהודה אבן גיאת, שערי שמחה – חלק ראשון – כולל הלכות קדוש, הבדלה, ט"ב, ר"ה, תשובה, יוה"כ"פ, סוכה ולולב...ונקרא בשם מאה שערים ונלוה אליו פירוש...יצחק ירנן מאת...יצחק דוב הלוי באמבערגער, י"ל ע"י שמחה הלוי באמבערגער, פירטה תרכ"א; חלק שני – כולל הלכות הלל, חול המועד, אבל, פסחים, חדש, ספיר' העומר ומגילה...כנ"ל, פירטה תרכ"ב

יצחק בן יהודה אבן גיאת, לקוטי ר' יצחק בן יהודה אבן גיאת – מסכת ברכות, י"ל ע"י חיים צבי טויבש, ציריך תשי"ב

אפרים מקלעה חמד, רבינו אפרים, תלמיד חבר של הרי"ף – פירושים, פסקים ותשובות, עם מבוא מקיף ותולדות חייו הערות וביאורים מאת ישראל שציפנסקי, ירושלים תשל"ו
יהודה בר ברזילי אלברצלוני, ספר העתים, מהדורת יעקב שור, קראקא תרס"ג
זכריה אגמאתי, ספר הגר לברכות, מהדורת מ"ד בן-שם, ירושלים תשי"ח
שלמה בר נתן מסג' למסה, סידור רבינו שלמה ברכי נתן זצ"ל..., מהדורת שמואל חגי, ירושלים תשנ"ה

יונה בן אברהם גירונדי, סדר של פסח, כ"י ששון 1050, פורסם על-ידי א' הורביץ, "סדר פסח לרבינו יונה", הדרום, מט (תשמ"), עמ' 143–164

שלמה אבן אדרת, תורת הבית השלם, מהדורת מ' הירשער, ירושלים תשכ"ג (רובו צילום דפוס יוזעפאף)

שלמה אבן אדרת, חידושי הרשב"א על חמש עשרה שיטות, נ"י תש"ד
שלמה אבן אדרת, שו"ת הרשב"א, חלק א', בני ברק תשי"ח (הוא הקובץ שנדפס בבלוניא רצ"ט. ראה: ש"ז הכלין, "תקנות רבינו גרשום מאור הגולה..." שנתון המשפט העברי, ב [תשל"ה], עמ' 235)

שלמה אבן אדרת, תשובות שאילות לרבינו משה בן נחמן, חמוש"ד (צילום דפוס ורשה תרמ"ד–תרמ"ז; ראה: הכלין, שם, עמ' 252)

אהרן בר' יעקב, ראה: דרום צרפת
יעקב בן הרא"ש, ארבעה טורים, ירושלים תשכ"ד
חיים בר' שמואל בן דוד מטודיל, צרור החיים, י"ל ע"י שמואל חגי ירושלמי, ירושלים תשכ"ו
ספר החינוך, מהדורת ח"ד שעוועל⁷, ירושלים תשכ"ו
בחיי בן אשר, שולחן של ארבע, בתוך: כל כתבי רבינו בחיי (מהדורת ח"ד שעוועל), ירושלים תשל"ל, עמ' תנג–תקיד

ירוחם בר' משולם, תולדות אדם וחווה, צילום דפוס ונציאה שי"ג
אבודרהם, דוד, ספר אבודרהם השלם (מהדורת שמואל בלא"א חיים יוסף ירושלמי), ירושלים תשכ"ג

מנחם בן אהרן אבן זרח, צדה לדרך, ווארשא תר"מ
ישראל בן יוסף אלנקאוה, מנורת המאור, מהדורת הלל גרשם ענעלאו, נ"י תרפ"ט–תרצ"ב, 4 כרכים (דיני סדר הפסח נמצאים בכרך ב, עמ' 262–268)
יצחק אבוהב, שולחן הפנים, מהדורת א"מ הברמן, בתוך: ר' יוסף קארו (ערך: י' רפאל), עמ' רב–ריא

אברהם בר' יצחק הלוי תמ"ך, "פיוט לסדר הפסח", י"י ע"י ל"א פלדמן, הדרום, לא (תשל"ל), עמ' 217–222

שלמה בן צמח דוראן, יבין שמועה, ליורנו תק"ד
יוסף קארו, כסף משנה על הרמב"ם, ספר "זמנים" במהדורת ש' פרנקל (תוקן על-פי הרפוס הראשון, וניציה של"ד)

___, בית יוסף, נדפס סביב לטור, ירושלים תשכ"ד (ד"צ ירושלים תשכ"א)
___, שולחן ערוך, אורח חיים (צילום דפוס למברג–בלבאן תרנ"ג)

טרייטש, אברהם, ברכת אברהם...על מקום ברכת נטילת ידיים סמוך לסדר ברכות..., ירושלים תשכ"ה

אזולאי, חיים יוסף דוד, מחזיק ברכה, ליורנו תקמ"ה
יוסף, עובדיה, חזון עובדיה, ח"ב, הלכות פסח, ירושלים תשכ"ז

4. הגדות של פסח

א. הגדות מן הגניזה

- הגדת דרופסי = הגדת דרופסי קולג' נתפרסמה תחילה ע"י גריסטון ב. Z.f.h.B. 15 (1911), pp. 122–123. צילום ממנה נמצא אצל גולדשמידט (הגדה של פסח – מקורותיה ותולדותיה...ירושלים תשכ"ט, בסוף, עמ' I–V) ושם אף תעתיק ממנה (עמ' 75–84)
- אברהם'ס, קג"נ = קטעי גניזה, י"ל, ע"י י"א אברהם'ס (Some Egyptian) Israel Abrahams, "Fragments of the Passover Hagada", *JQR OS*, 10 [1898], pp. 41–51
- ספרית הבודליאנה באוקספורד
- קאולי 22 = 4/2728 Heb. f. 22
- קאולי 42 = 3/2733 Heb. f. 42 (צילום ממנו אצל: כשר, הגדה שלמה, עמ' 34)
- קאולי 47 = 4/2734 Heb. f. 47 (הרישום אצל כשר, שם, עמ' 202 לקוי)
- קאולי 51 = 1/2742 Heb. f. 51
- קאולי 51 = 7/2742 Heb. f. 51
- ספרית האוניברסיטה בקמברידג' (אוסף טיילור-שכטר, תיבה H2, מספרים 107–152) כל הקטעים מתייחסים לליל הסדר. הרישום אצל כשר, שם, לקוי)

ב. הגדות מאוירות מימי-הביניים (מהדורות פקסימיליות)

- Die Darmstadter Pessach-Haggadah – Codex Orientalis 8 der hessischen Landes-und Hochschulbibliothek Darmstadt* erläutert und mit anmerkungen versehen von Joseph Gutmann, Hermann Knaus, Paul Pieper und Erich Zimmerman, Berlin n.d.
- The Washington Haggadah From The Year 1470*, Facsimile ed. = הגדת ושינגטון published by The Orphan Hospital Ward of Israel, New York, 1965; Library of Congress, Washington 1991 (with a commentary volume)
- British Museum 27,210 (The Golden Haggadah)*, Facsimile edition = הגדת הזהב published by The Eudromia Press and the Trustees of the British Museum, n.d. with introduction in separate volume: Bezalel Narkis, *The Golden Haggadah – A Fourteenth Century illuminated Hebrew Manuscript of the British Museum*, London 1970
- The Sarajevo Haggadah*, facsimile ed. published in Yugoslavia, n.d., = הגדת סרביה includes introduction by Cecil Roth, *The Sarajevo Haggadah and its Significance in the History of Art*. Earlier facsimile edition published by: D.H. Muller and J. von Schlosser, *Die Haggada von Sarajevo, Nebst einem Anhang von D. Kaufmann*, Vienna 1898
- The Kaufmann Haggadah*, facsimile ed. published by the Hungarian Academy of Sciences, 1957, with separate introduction by Alexander Scheiber
- The Bird's Head Haggadah of the Bezalel National Art Museum in Jerusalem*, Jerusalem 1967, with introductory volume
- The Rylands Haggadah: A Medieval Sephardi Masterpiece in Facsimile*, Tel-Aviv 1988

ג. הגדות אחרות

- Haggadah of the Chinese Jews*, Facsimile ed. published by The Orphan Hospital Ward of Israel, New York, 1967, with introduction by Cecil Roth
- סדר הגדה כמנהג תימן, י"ל ע"י זאב חנוך גרינבערג, לייפציג תרנ"ו

אגדת דפסחא כמנהג... תימן... ועם קונטרס הערות מאת... יוסף צובירי, הוצאת א' חסיד, ירושלים תשכ"ז

אגדת דפסחא כמנהג עולי תימן... נערך על-ידי יוסף... קאפח, ירושלים תשי"ט
הגדה של פסח לחיילי צבא הגנה לישראל, ניסן תשכ"ח
מהדורות מדעיות וביקורתיות ראה במדור מחקרים: כשר; גולדשמידט

5. מחזורים וסידורים

מחזור אשכנז, סביוניטה-קרימונה, שי"ז-ש"כ
מחזור דבני רומא, דפוס בולוניה, שנת ש' לפ"ק (דפוס צילום יצא לאור על-ידי בית יתומים לישראל, ניו-יורק)

מחזור כל בו, וילנא תרצ"ה
נוסח התפילה של יהודי פרס, מהדיר: ש' טל, ירושלים תשמ"א
סדר עבודת ישראל, י"ל ע"י יצחק בן אריה יוסף דוב, תל-אביב תשי"ז (צילום מהדורת מנהג אשכנז שנדפסה ברעדעלהיים תרכ"ח. ברעדעלהיים יצאה מהדורה נוספת עם פיוטים כמנהג פולין)

סידור אוצר התפילות, וילנא תרע"ה
סידור בית יעקב, ההדיר והוסיף הערות: ר' יעקב עמדין, לעמבערג תרס"ד
סידור תפילה נוסח פרס, מהדורת ש' טל, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", תל-אביב תשל"ד

סידור תפילה קדמון, מהדורת ש' אסף, בתוך: אסף, מספרות הגאונים, ירושלים תרצ"ג, עמ' 89-71

קרובץ, ליוורנו תרס"ב

6. ספרות חיצונית וקלסית

אגרת אריסטיאס (תרגום מיוונית: א' כהנא), הספרים החיצוניים, מהדורת א' כהנא, תל-אביב תש"ך, ב, עמ' א'-ע"א

אפוליאוס, פלורידה = Apuleius, *Florida* (ed. Rudolf Helm), Teubner, Leipzig 1921
אפלטון, המשתה (תרגום י"ג ליבס), כתבי אפלטון, ב, תל-אביב תשכ"ד, עמ' 91-157
אתינאיוס, חכמי המשתה = Athenaeus, *Deipnosophistae*, ed. and tr. by Charles B. Gulick, London-Cambridge, Mass, 1927-1941

בן סירא, מהדורת מ"צ סגל, ירושלים תשי"ט
חכמת שלמה (תרגום מנחם שטיין), בתוך: הספרים החיצוניים, בעריכת א' כהנא, א, תל-אביב תש"ך, עמ' חסג-תקיד
ספר היובלים (תרגום משה גולדמאן); בתוך: הספרים החיצוניים, בעריכת א' כהנא, א, תל-אביב תש"ך, עמ' רטז-שיג

יוספוס, קדמוניות היהודים (תרגום מיוונית: א' שליט), ירושלים - ת"א תשכ"ז
יוספוס, נגד אפיון = Josephus, *Against Apion* (tr. by H. St. J. Thackeray), London-Cambridge, Mass. 1926

יוספוס, מלחמת היהודים, = The Jewish War, (tr. by H. St. J. Thackeray and L.B. Feldman), London-Cambridge, Mass. 1926-1927

מקרוביוס, סטורנליה = Macrobius, Ambrosius Aurelius Theodosius, *The Saturnalia*, tr. with introduction by Percival Vaughan Davies, N.Y. Columbia University Press, 1969 (Records of Civilization: Sources and Studies, no. 79)

פילון, על החוקים לפרטיהם = פילון האלכסנדרוני: כתבים (בעריכת סוזן דניאל-נטף), ב, ירושלים תשנ"א, עמ' 220-307 (ed. and tr. by F. H. Philo, *De Specialibus Legibus*, II, Colson, London-Cambridge, (Mass. 1968)

- פילון, על חיי העיון = פילון האלכסנדרוני: כתבים (בעריכת סוזן דניאל-נטף), א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 202-169 (De Vita Contemplativa ed. and tr. by F.H. Colson) (London-Cambridge, Mass. 1967)
- פילון, שאלות ותשובות על ספר שמות = Questions and Answers on Exodus (tr. by Ralph Marcus) (London-Cambridge, Mass. 1961)
- פילון, שהצדיק תמיד בן חורין = Philo, Quod Omnis probus liber est (ed. and tr. by F. H. Colson), (London-Cambridge, Mass. 1967)
- פלוטרכוס, שאלות לשולחן = Plutarch, Questiones Conviviales (ed. and tr. by P. Clement; H. Hoffleit; E. Minar, Jr.; T. H. Sandbach), (London-Cambridge, Mass. 1961-1969)
- פליניוס, תולדות הטבע = Pliny, Natural History (tr. by: H. Rackham; W.H.S. Jones; D.E. Eichholz), (London-Cambridge, Mass. 1938-1962)
- קסנופון, הסימפוזיון = Xenophon, Symposium, Cambridge, Mass.-London, 1961, pp. 380-481

ב. מחקרים

- אבי-יונה, גיאוגרפיה = מיכאל אבי-יונה, גיאוגרפיה היסטורית של ארץ-ישראל למן שיבת ציון ועד ראשית הכיבוש הערבי, ירושלים תשמ"ד
- אדרת, ארמי אובר אבי = אברהם אדרת, "ארמי אובר אבי": מדרש יציאת מצרים בהגדה של פסח, עלי שיח, 12-14 (תשמ"ב), עמ' 70-93
- אדרת, מחורבן לתקומה = אברהם אדרת, מחורבן לתקומה - דרך יכנה בשיקום האומה, ירושלים תש"ן
- אורבך, בעלי התוספות = אורבך, אפרים אלימלך, בעלי התוספות, מהדורה רביעית מורחבת, ירושלים תש"מ
- אורבך, חז"ל = אפרים אלימלך אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א
- אורבך, ההלכה = אפרים אלימלך אורבך, ההלכה - מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים 1984.
- איש-שלום, מ"ע, = מאיר איש-שלום, מאיר עין על סדר והגדה של לילי פסח, וינה תרנ"ה (הספר יצא לאור שוב בהוצאות צילום: בהוצאת Gregg International Publishers, Westmead, Farnborough, Hants בשנת 1969, ובהוצאת שי, ירושלים תשל"א)
- אלבוגן, תולדות התפילה = יצחק משה אלבוגן, התפילה בישראל (תרגם על-פי המהדורה השלישית: יהושע עמיר, ערך והשלים: יוסף היינמן), ירושלים תשל"ב (Ismar Elbogen, Der Jüdische Gottesdienst³, Frankfurt a. Main 1931)
- אלבוגן, כניסת השבת ויציאתה = Ismar Elbogen, "Eingang und Ausgang des Sabbats nach Talmudischen Quellen", Festschrift...I. Lewy, Breslau 1911, 173-187
- אלבק, מבוא לתלמודים = אלבק, חנוך, מבוא לתלמודים, תל-אביב תשכ"ט
- אלבק, מועד = חנוך אלבק, ששה סדרי משנה מפורשים בידי חנוך אלבק, ירושלים-ת"א תשי"ט, סדר מועד
- אלברייט, מתקופת האבן = ויליאם פוקסוול אלברייט, מתקופת האבן עד הנצרות (תרגם מאנגלית: י"מ גרינץ), ירושלים תשכ"ח
- אלון, מחקרים = גדליה אלון, מחקרים בתולדות ישראל, תל-אביב תשי"ז-תשי"ח, 2 כרכים
- אלון, תולדות = גדליה אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל, תל-אביב תשי"ג-תשט"ז, 2 כרכים
- אפשטיין, ר' שמעיה = אברהם אפשטיין, ר' שמעיה, תלמידו וסופרו של רש"י, בתוך: כל כתבי א' אפשטיין, א, ירושלים תשי"י, עמ' רסט-רצה.
- אפשטיין, מלג"ה = יעקב נחום הלוי אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשכ"ד
- אפשטיין, מלסה"ת = יעקב נחום הלוי אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, בעריכת ע"צ מלמד, ירושלים - ת"א, תשי"ז
- אשכלי, הפלשים = א"ז אשכלי, ספר הפלשים, ירושלים תשל"ג

- Joseph M. Baumgarten, "4Q Halakah^a 5, The Law of Hadash = הלכה 4'ק", *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 131–142 (=JJS, 27 [1976], pp. 36–46)
- Joseph M. Baumgarten, "The Essene Avoidance of = האיסיים והלכות טהרה Oil and the Laws of Purity", *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 88–97 (=RQ, 6/2 [22] (1967), pp. 183–192 +addendum)
- Joseph M. Baumgarten, "The Essenes and the Temple: A = האיסיים והמקדש Reappraisal", *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 57–74.
- J. M. Baumgarten, "The Counting of the Sabbath in = ספירת השבתות Ancient Sources", *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 115–123 (=VT, 16 (1966), pp. 277–286)
- Joseph M. Baumgarten, "Sacrifice and = עבודה וקרבנות בכת ים המלח Worship among the Jewish Sectarrians of the Dead Sea (Qumran) Scrolls", *Studies in Qumran Law*, Leiden 1977, pp. 39–56 (a revised and expanded version of the same in *HThR*, 46[1953], pp. 141–157)
- בארון, היסטוריה = ש' בארון, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל (תרגום מאנגלית: כרך א: י' גרינץ; כרך ב: י' עמיר)
- Gordon J. Bahr, "The Seder of Passover and the Eucharistic Words", = כהר, סדר הפסח, *Novum Testamentum*, 12 (1970), pp. 184–202
- Baruch Bokser, *The Origins of the Seder: The Passover Rite = מקורות הסדר and Early Rabbinic Judaism*, UOC Press 1984
- Baruch M. Bokser, "Ritualizing the Seder", *Journal of the = טקס הסדר American Academy of Religion*, 56 (1988), pp. 443–471
- Baruch M. Bokser, "From Sacrifice to Symbol - and Beyond", = מקרבן לסמל, *Solomon Goldman Lectures* (ed. Byron L. Sherwin and Michael Carasik), Chicago, Spertus College of Judaica, 5 (1990), pp. 1–19
- Peter Borgen, *Bread From Heaven - An Exegetical Study of the = לחם משמים Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo* (Supplements to *Novum Testamentum*, x), Leiden 1981 (revised photomechanical reprint of the 1st edition of 1965)
- ביכלר, הכהנים = אב. הם ביכלר, הכהנים ועבודתם (תרגום מגרמנית: נפתלי גינתון), ירושלים תשכ"ז
- ביכלר, עם הארץ = אברהם ביכלר, עם הארץ הגלילי (תרגום מגרמנית: ישראל אלדד), ירושלים תשכ"ד
- ביכלר, הכתובה = אברהם ביכלר, "הכתובה אצל יהודי צפון אפריקה בתקופת הגאונים", שנתון המשפט העברי, יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ה), עמ' 69–71 (תרגום, עם הערות נוספות מאת יאיר כרגר, של מאמר: "La ketouba ches les Juifs du nord de l'Afrique l'epoque des Gueonim et les relations des communautes africaines avec la Babylonie et la (Palestine)", *REJ*, 50 (1905), pp. 145–175)
- A. Büchler, "Zur Geschichte der Tempelmusik und der = שירת המקדש א Tempelpsalmen", *ZAW*, 19 (1899), pp. 96–133, 329–344
- A. Büchler, "Zur Geschichte der Tempelmusik und der = שירת המקדש ב Tempelpsalmen", *ZAW*, 20 (1900), pp. 97–135
- Georg Beer, *Pesachim - Text, Übersetzung, und Erklärung* (Die = פסחים Mischna-Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung - Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen), Giessen 1912
- H. Blümner, *The Home Life of the Ancient Greeks* (tr. from German by Alice = בלימנר Zimmern), N.Y. - London, n.d.

בלקין, פילון וההלכה – *The Philonic = Samuel Belkin, Philo and the Oral Law – The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*, Cambridge Ma. 1940

בלקין, ההלכה האלכסנדרונית = *Samuel Belkin, The Alexandrian Halakah in Apologetic Literature of the First Century C.E.*, Philadelphia n.d.

בן-שלום, ב"ש = ישראל בן-שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ד
בנדיקט, מרכז התורה בפרובנס = בנימין זאב בנדיקט, מרכז התורה בפרובנס, ירושלים תשמ"ה
בנעט, ליל הסדר = *Eduard Baneth, Der Seder Abend – Ein Vortrag*, Berlin 1904
בנעט, משנה = יחזקאל בנעט, סדר מועד (ששה סדרי משנה מתורגמים ומפורשים גרמנית – הוצאת איצקוביסקי והורוויץ כרך ב), ברלין 1927

בקר, כריקלס = *William Adolph Becker, Charikles – Bilder Altgriechischer Sitte...*, Leipzig 1840

בקר, גאלוס = *William Adolph Becker, Gallus or Roman Scenes of the Time of Augustus...*, (tr. by Frederick Metcalfe), London 1920.

בר, אמוראי בבל = משה בר, אמוראי בבל – פרקים בחיי הכלכלה, רמת גן תשל"ה
בר-אילן, סתרי תפילה = מאיר בר-אילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת-גן תשמ"ז
ברויאר, פרקי מועדות = מרדכי ברויאר, פרקי מועדות, א-ב, ירושלים תשמ"ו
ברושי, יין = מגן ברושי, על היין בארץ-ישראל הקדומה (ספריית אדם ועמלו, 3), תל-אביב תשמ"ה

ברושי, מזון = מגן ברושי, "על מזונם של בני ארץ-ישראל בתקופה הרומית", קתדרה, 43 (תשמ"ז), עמ' 15–32

גאגין, כתר שם טוב = שם טוב גאגין, כתר שם טוב – חלק שלישי – יכיל בו טעמי המנהגים והשינויים בנוסח ההגדה של פסח...בין הספרדים שבמזרח ובין הספרדים שבמערב ובין...האשכנזים, לונדון, תש"ח

גברא, הש"פ = משה גברא, מחקרים בסידורי תימן (=תכאליל): א' הגדה של פסח, קרית אונו תשמ"ט

גולדברג, חדירת ההלכה = אברהם גולדברג, "חדירת ההלכה של ארץ ישראל לתוך מסורת בבל כפי שהיא משתקפת מתוך פרק ערבי פסחים", תרביץ, לג (תשכ"ד), עמ' 337–348
גולדברג, עירובין = א' גולדברג, פירוש למשנה מסכת עירובין, ירושלים תשמ"ו
גולדשמידט, הש"פ תש"ח = דניאל גולדשמידט, סדר הגדה של פסח – על-פי מנהג אשכנז וספרד, ירושלים-ת"א, תש"ח

גולדשמידט, הש"פ תשכ"ט = דניאל גולדשמידט, הגדה של פסח – מקורותיה ותולדותיה במשך הדורות בצירוף הנוסח הברוק ותצלום ההגדה העתיקה ביותר מן הגניזה הקאהירית עם דפי-דוגמה מתוך הגדות כתובות ומודפסות יקרות המציאות³, ירושלים תשכ"ט
גולדשמידט, מחקרי תפילה = דניאל גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשל"ט
גולדשמידט, קידוש והבדלה = דניאל גולדשמידט, "קידוש והבדלה", מחניים – מסכת לחיילי צה"ל מוקדשת לשבת, פה-פו (תשכ"ד), עמ' 48–53 (=חגים ומועדים: שבת, ראש חודש [ערכו דבורה ומנחם הכהן], ירושלים תשל"ט, עמ' 52–55)

גיהל-קוטר = *E. Guhl & W. Koner, The Life of the Greeks and Romans* (translated by F. Huffer), London (187?)

גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, = י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 123–134

גילת, ראב"ה = י"ד גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל-אביב תשכ"ח
גינצבורג, אגדות = לוי גינצבורג, אגדות היהודים (תרגום מאנגלית: מרדכי הכהן), רמת גן, תשכ"ח-תשל"ו

גינצבורג, פו"ח = לוי גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי, ניו יורק תש"א – תשכ"א, ארבעה כרכים

Mordechai Glatzer, "The Ashekenazic and Italian Haggadah and = יואל בן שמעון = the Haggadot of Joel ben Simeon", *The Washington Haggadah, The Library of Congress* 1991, pp. 139–169

גפני, יהודי בבל = י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תש"נ
גרונר, ברכות שנשתקעו = צבי גרונר, ברכות שנשתקעו, עבודת גמר לשם קבלת התואר השני, האוניברסיטה העברית, תשכ"ד

Bertil Gartner, *John VI and the Hebrew Passover* (Coniectana = והפסח, Neotestamentica, XVII), Copenhagen, 1959

גרשוני, ש"מ = יהודה גרשוני, שיטה מקובצת על מסכת פסחים ניו יורק תשי"ד – תשכ"ז
דוהיים, הערות לעצמות = Jean-L. Duhaime, "Remarques sur les dépôts d'ossements d'animaux à Qumrân", *RQ*, 9 (1977), pp. 245–251

דלמן, עבודה ומנהגים בא"י – Gustaf Dalman, *Arbeit und Sitte in Palastina* – Band iv – Brot, Öl und Wein, (Schriften des Deutschen Palastina-institut, Bd. 6), Gutersloh, 1935 (photographic reproduction – Olms, 1964)

דנציג, ה"פ = נחמן דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות עם תשלום הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים תשנ"ג

הופמן, המשנה הראשונה = דוד צבי הופמן, המשנה הראשונה ופולוגתא דתנאי (תרגם מגרמנית שמואל גרינברג), ברלין תרע"ד

הופמן, דברים = דוד צבי הופמן, ספר דברים (תרגם מגרמנית צבי הר שפר), בני-ברק תש"ך – תשכ"א

הופמן, ויקרא = דוד צבי הופמן, פירוש לספר ויקרא (תרגמו מגרמנית: צבי הר שפר וד"ר אהרן ליברמן), ירושלים תשי"ג, 2 כרכים

היימאן, תולדות תנאים ואמוראים = אהרן היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, ירושלים תשכ"ד, 3 כרכים

היימן, הרי"ף = היימן, הלל, ספר הלכות הרי"ף לרבינו יצחק אלפסי על מסכת פסח ראשון...עפ"י דפוס קושטא רס"ט עם שינויי גרסאות מכתבי-יד ודפוסים ראשונים ועם מבוא ובאור רחב, בית המדרש לרבנים, ירושלים תש"ן.

היינימן, התפילה = יוסף היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים – טיבה ודפוסיה, ירושלים תשכ"ו

הלבני, מקו"מ א = דוד הלבני, מקורות ומסורות....מסכת שבת, ירושלים תשמ"ב

הלבני, מקו"מ ב = דוד הלבני, מקורות ומסורות....מסכתות עירובין ופסחים, ירושלים תשל"ה

הלבני, מקו"מ ג = דוד הלבני, מקורות ומסורות....מיומא עד חגיגה, ירושלים תשמ"ב

הלבני, נשים = דוד הלבני, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד לסדר נשים, תל-אביב תשכ"ט

הריס, הסדר = M. Harris, "The Passover Seder; On Entering the Order of History", *Judaism*, 25 (1976), pp. 167–174

הנגל, יהדות ויוונית = Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, Philadelphia 1981 [repr. of the translation of the second revised and enlarged edition in German, Tübingen 1973]

הנשקה, על מצות ומרורים = דוד הנשקה, "על מצות ומרורים יאכלהו", המעין, כה/ג (תשמ"ה), עמ' 35–46

הנשקה, מדרש ארמי אוכד אבי = ד' הנשקה, "מדרש ארמי אוכד אבי", סידרא, ד (תשמ"ח), עמ' 25–33

הררי, מקראי קודש = משה הררי, ספר מקראי קודש – הלכות ליל הסדר, ישיבת מרכז הרב [חש"ד]

וינגרטן, הסדר הערוך = משה יעקב וינגרטן, הסדר הערוך – סדר ליל פסח בהלכה, ירושלים תש"ן

- נגרו, הגדה וחיתוך עץ = Charles Wengrow, *Haggadah and Woodcut – An Introduction to the Passover Haggadah Completed by Gershom Cohen in Prague Sunday, 26 Tiveth, 5287, N.Y. 1967.*
- אברהם וואסרשטיין, "Notes on the Temple of Onias", = *Illinois Classical Studies*, 18 (1993), 119-129
- ורדיגר, עדות לישראל = יעקב ורדיגר, עדות לישראל – מכיל: מחקרים, דיונים ובירורים בהלכה, מנהגים... ובירור מקורות התפלות והברכות בסדר: נשואין/ברית מילה/פדיון הבן, בני ברק, תשכ"ה
- זוסטר, היהודים = Jean J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romain, leur condition juridique, Économique et sociale*, 1914
- זוסמן, מסורות נוסח המשנה = י' זוסמן, "כתבי-יד ומסורות-נוסח של המשנה", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ירושלים תשמ"א, ג, עמ' 215–250
- זוסמן, שרידי ירושלמי = י' זוסמן, שרידי ירושלמי – כת"י אשכנזי: לקראת פתרון חידת 'ספר ירושלמי', קבץ על יד, יב (כב) (תשנ"ד), עמ' 3–120
- זוסמן, תולדות ההלכה = י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר-יהודה", תרכ"ן, נט (תש"ן), עמ' 11–76
- זמלס, אשכנזים וספרדים = Zimmels, H. J., *Ashkenazim and Sephardim*, London 1958.
- זק"ש, זמנים = מרדכי יהודה ליב זק"ש, זמנים, ירושלים תשי"א
- חולסון, הסעודה האחרונה = Chwolson, Daniel Abramovich, *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes nach den in bereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium Johannis, nebst einem Anhang: Das Verhältniss der Pharisäer, Sadducäer und der Juden überhaupt zu Jesus Christus nach den mit Hilfe rabbinischer Quellen erläuterten Berichten der Synoptiker* (Memoires de l'Academie imperiale des sciences de Saint-Petersbourg, tome 41, no. 1), St. Petersburg 1892 (132 pages)
- על-פי אמהות בתוספת של שלושה נספחים ובהם תיקונים והשלמות. ובסך הכל 190 עמ'
- יסטורוב = Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1950 (reprint).
- יעבץ, מקור הברכות = זאב יעבץ, מקור הברכות, ברלין תר"ע (כדפוס צילום בתוך: סידור עבודת הלכות, ירושלים תשכ"ו)
- יצחקי, ת"י = אפרים יצחקי, ההלכה בתרגום ירושלמי א' (המכונה יונתן בן עוזיאל) ודרכו בדרשת המקרא, חיבור לשם קבלת תואר ד"ר לפילוסופיה, בר-אילן תשמ"ב
- ירושלמי, הגדה והיסטוריה = Yosef Hayim Yerushalmi, *Haggadah and History – A Panorama in Facsimile of Five Centuries of the Printed Haggadah*, New York.
- ירמייאס, האויכר'סטא = Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, SCM Press, London 1966 (translated from the German *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960, with the author's revisions to July 1964)
- כץ, מעריב בזמנו = כץ, "מעריב בזמנו ושלא בזמנו: דוגמא לזיקה בין מנהג, הלכה וחברה", ציון, לה (תשל"ו), עמ' 35; = הנ"ל, הלכה וקבלה: מחקרים בתולדות דת ישראל על מדוריה וזיקתה החברתית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 175–200
- כץ, ויגד משה = משה יהודה כץ, ויגד משה – קובץ כל דיני ומנהגי ליל סדר חג הפסח מכל הפוסקים... בתוספות מרובה על כל ענין ע"י חיים יהודה כץ, ירושלים תשל"ג
- כשר, הגדה שלמה = מנחם מנדל כשר, הגדה שלמה – סדר הגדה של פסח עם חילופי נוסחאות, הערות וציורים וילקוט פירושים – בצירוף מבוא על נוסח ההגדה והשתלשלותו ובירור ענינים שונים הנוגעים לליל הפסח³, ירושלים תשכ"ו
- כשר, תורה שלמה = מנחם מנדל כשר, תורה שלמה, נ"י תש"ט –
- לאקס, שני ארמיים = S.T. Lachs, "Two Related Arameans: A Difficult Reading in the Passover Haggadah", *JSJ*, 17 (1986), pp. 65–69

- Jacob Lewy, *Chaldaisches Worterbuch über die Targumim*, = לוי, מילון התרגומים
Leipzig 1867
- J. Lewy, "Ein Vortrag über das Ritual des Pesach-Abends", = לוי, הרצאה =
Jahres-Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung,
Breslau 1904
- ליונשטם, מסורת יציאת מצרים = שמואל א' ליונשטם, מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה,
ירושלים תשל"ב
- M. Liber, "Le Seder de la Diaspora", REJ, 82 (1926), pp. = ליבר, סדר התפוצות
211-221 <= *Mélanges offerts à Israel Lévi*, Paris 1926
- לוי, בנימין מנשה, מתקופת הגאונים – תולדות רש"ג, יפו תרע"ז (נדפס שנית בתוך: מתקופת
הגאונים, תל-אביב תשל"א)
- ליברמן, יונית = שאול ליברמן, יונית ויונות בארץ ישראל (תרגם מאנגלית: אלימלך
אפשטיין [א"א הלוי]), ירושלים תשכ"ג
- ליברמן, יכ"פ = שאול ליברמן, ירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה
- ליברמן, תוכ"פ = שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, ניו-יורק תשט"ו ←
- Anson Laytner, "Remnants of a Dissenting Tradition", = לייטנר, שריד למסורת חריגה,
CJ, 34/4 (1981), pp. 42-48
- Sid Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic* = ליימן, קנוניזציה
and Midrashic Evidence, Transactions of the Connecticut Academy of Arts and
Sciences 47, February 1976, pp. 129-135
- לעף, צמחי היהודים = Immanuel Low, *Die Flora der Juden*, I-IV, Vienna-Leipzig 1924
- 1928
- מידסקי, הגיוני = יצחק מידסקי, הגיוני הלכה בענייני שבת ומועדים, ירושלים תשמ"ט
- Mendel Metzger, *La Haggada Enluminee - Etude* = מצגר, ההגדה המאיררת =
Iconographique et Stylistique des Manuscrits Enlumines et Decores de la Haggada
du XIIIe au XVIe Siecle (Etudes Sur Le Judaïsme Medieval, II), Leiden, 1973
- מרגליות, החילוקים = מרדכי מרגליות, החילוקים שבין אנשי מורה ובני ארץ ישראל, מהדורת
מ' מרגליות, ירושלים תרצ"ח
- Joachim Marquardt, *Das Privatleben der Römer*² (Handbuch der = מרקורט-מאו
romischen Altertumer, vii), ed. by A. Mau, Leipzig 1896
- Adalbert Merx, *Die Vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten* = מרקס
bekannten Texte, 2/2 (Markus und Lukas), Berlin 1905, pp. 418-448
- J.B. Segal, *The Hebrew Passover* (London Oriental Series, 12), London = סגל, הפסח
1963
- נאה, אם למסורת = שלמה נאה, "אין אם למסורת – או: האם דרשו התנאים את כתיב התורה
שלא כקריאתו המקובלת?", תרכ"ז, סא (תשנ"ב), עמ' 448-401 >וראה עוד: דוד הנשקה,
"למשמעו התנאי שלביטוי 'יש אם למקרא'", תרכ"ז, סב (תשנ"ג), עמ' 446-433; ברכיהו
ליפשיץ, "יש אם למסורת", שם, עמ' 447-454; ש' נאה, "אין אם למסורת – פעם שנייה",
שם, עמ' 442-455.
- Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian* = סוקולוף, ארמית ארץ-ישראל =
Aramaic of the Byzantine Period, Ramat Gan 1990
- Charles Seltman, *Wine in the Ancient World*, Routledge and Kegan Paul, = סלטמן, יין
London 1957.
- Steve Saltzman, and Harvey Meirovich, "Rav's Haggadah: A = סלצמן ומאירוביץ
Theological Homily", CJ, 39 (Spring 1987), pp. 20-28
- ספראי, העלייה לרגל = שמואל ספראי, העלייה לרגל בימי הבית השני, תל-אביב 1965
- ספראי, הערות היסטוריות = ספראי, שמואל, "הערות היסטוריות למשנת פסחים פרק י",
המקרא ותולדות ישראל – ספר זכרון ליעקב ליוור (ערך ב. אופנהיימר), תל-אביב תשל"ב,
עמ' 299-307

- עמנואל, ספרי הלכה אבודים = שמחה עמנואל, ספרי הלכה אבודים של בעלי התוספות, דיסרטציה לתואר השלישי, האוניברסיטה העברית, תשנ"ג.
- Louis Finkelstein, "The Oldest Midrash", *HTR*, XXI (Oct. = המדרש הקדום) (1938), pp. 291-317
- Louis Finkelstein, "Pre-Maccabean Documents in the = מסמכים בהש"פ Passover Haggada", *HTR*, XXXV (1942), pp. 291-352; XXXVI (1943), pp. 1-38
- Louis Finkelstein, "Origin of Hallel", *HUCA*, XXII, part II = מקור ההלל (1950-51), pp. 319-338
- פלאסלייד, חיי יום-יום ביוון = רוברט פלאסלייד, חיי יום-יום ביוון בתקופת פריקלס (תרגום מצרפתית: יהושע קנז), (בסדרת: חיי יום יום בעולם העתיק, ספר רביעי), תל-אביב 1967
- פליישר, אזהרות לר' בנימין = עזרא פליישר, "אזהרות לר' בנימין (בן שמואל) פייטן", קובץ על יד, סדרה חדשה, יא/א (תשמ"ה), עמ' 1-57.
- פליישר, מנהגי תפילה א"י = עזרא פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח.
- פליקס, עולם הצומח המקראי = יהודה פליקס, עולם הצומח המקראי, רמת-גן 1968
- פליקס, הצומח והחי = יהודה פליקס, הצומח והחי במשנה, ירושלים תשמ"ג
- פליקס, חי וצומח בתורה = יהודה פליקס, חי וצומח בתורה - תיאור בעלי החיים והצמחים שבתורה מאוירים ע"י כמאתיים תמונות וציורים (המהדירים: ישעיהו אריה ובנו יהושע דבורקס), ישראל הצעיר, ירושלים שדמ"ח
- Izsak Pfeiffer, "A Szeder-esti Haggada-Könyv Analýzisehez", *Jubilee* = פפיפר 'Volume in honour of Bernhard Heller, Budapest 1941, pp. 265-273 (אני מודה לפרופ' י"א אפרתי שתרגם את מאמרו של פפיפר עבורי)
- Leopold Zunz, *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes, geschichtlich = ריטוס, צונץ, ריטוס entwickelt*, Berlin 1912²
- Solomon Zeitlin, "The Liturgy of the First Night of Passover", = ליל הסדר, *JQR*, 38 (1948), pp. 435-460
- קאפח, הליכות תימן = יוסף קאפח, הליכות תימן, ירושלים תשכ"ח
- קויפמן, יחזקאל, תולדות האמונה הישראלית, ירושלים-תל-אביב תשט"ו-תש"ך
- David Kaufman, "Une Haggada de la France = הגדת צפון צרפת septentrionale", *REJ*, 25 (1982), pp. 65-77
- קוסובסקי, אוצר הי' = משה ברבי חיים יהושע קוסובסקי, אוצר לשון תלמוד ירושלמי - קונקורדנציה לתלמוד ירושלמי, א-ג, ירושלים תש"ם-תשמ"ד
- Kenneth William Clark, "Worship in the = עבודת המקדש אחרי החורבן Jerusalem Temple after A.D. 70", *NTS*, 6 (1959-1960), pp. 269-280 (=The Gentile Bias and Other Essays, Leiden 1980, pp. 9-20; cf. short rebuttal of Shaye J. D. Cohen, "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism", *HUCA*, 55 (1964), pp. 27-)
- Samuel Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im = מלים שאולות Talmud, Midrasch und Targum*, Berlin 1899
- קרויס, קדמוניות = שמואל קרויס, קדמוניות התלמוד, ברלין-וינה (תש"ד), תל-אביב תש"ה, 4 כרכים (תרגום מורחב של הכרך הראשון של חיבורו Talmudische Archaeologie)
- Samuel Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berlin-Wien 1922 = קדמוניות בית הכנסת
- Samuel Krauss, *Talmudische Archaeologie* (Grundriss der = קרויס, ת"א Gesamtwissenschaft des Judentums), I-III, Leipzig 1911
- Joseph R. Rackman, "Re'haz: An Answer in Search of a Question", = רקמן, רחץ, *Judaism* pp. 313-320
- S. Stein, "The Influence of Symposia Literature on the = השפעת הסימפוזיון Literary Form of the Pesah Haggadah", *JJS*, 8 (1957), pp. 13-44 (=idem, *Essays in*

- Greco-Roman and Related Talmudic Literature* (ed. Henry A. Fischel), New York 1977, pp. 198–229>
- H. Strack and P. Billerbeck, "Das Passahmal (zu Mt 26,17 ff.)", = הסדר, שטראק, *Kommentar zum neuen Testament*, Vierter Band, Excurse zu einzelnen Stellen, erster Teil, Munich 1928, pp. 41–76
- H. Strack and P. Billerbeck, "Ein altjüdische Gastmahl (zu Lk = הסעודה 14,1)", *Kommentar zum neuen Testament*, Vierter Band, Excurse zu einzelnen Stellen, zweiter Teil, Munich 1928, pp. 611–639
- J. Stern, "Modes of Reference in the Rituals of Judaism", = שטרן, דרכי התייחסות, *Religious Studies*, 23 (1987), pp. 109–128
- Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* – סופרים, Edited with Introductions, Translations and Commentary, Volume One, From Herodotus to Plutarch, Jerusalem 1974
- L. Schiffman, "The Sacrificial System of the Temple Scroll = קרבנות המגילה and the Book of Jubilees", in: K.H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature 1985 Seminar Papers*, Atlanta 1985, pp. 217–233
- L. Schiffman, "Shelamim Sacrifices in the Temple Scroll", *Eretz* = שיפמן, שלמים, *Israel*, 20 (1989), pp. 176*–183*
- שיפמן, הלכה = יהודה שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחות בכת מדבר יהודה, ירושלים תשנ"ג
- שפיגל, הוספות מאוחרות = יעקב ש' שפיגל, הוספות מאוחרות בתלמוד הבבלי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, תל-אביב תשל"ו
- D. Sperber, *Roman Palestine – 200 – 400 – Money & Prices*, Ramat-Gan 1974
- Daniel Sperber, *A Commentary on Derech Erez Zuta: Chapters Five to Eight*, Ramat Gan 1990
- שפרבר, מנהגים א–ד = דניאל שפרבר, מנהגי ישראל, ירושלים תשמ"ט – תשנ"ה
- שרמר, מו"ק = עדיאל שרמר, "בין מסורת-עריכה למסורת-נוסח: מהדורה אחרת של בבלי מועד קטן מן הגניזה", תרביץ, סא (תשנ"ב), עמ' 375–399
- תא-שמע, מנהג אשכנז = ישראל תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב
- תא-שמע, ישראל, רבינו זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו: לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס, ירושלים תשנ"ג
- תבורי, אומנות הדפוס = י' תבורי, "אומנות הדפוס והציורים בהגדת פראג", אוהב ספר, 1 (תשמ"ז), עמ' יג–כא
- תבורי, ההגדה בזמן הבית = יוסף תבורי, "על נוסח ההגדה בזמן הבית", סיני, פב (תשל"ח), עמ' 97–108
- J. Tabory, "The Household Table in Rabbinic Palestine", = תבורי, השולחן בא"י, *AJSReview*, 4 (1979), pp. 211–215
- תבורי, לחם משנה = יוסף תבורי, "לסוגיית לחם משנה בשבת", קובץ זכרון לרב שמעון כץ, בני ברק תשמ"ז, עמ' 116–129.
- תבורי, מועדי ישראל = י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה
- תבורי, רשימת מאמרים = י' תבורי, רשימת מאמרים בענייני תפילה ומועדים, מוסף לקריית ספר סד, ירושלים תשנ"ב–תשנ"ג
- תמר, ע"ת = ישכר תמר, עלי תמר – כולל ביאורים הארות והערות בתלמוד ירושלמי..., סדר מועד, הר עציון תשנ"ב, ג כרכים

מפתחות

א. מפתח מקורות

תהלים קטז:א 324	כמדכר	מקרא
תהלים קלב:יג-יד 80	ט:ב 85	
תהלים קלד:ב 247, 200	ט:יא 251	
תהלים קלה-קלו 347	יח:יד 88	תורה
תהלים קלה:ב 327	כח:טו-יז 82	
תהלים קלו 324, 308		בראשית
איוב י:כב 12	דברים	ב:ג 283
קהלת ב:ח 350	ו:כ 357, 354	יח:ד 199
איכה א:א 75	ו:כא 354	כד:לג 374
איכה ב:יב 136	ו:כא-כד 357	שמות
אסתר א:ו 61	טז:ב 36, 35	ב:כג 377
אסתר ז:ח 61	טז:ג 51	ח:יח 352
נחמיה ה:ג-ה 134	טז:ו 68	ט:ד 352
דב"ה ב:ב:ט 135	טז:ז 85	ט:כו 352
דב"ה ב:ל:כא 308	יב:יג 80, 79	י:כג 352
דב"ה ב:ל:כד 35	כו:ה-ט 357	יא:ז 352
דב"ה ב:לה:ז-יג 35	כו:ז 376	יב:א 65
דב"ה ב:לה:יג-יד 67	כו:כא 359	יב:ב 45
ספרות חז"ל	כו:כג 359	יב:ג-ד 90, 50
	לב:ז 350	יב:ה 36, 35
		יב:ח 251
משנה	נביאים	יב:יא 89, 68, 65, 52
ברכות	יהושע כד:ב 359, 354	יב:יז 52
א:ה 376	שופטים יד:כב 350	יב:כא 53
ו:ה-ו 153, 62	שמואל ב יט:לו 350	יב:לד 55, 53
ו:ו 164, 158, 147	שמואל ב כג 135	יב:לט 51
ו:ח 154	מלכים א ה:כה 135	יב:מז 50
ח:א-ו-ד 203	מלכים א ז:מט 66	יג:ה 14
ח:ב 199-198	מלכים ב כב:לח 217	יג:ה-ח 350
ח:ד 274, 198	ישעיהו ג:כד 75	יד:כח-כט 352
ח:ה 155, 146	ישעיהו ה:יב 350	טז:ה 270
ח:ח 142	ישעיהו ל:כט 308	טז:טז 274
תנומות	הושע ו:ו 93	טז:כב 270, 269
א:ד 137	עמוס ו:ה 350	טז:כט 286
א:ט 137		טז:לא 282
שביעית	כתובים	יח:יא 353
ח:ד 278	תהלים קיג-קיד 324	יקרא
ט:א 263	תהלים קיג:ט 311	ו:ט 41
חלה	תהלים קיד 314	טו:יא-יב 217
א:ט 204, 199	תהלים קיד:ח 311	כג:ה 85, 81
	תהלים קטו:ה-ו 75	כג:מא 31
	תהלים קטז-קיח 308	

טהרות	ה:ה-י 321	פאה
ב:א 208	ה:ז 13	ח:ז 278
ג:א-ג 208	סוכה	כיכורים
מכשירין	ב:ה 208	ב:א 204, 199
א:ד 202	ג:ד 324	שבת
נדה	ג:יא 321	א:יא 105
ו:י 332, 180	ביצה	עירובין
ידים	ב:א 108, 107	א:י 199
ב:ב 193	ב:ו 97	ח:ב 276
ד:ו 196	ב:ז 99	פסחים
תוספתא	חגיגה	ב:ו 267, 266, 251
ברכות	ב:ה 202	ג:ה 50
א:א (עמ' 1) 275	מגילה	ד:ד 103
ד:4 (עמ' 19) 63	א:יא 81	ד:ח 122
ד:8 (עמ' 20) 77, 60, 30	תענית	ה:א 85, 83
287, 198, 153	א:ו 321	ה:ד 324
ד:11 (עמ' 20) 213	ג:ח 95	ה:ה-י 45
ד:12 (עמ' 21) 153	ג:ט 327, 326, 321	ו:ג 39, 34
ד:15 (עמ' 21) 276	מריק	ו:ה 62
ה:1 (עמ' 25) 151	ב:א 321	ז:א 100, 97, 95
ה:3 (עמ' 26) 150	כ"ק	ז:ב 95
ה:6 (עמ' 26) 199	ח:ו 61	ז:ח 318
ה:13 (עמ' 27) 245	עדויות	ח:ג 259, 50
ה:24 (עמ' 29) 159	ג:ב 202	ח:ז 45
ה:25 ואילך (עמ' 29)	ג:ח 97	ח:ח 199
203 (ואילך)	ה:ו 200	ט:ג 311, 308, 72
ה:26 (עמ' 29) 247	ח:ו 93	ט:ד 55
ה:28 (עמ' 30) 204, 194	אבות	ט:ה 68, 14
244	ג:יג 75	י:א 250, 152, 131, 68
ה:29 (עמ' 30) 246, 199	ד:טו 61	י:ב 70
ה:30 (עמ' 30-31) 156, 146	סוטה	י:ג 252, 250, 106, 70, 67
ה:27 (עמ' 30) 148	ט:יב 94	280
תרומות	ט:טו 137	י:ד 381, 116, 73, 70
ז:11 (עמ' 145) 259	זבחים	י:ה 360, 70
שבת	ג:א 83	י:ו 367, 311, 72-70
ד:8 (עמ' 60) 275	ה:ח 50	י:ז 320, 315, 174, 171, 72
פסחא	ד:ד-ח 80	341, 328, 324
ב:20 (עמ' 149) 127	תמיד	י:ח 323, 128, 78, 70
ב:22 (עמ' 150) 122, 68	ז:ג 13	שקלים
ד:13 (עמ' 165) 38	כלים	ה:ו 89
ד:15 (עמ' 166) 46	יב:ח 73	ז:ג 105
ה:3 (עמ' 167) 41, 32		ח:ג 43
ה:11 (עמ' 170) 95		יומא
		ג:ב 198
		ה:ג-ד 73

תלמוד ירושלמי	מדרשי הלכה	11:1 (עמ' 175) 318
		ח:7 (עמ' 185) 38, 34
		ח:11-22 (עמ' 187-188) 14
ברכות	מכילתא דר"י	י:5 (עמ' 196) 252
א:א (כ ע"ד) 247	פסחא א (עמ' 2) 80	י:9 (עמ' 197) 253, 15
א:ח (ג ע"ד) 328	פסחא ג (עמ' 10-11) 14	י:10 (עמ' 198) 259
ג:ד (ו ע"ג) 196	פסחא ד (עמ' 13) 37-36	י:11 (עמ' 198) 317, 66
ד (ו ע"א) 153	פסחא ה (עמ' 17) 92	י:12 (עמ' 198) 375
ו:א (י ע"ב) 253	פסחא ו (עמ' 20) 42, 34	יומא
ו:ו (י ע"ג) 160	363, 128, 124	א:21 (עמ' 225) 196
ו:ז (י ע"ד) 147	פסחא יג (עמ' 46) 55	סוכה
ח:א (יא ע"א) 206, 145	פסחא יד (עמ' 49) 55	ד:ב (עמ' 272) 355
ח:ב (יא ע"א) 214	פסחא יז (עמ' 66) 364	יום טוב
פאה	פסחא יח (עמ' 74) 317	ב:4 (עמ' 287) 107
א:א (טו ע"ד) 38	רסע ב (עמ' 162) 270	ב:9 (עמ' 291) 98, 97
שביעית	רסע ד (עמ' 168) 270	ב:13 (עמ' 290) 146
ו:א (לו ע"ג) 101	רסע ד (עמ' 169) 281	ב:15 (עמ' 291-290) 97, 102
תרומות	רסע ה (עמ' 171) 282	ראש השנה
ח:ה (מה ע"ג) 160	בחדש ז (עמ' 231) 283	א:יב (עמ' 308) 281
חלה	מכילתא דרשב"י	תעניות
א:א (נו ע"ב) 123	(עמ' 13) 125-124	ב:17 (עמ' 336) 327
ב:ג (נח ע"ג) 245	(עמ' 14) 98	ג:11 (עמ' 341) 368
שבת	(עמ' 22) 125	חגיגה
ז:ב (י ע"ב) 103	(עמ' 40) 364, 69	ג:10 (עמ' 388) 212
עירובין	(עמ' 242) 281	כתובות
ח:ב (כה ע"א) 277	ספרא	ה:8 (עמ' 74) 136
פסחים	נדרבה, פרשה ד:ב (ו ע"א) 83	סוטה
ב:ה (כט ע"ג) 251	צו, פרשה ב:ז (ל ע"ד) 41	טו:2 (עמ' 239) 94
ד:ד (לא ע"א) 105	צו, פרק יב:ו (לה ע"ג) 32	ע"ז
ו:א (לג ע"א) 83, 38, 36	שמיני, א:א (נד ע"ג) 208	ד(ה):2 (עמ' 465) 137
ו:ה (לג ע"ג) 42, 32	תזריע, פרק ט:טו (סו ע"א) 36	אהלות
ו:ח (לג ע"ד) 36	אחרי מות, פרשה ה:ג (פא ע"א) 198	ג:9 (עמ' 600) 101
ז:א (לד ע"א) 98, 95	אמור, פרק יא:ד (ק ע"ב) 363	יח:18 (עמ' 617) 101
ז:יא (לה ע"ב) 198	ספרי זוטא	טהרות
ז:יב (לה ע"ד) 318	ט:ב (עמ' 257) 40	א:י (עמ' 661) 204
ט:ג (לו ע"ד) 32	יט:טז (עמ' 313) 101	ידים
ט:ד (לו ע"א) 55	ספרי דברים	א:31 (עמ' 681) 199
י:א (לז ע"ב) 251, 71	סו (עמ' 132) 80	ב:9 (עמ' 684) 196
י:א (לז ע"ג) 149	קלג (עמ' 190) 68	
י:ג (לז ע"ד) 256, 111, 105, 259		
י:ה (לז ע"ב) 354		
י:ו (לז ע"ד) 316, 314		
י:ז (לז ע"ד) 78		
י:ח (לז ע"ד) 128, 66		

קכ ע"ב 363	נב ע"ב 244	שקלים
קכא ע"א 196	נג ע"ב 246, 212, 205	ג:ג (מז ע"ג) 286
ראש השנה	נט ע"ב 328, 159	סוכה
כט ע"א 175	שבת	ד:ה (נר ע"ג) 32
ל ע"א 93	יד ע"ב 203, 200	חענית
יומא	קז ע"ב 288, 270	ג:יא (סז ע"א) 326
ה ע"ב 14	עידוכין	ג:יד (סז ע"א) 327
יב ע"ב 322	יז ע"ב 245	ביצה
כא ע"ב 275	כח ע"ב 108	ב:ז (סא ע"ג) 102
פג ע"ב 245	פב ע"ב 278, 277	ה:ב (סג ע"ב) 95
סוכה	פסחים	מגילה
ו ע"א 137	לט ע"א 251	א:יא (עב ע"ב) 102
ז ע"א 290	מא ע"ב 103	חגיגה
כז ע"א 209	נג ע"א 109, 100	א:ד (עז ע"ב) 32
לב ע"ב 109	סו ע"א 83, 36	קידושין
מב ע"ב 257	סט ע"ב - ע ע"ב 32	א:ז (סא ע"ב) 38
ביצה	ע ע"א - ע"ב 43	כתובות
ה ע"ב 93	ע ע"א 42, 32	א:א (כד ע"ד) 172
חגיגה	ע ע"ב 39	ה:יג (ל ע"ב) 136
ז ע"ב - ח ע"א 32	ער ע"א 102, 97	יא:א (לד ע"ב) 136
יח ע"ב 204	פה ע"ב 318	סנהדרין
מגילה	צו ע"א-ע"ב 55	א:א (יט ע"ב) 196
ז ע"א 108	צט ע"ב 152	ע"ז
י ע"א 80	ק ע"א 250	ב:ג (מא ע"א) 161, 160
חענית	קא ע"א 157, 150	ב:ח (מא ע"ד) 286
ה ע"ב 154	קב ע"א 178, 173, 168, 150	חלמוד בבלי
כה ע"א 195	קג ע"א - ע"ב 167-166	ברכות
ל ע"א 153	קג ע"א 163, 155	יז ע"א 58
כתובות	קג ע"ב 165-164, 158	יט ע"א 98
ח ע"ב 153, 132	קז ע"ב 252-251	כב ע"א 196
סד ע"ב 136	קט ע"ב - קי ע"א 172, 131	לג ע"א 145
ז ע"ב 257, 108	קיב ע"א 71	לח ע"א 207
סוטה	קיד ע"ב 112, 107, 106, 32	לט ע"א-ע"ב 287
ד ע"ב 200	קטו ע"א - ע"ב 257-259	לט ע"ב 270
כ"ב	קטו ע"א 126, 123	מ ע"ב 246
יד ע"ב 13	קטו ע"ב 367, 215, 110	מא ע"ב 62
סנהדרין	קטז ע"א-ע"ב 214	מב ע"א 207
יא ע"א 95	קטז ע"א 354, 259	מב ע"ב 161, 154-153
בג ע"א 69	קטז ע"ב 109	165, 164
עב ע"א 109	קז ע"א 325	מג ע"ב 148
עבודה זרה	קח ע"א 328, 327, 325	נב ע"א 156
לד ע"ב 137	341	
	קט ע"ב 130, 128, 66	
	קכ ע"א 128, 127	

מגילות ים המלח	אסתר רבה	לה ע"א - לו ע"ב 196-197
מגילת המקדש	ב: ד 159	הוריות
יז: 7 83	תנחומא	י ע"ב 41
יז: 6-9 85, 45	ישב ח 160	חולין
נג 80	פנחס יג 49	פז ע"ב 171
סך היחוד	תצוה ה 276	פז ע"ב - פז ע"א 175
139	בלק (כובר) כד 245, 204	פז ע"א 157
ו: 5-13, עמ' 139-144 91	שיר השירים רבה	קג ע"ב 24
	ב יד: ז 318	קה ע"א 249, 215
פילון	מדרש תהלים	קה ע"ב 215
על החוקים לפרטיהם	ה: יג (עמ' כה) 151	קו ע"א 245, 214, 206
א: 5 197	יח: כה (עמ' 153) 112	קז ע"א - ע"ב 209
ב: 144-149 83	כג: ז (עמ' 202) 112	קז ע"ב 205
ב: 146-149 59	צב: א (עמ' 401) 269	קי ע"א 205
ב: 146 13	ספרים חיצוניים	קיו ע"א 157
ב: 148, 84, 310, 351	אגרת אריסטאט	תמורה
ב: 150 56	374	כג ע"א 41
ב: 158 51	בן סירא	מדרשי אגדה
ב: 161 58	לט: כו (עמ' רסא) 136	בראשית רבה
ב: 188 84	עזרא החיצוני	יא: ב (עמ' 87) 283
ג: 205-206 195	א: ו-יא 36	לד: י (עמ' 320) 58
על חיי העין	חזון ברוך	נו: ג (עמ' 598) 97
2 (עמ' 183) 91	כט: ד (עמ' שעט-שפ) 112	שמות רבה
34 (עמ' 190) 84	חכמת שלמה	יח: ט 352
57-65 (עמ' 194-196) 323	יא: א-יב 310-311, 353	ויקרא רבה
69 (עמ' 198) 62	טז: א-ד 353	ז: ד (עמ' קנז) 49
80 (עמ' 200) 91	טז: יח-יח 353	יא: ד (עמ' רכג) 49
84-83 (201) 319	יח: ט-י 309	כב: י (עמ' תקכג) 112
על חיי משה	טובה	כמדבר רבה
(עמ' 238) 83	ז: יב 374	יב: ג 49
(עמ' 315) 83	ספר היוכלים	פסיקתא דרב כהנא
שהצדיק תמיד בן חורין	כג: יח-יח 137	א: ו [ויהי ביום כלת משה]
75 87	מט: א 85	(עמ' 11) 12
שרית לשמות	מט: יח 85	ד: ז [פרה] מגדלבוים (עמ')
א: 3 352, 50	מט: י 310	(74) 194
א: 10 352, 83	מט: יב 68	קהלת רבה
א: 14 57	צוואת לוי	א: טז 12
ירספוס	ח: ה (עמ' קסד) 139	ג: ב: ג 138
מלחמות היהודים		איכה רבה
ב: 133 140		ד: ב 69
ב: 149 198		

ז:ח 68	לוקס	ב:130-131 90
ז:י 183	יא:38 202	ב:430-431 154
ח:א 263,243,219,117	יג:20 58	ו:425 46
ח:ב 261,241,118,44	כב:7-20 364	נגד אפיון
362,264	כב:17-20 320	ב:205 195
ח:ג 260	יוחנן	קדמוניות
ח:ד 360,31	פרק ו 274	ב:162-119 140
ח:ה 313,186	מפעלות השליחים	ב:313 99
ח:ו 297	ה:לח-לט 365	ב:318 51
ח:ז 34	אגרת אל הגלטיים	יד:19 ואילך 82
ח:ח 260	ה:9 58	יח:91 87
ח:ט 42	אגרת אל הקורנתיים	ספרות נוצרית
ח:י 342	א ה:6,58	מתי
ח:יא 104	י:טז 319	יג:33 58
ח:יג 129	רמב"ם	טו:2 202
איסורי ביאה	כרכות	טז:6-12 58
ד:א-ד 356	ד:יא 155	כו:17-30 364
מתנות עניים	ו:א 206	כו:30 311
י:ג 377	ז:יג 147	כו:29 98
קרבן פסח	ז:יד-טו 144	מרקוס
ח:ג 34	שבת	ז:2-3 202
ח:טו 68	ל:ט 164	ח:51 58
י:יב 40,37	חמץ ומצה	יד:21-26 364
י:יג 44	ז:ד 356	יד:25 311
טומאת אוכלין	ז:ז (הגהות מיימוניות) 64	
ד:א 208		

ב. מפתח עניינים

384-383	319,197,154,140	אגריפס 365,152,45
אשכנז 155,129,119,65	איש ההלכה 15	אדיר דר מתחיים 223
223,188,185,179-176	אכילה על השובע 31,13-	אדיר במלוכה 340-339
284,272,243,236	34,41-43,59,129,361	406
323,298-297,294-293	366	אדיר הוא 340
347-344,339,335,328	אליהו (ראה: כוסו של אליהו)	אומץ גבורותיך 338,336
אשר ברא יין עסים 174	אליעזר בר צדוק ראה: רבי אליעזר בר צדוק	אוני פטרי רחמתיים 223
ביצה 115-113,112,108	אפיקומן 66,65,52,23	אורז 114,111,109-108
277,211,122,120,117	299,254,130,128,89	253,117
בית המקדש 80,14	322,319,318,317,306	אז רוב נסים 340,338,336
בית הלל 107,74,72,71	378,335,323	אחד מי יודע 379,340
159,156,148,143,142	352,351	איבריות 279,142
316-311,244,231,204	ארמי אובד אבי 377-376,373,359-357	איטליה 296,181,180,99
בית שמאי 107,74,72		346,339,337
		איסיים 139,107,91-86

יב 353, 82, 81, 49, 40, 32	355, 345, 343, 341	148, 146-145, 143, 142
יהודה בן דורתי 38	הלל הגדול -325, 321, 308	156-155, 154, 151, 149
יהללך 331, 330, 328	347	244, 232, 204, 203, 198
347-340, 335	הלל קטן 315	314-311
יום הכיפורים 13, 73, 269	הלל המצרי 337, 334, 330	במה 86
314, 282-281	343	בר-כוכבא 92-93, 96, 134
יין 71, 69, 66, 63, 61, 60	הסיבה 207, 189, 64, 32	201
168-131, 84, 78, 77	336	ברכת המזון 129, 78, 77
215, 188, 177-176, 172	זבח 93, 56, 50-48, 39	147-141, 132, 131
318, 310-309, 265, 230	350	168, 167, 163, 160-150
368, 364-363, 352	זכר למקדש 99, 98, 79	185, 181-173, 171
יין עסים 175	126, 103	211, 198, 192, 189-187
ירושלים 14	זרוע 122, 116-115, 104	289, 248-247, 233, 218
ירק 224, 111, 108, 50	263	315, 312-311, 308, 307
264, 259-257, 253-250		324-322, 320-319, 317
383, 380		378, 374, 351, 337, 335
ישו 97, 96, 62, 58, 51, 46	חבורה 50, 49, 48, 45, 42	ברכת השיר 320, 319, 71
364, 319, 274, 202, 152	142, 141, 92, 90, 59, 51	344-341, 332, 328, 322
365	368, 317, 279, 178	346
	חגיגה 38, 37, 35, 34, 31	בשר 42, 37, 34, 33, 31
כבש 47, 46, 44, 35, 31	45, 44, 43, 42, 40, 39	119-100, 95, 79, 46, 44
116, 105, 104	118, 113, 112, 100, 48	310, 253, 251, 126, 122
כהן, כהנים 42, 40, 35, 13	120	370, 368, 318
196, 193, 93, 88, 83, 59	חד גדיא 379, 341-340	
208, 206, 203, 201, 199	חוניו 83-81	גדי מקולס 99-102, 94
350, 323, 308, 306	חזרת 251, 122, 74, 67	367, 116, 105
כוס, כוסות 77-74, 71, 69	361, 266-265, 261, 258	גמליאל ראה: רבן גמליאל
189-141, 132-31, 111	חמץ 81, 58, 55-51, 32	גניזה 126, 103, 52, 27, 26
289, 248, 247, 235, 221	129, 124, 112, 104, 91	282, 262, 260, 248, 219
347-322, 320-316, 311	360, 264, 261, 130	362, 354, 281, 256, 293
379-378, 373, 363, 352	חסא 258, 251, 59, 50	
כוס חמישי -325, 323, 191	266, 262, 259	דבש 134
348, 342	חרוסת 259, 106, 73, 71	דג 108
כוס של ברכה 155, 141	264	דם 321, 319, 171, 136
374, 319, 247, 172, 157		364
כוסו של אליהו 323	טהרה 197, 194, 90-87	
כזית 41, 34, 33, 32, 31	202	הבדלה 146-142, 132
128, 127, 78, 59, 45	טומאה 202-192, 101, 40	177, 156, 155
211, 209, 173, 130, 129	272, 265, 213-205	הגדה 177, 173, 110, 103
305, 267, 266, 264, 241	טיבול 250, 239, 224, 215	330, 318, 315, 274, 188
381	361, 287, 262-257, 252	367, 359, 353
כרפס 251-250, 221, 214	362	הלל (ראה גם בית הלל) 35
264-263	טקס 197, 151, 146, 76	124, 122, 48, 39, 38, 36
	378, 287, 279, 227, 200	125
לריתן 113-112, 102	טרפון ראה: רבי טרפון	הלל (אמורא) 126
לחם 70, 59-57, 54, 51	טרקלין 62	הלל 123, 84, 72, 38-36
127, 125, 122, 110, 91		316-315, 311-307, 126
213, 209-206, 139, 137	יאשיהו 351, 37, 36, 35	339, 331, 325-324, 321

- ,252, 251, 194, 152, 128
 ,308, 294, 289, 269, 261
 384, 367-363, 359, 318
 רבי אליעזר בר' צדוק 71
 259, 208, 106
 רבי עקיבא 97, 72, 71, 68
 276, 213
 רבן גמליאל 78, 72, 69, 52
 ,146, 102, 100, 99, 97
 ,359, 352, 153, 150
 381, 375, 367-360
 רבי טרפון 313, 96, 72-71
 336, 329-325
 רבן יוחנן בן זכאי 94, 93
 196-193
 רומאים 156
 שבת 101, 40, 39, 38, 36
 ,145, 121, 120, 112, 107
 ,229, 166, 156, 153-148
 ,266, 250, 238, 236, 235
 ,275-272, 270, 269
 ,294, 290, 289, 286-279
 380
 שובע ראה: אכילה על
 השובע
 שומרונים 152
 שילה 80
 שירה 322, 318, 315-307
 328, 326-323
 שלמים 308, 44, 35
 שמן 241, 212, 196, 148
 246
 שמן ערב 149, 148, 147
 שמעיה ואבטליון 38
 שמש 252, 148, 77
 שני תבשילים 107-105
 368, 213, 118, 115-112
 121, 100, 96
 שפוד
 ודוס איש רומי 98
 תימן 189, 104, 75, 66
 ,286, 260, 229, 207, 190
 333, 305, 304
 תנור 100, 96, 95
 תרגימה 251, 65, 63, 23
 371-368
 סעודת הבראה 132
 ספרד 183, 144, 104, 25
 ,228, 227, 234, 233, 190
 ,330, 304-297, 272, 249
 378, 349-347, 341-337
 עקיבא ראה: רבי עקיבא
 עקידת יצחק 97
 ערד, כתובות 54
 פסח דורות 36, 20, 15, 14
 89, 83, 68, 65, 55-54
 פסח מצרים 68, 55, 54, 14
 פסח מצרים (פיוט) 340
 פסח שני 86, 58, 34
 פרה אדומה 200
 פרובנס 182, 181, 144
 304, 300
 פרפראות 212, 153, 77, 60
 פרפרת 254, 253, 67
 פת 214, 211, 207, 206
 286, 275, 215
 צאן 105, 88, 37-35
 צדוקים 94, 89, 85, 39
 203, 196, 193, 157
 צלי 97, 92, 57, 44, 37, 35
 ,124, 121-111, 105-100
 381, 365, 360, 262, 260
 צרפת 176, 144, 143, 133, 133
 ,221, 187, 185, 182, 179,
 ,299-297, 293, 265, 263
 ,336-334, 304-301
 342, 340
 קדושה ראשונה 80
 קדשים בחוץ 103, 100, 98
 114, 110, 109
 קידוש 150, 145, 142, 132
 ,181, 178, 176, 164, 152
 ,263, 238-230, 197, 188
 319, 279
 קראים 39, 36
 קרבן, קרבנות 55, 51-31
 ,88-79, 74, 64, 59, 56
 ,106, 105, 101-92, 91
 ,125-119, 116, 115, 109
 ,273, 270, 269, 241
 ,303, 291-288, 278-275
 380
 לחם משנה 274-269, 70
 ,293, 291-285, 283-279
 304, 296
 לשונות של גאולה 132
 מבית און שבת 340
 מוגמר 148, 147
 מטות 91, 62, 61
 מין 157
 מליטו מסרדיס 353
 מן 283, 269
 מצה 50, 48, 42, 34-31
 ,106, 91, 78-66, 64, 59
 ,173, 130-122, 110
 ,254, 253, 215, 211-210
 ,279, 267, 262, 260, 259
 ,311, 306-305, 302-288
 ,351, 335, 331, 323, 318
 ,378, 375, 364-360, 359
 380
 מצוות בטילות לעתיד
 לבא 195
 מקדש חנוניו 82, 81
 מרור 115, 110, 59, 52, 31
 ,268-254, 251, 126-124
 380, 361-360
 נטילת ידים 197, 192, 64
 ,265, 253, 248, 245, 241
 372
 ניגון, השפעתו על נוסח 75
 נצרות 15
 נשמת 347-340, 335, 328
 סימפוזיון 48, 47, 26, 24
 ,323, 149, 141, 65, 61
 377-367
 סעודה, סעודות 41, 34, 33
 ,65-62, 60, 51, 50, 46
 ,135, 107, 94-89, 76
 ,152, 150, 146, 142-138
 ,205, 192, 176, 164, 154
 ,218, 215, 213, 210, 207
 ,274-271, 251, 230
 ,323, 285, 279-276

בספרייה זו יצאו לאור:

יונה פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה
אליעזר שביד, היהדות והתרבות החילונית
זאב לוי, בין יפת לשם
שמואל ספראי, ארץ-ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד
דב רפל, תרגום אונקלוס כפירוש לתורה
עפרה מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה
מנחם דורמן (מהדיר), מקוה ישראל, תשועת ישראל למנשה בן-ישראל
דוד הרטמן, מנהיגות בעתות מצוקה
אליעזר שביד, מאבק עד שחר
זאב ויסמן, עם ומלך במשפט המקראי
מנחם קלנר, תורת העיקרים*
משה חלמיש, מבוא לקבלה*
מנחם הירשמן, המקרא ומדרשו
זאב גריס, ספר סופר וסיפור בראשית החסידות
אביגדור שנאן, מקרא אחד ותרגומים הרבה
עליזה שנהר, מספר, סיפור, קהל
שולמית ולר, נשים ונשיות בסיפורי התלמוד
אליעזר שביד, בין חורבן לישועה
אורזולה שוברט, אמנות הדפוס היהודית
זכריה גורן, טעמי המקרא כפרשנות
ניסן רובין, לידה, ברית מילה ופדיון הבן
בת-ציון עראקי-קלורמן, משיחיות ומשיחים – יהדות תימן במאה הי"ט
יאיר זקוביץ, מקראות בארץ המראות
דוד שטרן, המשל במדרש
ישראל תא-שמע, הנגלה שבנסתר
נחום אריאלי, המחשבה היהודית בימי הביניים*

*ראה אור בהוצאת אלינר

בדפוס ובהכנה:

יוסף יהלום, פיוט ומציאות בפיוטי ארץ-ישראל
נחמן דנציג, יחסי ארץ-ישראל והגולה בתקופה הבתר-תלמודית
דוד אסף, הבית והחצר – צדיקים וחסידים בפולין במאה התשע-עשרה

ל"ליל הסדר" יש משיכה מיוחדת בכל שכבות הציבור היהודי, חילוני ודתי, בארץ ובחו"ל. ספר זה מבקש להציג לפני ציבור משכיל את דרכי התהוותם ודרכי גיבושם של הטקסים המרכזיים בליל הסדר כגון: שאלות הבן, הטיבולים, ההגדות השונות שבהן השתמשו כדי להעביר את מורשת העבר לדור הבא והשירה שבליל הסדר. הספר מתאר כיצד המסורת היהודית משתנית מדור לדור, מתוך התמודדות עם המציאות המשתנה ובהשפעת מנהגי החברה שבתוכה חיים היהודים, תוך שמירה על שורשי התרבות היהודית.

המחבר, יוסף תבורי, פרופסור במחלקה לתלמוד של אוניברסיטת בראילן, פרסם עשרות מאמרים מדעיים בתחומי מועדי ישראל, ספרות המדרש, תולדות התפילה, וביבליוגרפיה מקיפה על התפילה ועל מועדי ישראל. לאחרונה פרסם חיבור מקיף על מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד. המחבר שימש כרבה של קבוצת בארות יצחק, והיום הוא משמש כרב בית הכנסת הדתי-לאומי בשכונת הרנוף שבירושלים.

ספריית הילל בן-חיים הוצאת הקיבוץ המאוחד

עטיפה / זיגור / זמן

