

הבשמים וההרחה שבסוף הסעודה. ממקורות הרומאיים שבידנו אנו שומעים בעיקר על הבאת שמן ערב בסוף הסעודה.<sup>88</sup> שמן ערב זה שהובא כפתיחה לשתיית היין שלאחר הסעודה נועד, לדעת הקדמונים, למנוע שכרות מחמת היין. אתינאיוס מוסר שראש, כשהוא יבש, מושך אליו את היין ועל כן המסובים מושחים את ראשם בשמן ערב כדי למנוע השכרות.<sup>89</sup> מאידך המוגמר אינו מוכר על-ידי פליניוס אלא לצורך חיטוי, קבורה ופולחן.<sup>90</sup> הוא מעיר שיש אנשים המשתמשים בעצים לצורכי בישול וכתיהם הם כמזבחות (שם). דומה שמקור המוגמר הוא בנוהג פרסי (השווה אתינאיוס, שם, 691, עמ' 201 בהערה ה'). מעניין הוא שרב יוסף חיים, מחכמי בגדד בדור האחרון, מוסר שמנהג פרסי הוא להעלות מוגמר על השולחן לפני השתייה ומטרת הנוהג להזכיר למסובים שאין היין דומה לאוכל היורד ויוצא מן הגוף אלא הוא דומה לעשן הקטורת העולה לראש.<sup>91</sup> בכל אופן, אף-על-פי שאין בידנו להצביע על המוגמר, בשמים או שמן ערב כסוג בלעדי בסיום האוכל ובמעבר לסימפוזיון, דומה שהשימוש בבשמים להבדלה הוא סימן נוסף לכך שההבדלה במקורה היתה סמוכה לברכת המזון.<sup>92</sup>

#### 4. כוס של קידוש

מבחינת המחקר ההיסטורי, אין הקידוש שונה הרבה מן ההבדלה. גם בקשר לקידוש נחלקו בית שמאי ובית הלל בסדר הברכות (מ' ברכות, ח:א). ומכאן שהקידוש על היין קדום לימיהם. יותר מזה קשה לומר בדבר קדמות הקידוש, וכל ניסיון להפליג לפני זמן הבתים לא יצא מגדר השערה.

HUCA, 27 (1956), pp. 387–415 (=Beauty in Holiness: Studies in Jewish Customs and Ceremonial Art, New York 1970, pp. 167–203).

88 מרקורדט-מא, עמ' 331.

89 חכמי המשתה, ט, 662 א, מהדורת LCL, כרך ז, עמ' 405–406. גם העיטור corona נועד למנוע שכרות. השווה י' פסחים י:א (לו ע"ג) "ר' יודה כי ר' אלעי... וחזיק רישיה עד חגא".

90 תולדות הטבע, יב: 40–41.

91 אמרי בינה, חלק חידודי דעלמא, סימן ס"ט, וכדומה לכך העיר אתינאיוס (חכמי המשתה, מהד' LCL, כרך ז, עמ' 110–111). דומה שגם בן סירא אינו מכיר קטורת אלא בטקס מקדשי. ראה את הדיון אצל לעף, צמחי היהודים, א, עמ' 313, ובמיוחד את הדיון על הגרסא הנכונה בבן סירא נ:ח, מהד' סגל, עמ' שמא.

92 לבעיית הבשמים בהבדלה כשחל מוצאי שבת כיום טוב ראה גרונר, ברכות שנשתקעו, עמ' 80–84. גרונר רואה בדרישה לברך במקרה זה חידוש של רבנו גרשם שנהג זמן מה באשכנז.

הקידוש הוא חלק ממסגרת הסעודה. האמורא שמואל ניסח את הרעיון הזה בלשון "אין קידוש אלא במקום סעודה" (ב' פסחים, קא ע"א) כנגד הניסיונות לנתק את הקידוש ממסגרת הסעודה. אולם, יש לדון במקום הקידוש במסגרת הסעודה. אלבוגן ביקש להראות שהקידוש הקדום לא נערך בתחילת הסעודה, כפי שאנו נוהגים כיום, אלא בסופה – סמוך לברכת המזון.<sup>93</sup> לדעתו, נהגו ביום שישי להתחיל את סעודת החבורה מבעוד יום וכשסיימו את סעודתם, קידשו על היין שהובא לאחר המזון.<sup>94</sup> עיקר ראיתו מן הברייתא:

בני החבורה שהיו מסובין וקדש עליהם היום מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברכת המזון דברי ר' יהודה. ר' יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך. גמרו כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון והשני אומר עליו קדושת היום (ב' פסחים קב ע"א).<sup>95</sup>

הלכה זו קשורה בהלכה אחרת ובמעשה שבו השתתפו החכמים המוזכרים בהלכתנו וייתכן שהמעשה אף שימש מקור להלכה שלנו:

לא יאכל אדם בערב שבת מן המנחה ולמעל' כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה, דברי ר' יהודה, ר' יוסה או' אוכל והולך עד שעה שתחשך. מעשה ברבן שמעון בן גמליאל ור' יהודה ור' יוסה שהיו מסובין בעכו, וקדש עליהן היום.

93 ר' דוד בונפיד (חידושי ר' דוד בונפיד לפסחים, לדף קו ע"א) מביא שתי סברות בעניין קידושא רבא ולאחת מהן – מטרת הקידוש אינו אלא כדי שיקבע אדם את סעודתו על היין. הוא קושר סברה זאת בשיטת הרמב"ם שיש לברך על היין בסעודה שלישית ובהערה דן א' שושן, מהדיר הספר, בכך אם לשיטת הרמב"ם צריך לברך בתחילת הסעודה, בזמן הקידוש, או די לשנתו יין כתוך הסעודה.

94 אלבוגן (לעיל הערה 74), עמ' 180.

95 במקבילה שבת ברכות (ה:3, עמ' 26) נוסף אחרי המלים "וקדש עליהם היום" – "ועקרו עם חשיכה לבית המדרש". מלים אלו משנות את הענין מבחינת הסעודה ודומה שהבבלי שמר כאן על נוסח מקורי יותר. הבדל חשוב נוסף הוא שבתוספתא חסרות בדברי רבי יהודה המלים "ושני אומר עליו ברכת המזון". מנוסח הברייתא הבבלי אין זה אמנם ברור אם ברכת המזון נערכה על כוס שני מיד אחרי הקידוש או נדחתה עד סוף הסעודה אבל ברייתא זאת אינה מותירה מקום לומר שברכת המזון קודמת לקידוש. מאידך, בנוסח התוספתא, שאינה מזכירה את ברכת המזון כלל, אפשר לחשוב שיש חובה לסיים את הסעודה על-ידי ברכת המזון טרם שיקדשו, כמו שפירשו רוב הראשונים (ראה תוכ"פ, א, עמ' 73, לשורה 5). פירוש זה אף הביא להגהה בנוסח הבבלי (ראה ר"ס לפסחים עמ' קנו, הערה ק). הבדל נוסף בין שתי המסורות הוא בקשר לפסקא האחרונה "גמרו, כוס ראשון מברך עליו בהמ"ז וכו'". לפי הפתיחה, "גמרו", הלכה זו מתייחסת לרבי יוסי הסובר שהקידוש נדחה עד סוף הסעודה. ברם, מסורת התוספתא גורסת, בכל כתבי-היד, "מזגו" ועל כן אפשר שפסקא זו מתאימה גם לשיטת רבי יהודה, כמו שפירש הראב"ד בהשגותיו לבעל המאור ריש ערבי פסחים. לפי זה, אף לרבי יהודה יש לברך ברכת המזון לפני הקידוש וזה מסייע להצדקת ההגהה בבבלי שראינו לעיל.

אמ' לו רבן שמעון בן גמליאל לר' יוסי, ברבי רצונך נפסיק לשבת. אמ' לו בכל יום אתה מחבב דברי בפני יהודה, ועכשיו אתה מחבב דברי יהודה בפני, הגם לכבו' את המלכה עמי בבית... (ת' ברכות, ה:1, עמ' 25).

אלבוגן חושב שרבי יוסי מייצג כאן את ההלכה הקדומה ואילו רבי יהודה מייצג את התפישה החדשה שלפיה אין לאכול לפני כניסת השבת ובסעודה שאוכלים אחרי שהשבת נכנסת, יש לפתוח בקידוש על היין. במקרה שהתחילו לאכול לפני כניסת השבת, רבי יהודה סובר, כפי שאנו למדים מן המעשה, שיש להפסיק את הסעודה ולקדש. הראשונים נחלקו אם הפסקה זו לרבי יהודה כוללת גם ברכת המזון או לא. לדעת הראשונים שלרבי יהודה יש לברך ברכת המזון לפני הקידוש נמצא שגם במקרה הזה, קידוש הוא טכס הצמוד לברכת המזון. לכאורה, אפשר לטעון כנגד זה שמציאותם של שני כוסות, אחד לקידוש ואחד לברכת המזון, מוכיחה שאלה טכסים נפרדים ואינם קשורים זה בזה. קרשה זו עולה גם לתפישת אלבוגן בדעתו של רבי יוסי שהרי אף הוא מזכיר שני כוסות: אחד לברכת המזון והשני לקידוש. התלמוד עצמו מקשה מדוע יש צורך בשני כוסות, לפחות לשיטת רבי יוסי, ומתרץ שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד (פסחים קב ע"ב) ומכאן שאין קשר בין שני הטכסים. כנגד זה אפשר לומר שאף-על-פי שאנו נוהגים לערוך שבע ברכות לחתן וכלה על שני כוסות, אחד לברכת המזון והשני לברכות החתן, אין זה מונע מאתנו לראות בשבע ברכות אלה טכס השייך לברכת המזון. שנית, כאן המקום להזכיר מסורת משונה הקובעת שברכת המזון עצמה היא טכס המחייב שני כוסות. מצאנו במדרש מעשה בצדיק אחד שהיה מסתפק במועט. כשאכל בפונדק הוא הזמין קערת עדשים וגלוסקא אחד אבל בסוף הוא הזמין שני כוסות יין כדי לברך עליהם.<sup>96</sup> הקובץ שבו מופיע מעשה זה הוא מן המדרשים המאוחרים וספק הוא אם יש בו מקור העשוי להאיר על מנהג שנשכח עוד בתקופת התנאים. אבל מתוך מקור זה נראה שיש מי שחושב שברכת המזון טעונה שני כוסות של יין ורעיון זה יכול להסביר כיצד קידוש על היין הוא חלק מברכת המזון אף-על-פי שהיה נערך על כוס שני.<sup>97</sup>

96 מדרש תהלים ה:יג, מהדורת בוכר, עמ' כה, הובא כילקוט תהלים רמז תרכז.

97 על האפשרות של כוס לכל ברכה של ברכת המזון, בסך הכול ארבעה כוסות, ראה: גינצבורג, פר"ח, ב', עמ' 76. אלבוגן, בהערה שם, רמז שלאור תפישתו יש להבין את המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל בסדר הברכות: ברכת היין והקידוש. הרחיב את הדיבור בנושא זה גולדשמידט, קידוש והבדלה, עמ' 52-55. אבל אין זה עדיין ברור אם אלבוגן וגולדשמידט סוברים שלשני הבתים הקידוש הוא סמוך לברכת המזון או שמא

## 5. הכוסות בליל הסדר

במסגרת ליל הסדר חובה היא לשתות ארבעה כוסות, שניים לפני הסעודה ושניים לאחריה.<sup>98</sup> מתוך ארבעת הכוסות האלה, שניים מהם, הכוס הראשון שהוא כוס הקידוש והכוס השני שהוא כוס ברכת המזון, אינם חובות מיוחדות לליל הסדר וכבר ראינו שהם היו נהוגים בכל סעודות שבת וחג.

יהיה אשר יהיה מקומו המקורי של כוס הקידוש במסגרת הסעודה, ברור שבלייל הסדר הוא בא ראשון, בפתיחת הסעודה. במשנה נפסק "ערב פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שיחשך" (מ' פסחים י:א). רב פפא מנסה להעמיד את משנתנו כמשנת רבי יהודה אבל הסברו זה בא בדרך הוויכוח "אפילו תימא רבי יהודה" (ב' פסחים צט ע"ב). לדעת רב הונא, אף רבי יוסי מודה בהלכה של משנתנו (שם). אפשר שהברייתא התלמודית המעידה שאף אגריפס המלך לא יאכל אותו יום עד שתחשך מלמדת שהלכה זו קדומה לימות הבית ואין חולק עליה.<sup>99</sup> מסתבר עוד שבימי המקדש, כשהקריבו את קרבן הפסח, היתה האכילה לפני הערב בלתי-נמנעת מבחינה טכנית מכיוון שהצלייה נגמרה סמוך לערב.<sup>100</sup> ייתכן שהפסח הוא מקור להלכה שאין להתחיל לאכול אלא בערב ורבי יהודה ביקש להעבירה לשבת בדרך האנלוגיה. עד היום הלכה זו נוהגת במלוא חומרתה רק בערב הראשון של החגים כי בשבת הותר להקדים את הסעודה ולפתוח בקידוש לפני החשיכה על סמך הרעיון של תוספת שבת, שאפשר להקדים ולקבל את השבת לפני זמנה. אין אנו יודעים כיצד נהגו בקידוש בסעודת קרבן הפסח. נראה ברור, בכל אופן, שאף רבי יוסי סובר שאם לא התחילו את הסעודה לפני הזמן, יש לפתוח את הסעודה בקידוש על הכוס. היות שבפסח, לכל הדעות, אין לפתוח בסעודה לפני הערב, נראה שבימי רבי יהודה ורבי יוסי פתחו את ליל הסדר בקידוש על היין.

שני כוסות אלה, של קידוש ושל ברכת המזון, היו כוסות הקשורים לסעודה אבל לא באו כחלק מן האוכל. בספרות ההלכה התנאית מוזכרות שלוש הזדמנויות של שתייה הקשורות לסעודה: לפני המזון, בתוך המזון,

המחלוקת ביניהם נובעת מן העובדה שכל אחד מהם נהג לקדש על היין במקום אחר במסגרת הסעודה.

98 על הכוס החמישי ראה לקמן, בפרק על השירה.

99 ראה ד"צ הופמן, המשנה הראשונה, עמ' 17 וביקורתו של אלבק, מבוא למשנה, עמ' 79.

100 ראה גילת, ראב"ה, עמ' 161. השומרונים, הנוהגים לשחוט את הפסח סמוך לערב, אינם מגיעים לאכילתו אלא בשעות המאוחרות של הלילה. ירמייאס (op. cit. s. 20) מביא מכאן הוכחה שסעודתו האחרונה של ישו היתה סעודת פסח מכיוון שנאכלה בערב ולא בעוד היום גדול כסעודות הרגילות באותה תקופה.



ולאחר המזון (מ' ברכות ו:ה-ו; ת' ברכות, ד:8, עמ' 20). מספר הכוסות ששתו בכל אחת מהזדמנויות אלה לא היה קבוע. בברייתא שנינו שבבית האבל נהגו לשתות עשרה כוסות ומהם שניים או שלושה לפני האכילה.<sup>101</sup> בסעודת שבת וחג בתקופת התנאים נמצא ששתו לפחות כוס אחד לפני הסעודה, כוס הקידוש, וכוס שני אחרי האוכל – כוס של ברכת המזון. מספר זה היה מספר מינימלי וכל אחד היה רשאי להוסיף ולשתות כרצונו. בליל הסדר נוספו שני כוסות כחובה: אחד נוסף לפני הסעודה אחרי הקידוש והוא כוס ההגדה, ואילו השני אחרי כוס ברכת המזון, והוא כוס ההלל.<sup>102</sup>

הצד השווה שבארבעת הכוסות האלה הוא שהם אינם כוסות שבתוך האוכל. לשתייה שבתוך הסעודה מעולם לא נתלוו טכסים דתיים וזאת מכמה טעמים. בעולם ההלניסטי נחשבה השתייה בשעת הסעודה כדבר בלתי-רגיל.<sup>103</sup> ייתכן שמשום כך ההלכה מבחינה: "בא להם יין בתוך המזון, כל אחד מברך לעצמו, לאחר המזון, אחד מברך לכולם" (מ' ברכות ו:ו). בן זמנא הסביר הבדל זה משום שבשעת הסעודה אין בית הבליעה פנוי (ת' ברכות ד:12, עמ' 21). התלמוד מעיר שהשתייה הבאה באמצע הסעודה באה לשרות את האוכל שבתוך המעיין, ולא לשם שתייה (ב' ברכות מב ע"ב; ב' כתובות ח ע"ב). הצד השווה שבהם הוא שאין השתייה בתוך הסעודה חשובה כחלק מן הסעודה אלא כסיוע לאכילה, למי שזקוק לכך.<sup>104</sup> אפשר גם שהסעודה עצמה לא היתה נוחה לשמש הזדמנות לטכסים משום שאין

101 שמחות פרק יד, מהדורת היגער עמ' 208. מקור זה ומקבילתו בירושלמי ברכות פ"ד, ו ע"א, מדברים על שני כוסות לפני האוכל בעוד שהמקבילות הבבוליות (ב' כתובות ח ע"ב ושאליות ח"י שרה טו, מהדורת מירסקי, כך א, עמ' קא) מדברות על שלושה כוסות לפני האכילה. גינצבורג (פ"ח, ב, עמ' 65) ביקש להראות, על-פי ת' ברכות ד:8, שנהגו באמת בשני כוסות לפני האכילה. התוספתא אמנם מזכירה שני כוסות אבל יש לשים לב למלים "עלו והסיכרו" המפרידות בין שני הכוסות ומלמדות שאין כאן שני כוסות אלא שתי הזדמנויות שונות לשתייה: אחת לפני הסעודה ואחת בתוך הסעודה. מן הסיום של התוספתא, המזכיר שלוש פרפראות אע"פ שבתיאור הוזכרו רק שתיים, אפשר ללמוד בדרך ההיקש שהיו גם שלושה כוסות בסעודה, כמניין הפרפראות.

102 על הטקסים הקשורים בכוסות אלה נדון לקמן.

103 אתינאיוס, ג' 125; ראה בעקער, כריקלס, עמ' 451; בלימנר (H. Blumner, *The Home*), 209 (p. *Life of the Ancient Greeks*), וכן פלאסלייד (חיי יום-יום ביוון, עמ' 131–132), מדברים על שתייה מסויגת בסעודה. פרויס (J. Preuss, *Biblisch-talmudische*), 679 (Medizin, 1911), ציין שנהגו לשתות בצמצום רב בשעת הסעודה. רוב מקורותיו הם מתוך התלמוד הבבלי.

104 הרשב"א השתמש בנימוק דומה להסביר מדוע אין ברכת הפת שבסעודה פוטר את ברכת היין, ראה חידושיו לברכות, מב ע"ב ד"ה אי הכי. ויש להעיר שרבן שמעון בן גמליאל מדבר על מי שרגיל לשתות עשר כוסות (ב' תענית ל).

משיחים בסעודה. הלכה זו ידועה אמנם מתקופת האמוראים בבבל (ב' תענית ה' ע"ב) אך אנו יודעים שאף האיסיים נהגו לאכול את סעודותיהם בשתיקה (יוספוס, מלחמות, ב: 430-431).

לתפישת כוסות אלה כחלק ממבנה הסעודה, היין שלפני המזון והיין לאחריה, יש השלכות לגבי ברכות הנהנין על היין ולדיון בנושא זה יוקדש הדיון הבא.

## ה. ברכות היין במסגרת הסעודה

### 1. ברכת היין על כוס ברכת המזון

**לפי ההלכה הקדומה.** – במבנה הסעודה החגיגית הקדומה אפשר להבחין בשלש יחידות: מבוא הסעודה; הסעודה עצמה; השתייה שלאחר הסעודה. לא בכל סעודה התקיימו שלושת האלמנטים האלה אבל נראה שבסעודות חגיגיות במיוחד, היו כל שלושת החלקים האלה. למבנה זה יש חשיבות הלכתית ביחס לחובת ברכות הנהנין. הלכה רווחת היום שכוס ברכת המזון טעונה ברכת בפה"ג ואינה נפטרת בברכה שבירכו על כוסות קודמים שנשתו במסגרת הסעודה. בסעיף זה נשתדל להראות שהיתה הלכה קדומה שלפיה לא בירכו בפה"ג על כוס זה, משום שכוס זה נחשב כחלק אינטגרלי של הסעודה ולכן ברכת היין על כוס קודם פטרה אף כוס זה.

א. המשנה קובעת "ברך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון" (מ' ברכות ו:ח) ומקצת אמוראים פסקו שאף אם בירך על היין שבתוך המזון הרי הוא פוטר את היין שלאחר המזון (ב' ברכות מב ע"ב). כפשוטה, "יין שלאחר המזון" הוא כוס היין שבא על ברכת המזון ואולי הוא אף כוס יין שהובא לאחר ברכת המזון. לפי המשנה, אם בירך על היין לפני הסעודה, אינו צריך שוב לברך על הכוס הבא בסוף.

פירוש זה שנתנו למשנה מונח ביסוד תירוצו של הגר"א לקושיה אחרת. במחלוקת בית שמאי ובית הלל שהבאנו בסעיף הקודם ראינו שהם נחלקו בסדר הברכות "מזון-יין" רק "אם אין שם אלא אותו כוס". לשיטת הירושלמי ששניהם סוברים שברהמ"ז טעונה כוס ומחלוקתם היא רק בסדר הברכות יש מקום לשאול: מדוע נחלקו רק אם אין שם אלא אותו כוס? הגר"א השיב לקושיה זו בקובעו "דאם היה כוס אחר היה מברך ולא היה צריך לברך עוד על אותו הכוס וגם אם היה בא להם יין קודם המזון היה

פוטר אותו היין לאותו הכוס".<sup>105</sup> תמוה במקצת מדוע בית שמאי ובית הלל נחלקו במקרה שאפשר לחושבו כמקרה נדיר. אפשר שבזמן שהם נחלקו לא היה נהוג כלל לשתות באמצע הסעודה אלא בסופה בלבד ולכן היה צורך לברך בפה"ג על כוס ברכת המזון. בדורות מאוחרים, כשהנהיגו לשתות גם בתוך הסעודה, נעשית מחלוקתם בלתי-מובנת, שהרי מעתה אין ברכת בפה"ג על כוס של ברכה, ולכן הוסיפו למשנה פסקא המצמצמת את מחלוקתם למקרה ש"אין שם אלא אותו כוס".<sup>106</sup>

אולם, אין די במקור זה כדי להוכיח טיעון זה כי מסורת פרשנית עתיקה, מסוף ימי הגאונים,<sup>107</sup> קובעת שהיין שלאחר המזון הוא יין שאמנם שתו אותו אחרי סעודתם העיקרית אבל לפני ברכת המזון. לפי זה יוצא שכוס ברכת המזון טעונה ברכה לעולם וכן נהוג היום.<sup>108</sup> משום כך לא נסתפק בראיה מלשון המשנה אלא נביא מקורות נוספים לעניין זה.

ב. בקשר לסדר הברכות של הבדלה, במקרה שבעל הבית מבדיל על כוס של ברכת המזון, שנינו במשנה: "בית שמאי אומרים נר ומזון" וּבְשָׁמַיִם וְהַבְדֵּלָה, ובית הלל אומרים נר ובשמים ומזון והבדלה" (מ' ברכות ח:ה). משנה זאת אינה מזכירה את מקומה של ברכת היין ולא את ברכת היין בכלל. מכאן אפשר להסיק שבמקרה זה לא בירכו ברכת הגפן על כוס ברכת המזון. כנגד ראיה זאת אפשר לטעון שלא הזכירו את ברכת היין מכיוון שהיא היתה ברורה. טענה זאת חלשה היא מכיוון שאפילו אם הצורך בברכת היין היתה ברורה, מקומה בסדר הברכות אינו ברור וצריך היה להזכירה. טענה זאת נופלת לגמרי לאור מה ששנינו בתוספתא:

105 שנות אליהו למשנה, ברכות, ח:ח.

106 התפתחות מקבילה אנו מוצאים ברומי. לפי עדותו של פליניוס, נהגו תחילה לשתות רק אחרי הסעודה אבל בימי טיבריוס (המחצית הראשונה למאה הראשונה לספ"ה) הנהיגו לשתות גם לפני הסעודה (תולדות הטבע, יד: 28 [145], כך ד', עמ' 281).

107 בה"ג, ד"ר ח' ע"ד (השווה בה"ג, מהד' הילדסהיימר [תשל"ד] עמ' 106 בש"נ לשורה 6); ר"ח (הובא באור זרוע, ח"א, סי' קנ"ו); ערוך, ערך ברכ' א' (כרך א', עמ' 191).

108 כן פסק הרי"ף בברכות; הרמב"ם, הלכות ברכות ד:יא; וכן פירשו התוספות בכמה מקומות. ראה, לדוגמא, פסחים, קג ע"א, ד"ה בריך אכסא קמא. השווה א"ת, "ברכת היין", כך ד' עמ' תסו. ד' גולדשמידט (הש"פ, תש"ח, עמ' 6) הסתפק אם היין שלאחר המזון בא לפני ברכת המזון או לאחריה.

109 כפשוטו, הוא ברכת המזון. משנה זו מנוגדת להלכה שלפיה אסור לאכול לפני הבדלה ועל כן פירשו מקצת גאונים ש"מזון" הוא ברכת המוציא ומכאן שמבדילים על הפת (אוה"ג לברכות, חלק התשובות, סימן שכ"ו, עמ' 116). הרי"ף דחה פירוש זה על-פי התוספתא והירושלמי (הלכות הרי"ף לברכות, סי' קצ"ג, לח ע"ב – לט ע"א). וראה י' תא-שמע, "הבדלה על הפת", ספר זכרון להרב יצחק נסים: הלכה ומנהג, משפט עברי, ירושלים תשמ"ה, עמ' קלה-קמה (=מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 221-233).

אמ' ר' יהודה לא נחלקו בית שמיי ובית הלל על ברכת המזון שהיא בתחלה ועל הבדלה שהיא בסוף, על מה נחלקו על המאור ועל הבשמים, שכית שמיי אומר מאור ואחר-כך בשמים, ובית הלל או' בשמים ואחר-כך מאור. הנכנס לביתו במוצאי שבת, מברך על היין ועל המאור ועל הבשמים, ואו' הבדלה. ואם אין לו אלא כוס אחד מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן אחריו (ת' ברכות ה:30, עמ' 30-31).

שתי ההלכות השנויות כאן הן ממשנת רבי יהודה החולקת על משנתנו, משנת רבי מאיר, במסורת המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל.<sup>110</sup> חלקו השני של מקור זה מניח כדבר פשוט שברכת המזון טעונה כוס וחובה זו כה חמורה עד שאם אין לו אלא כוס אחד הוא חייב לדחות את החובה המידית של ההבדלה עד לאחר ברכת המזון. לכאורה, חלק שני זה שנוי כבית שמאי משום שהוא מניח את הסדר: מאור ואחר-כך בשמים.<sup>111</sup> אבל ליברמן הראה שמשנתנו שנויה כשיטת בני בבל ובשיטת בני ארץ ישראל שנו שהסדר: מאור ואחר-כך בשמים הוא שיטת בית הלל.<sup>112</sup> ולפי זה יוצא שהסיפא של התוספתא היא כדעת בית הלל ובית הלל סוברים שברכת המזון טעונה כוס. אפשר להביא ראיה נוספת לשייכותו של מקור זה לשיטת בית הלל והיא: אם נקבל מקור זה כלשונו שמשלשלין כולן אחרי ברכת המזון, יצא שהוא

110 אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 248. אם ניתן סימן לדברי רבי יהודה מסוג הסימנים יקנה"ו נראה שלדעת רבי יהודה בית שמאי אומרים: מזון, מאור, בשמים, הבדלה (ממב"ה), ובית הלל אומרים מזון, בשמים, מאור, הבדלה (מבמ"ה) ואפשר לומר שהם נחלקו בסדר האותיות השפתיות "ב" ו"מ". לא מצאתי דוגמאות לשיכול האותיות השפתיות אבל יש הרכה דוגמאות של חילופין ביניהן (ראה: ש"י רפפורט, תולדות רבנו נתן. עמ' 96: 102, s. 1841, *Vorstudien zu der Septuagint*, Z. Frankel; מ' שוכה, "על בתי ספר היהודיים והיונים-רומאים בתקופת המשנה והתלמוד", תרכ"ב, כא [תש"י], עמ' 113; י' קוטשר, הלשון והרקע הלשוני של מגילת ישעיהו, עמ' 76-77; R. Gordis, *The Biblical Text in the Making*, New York 1971, p. 203, n. 591. ההלכה בקומן, עמ' 27, הערה 44 [החומר של שיפמן מתייחס בעיקר לשימוש באותיות אלה כתחיליות היחס]). המעניין ביותר הוא שאותו סימן שרבי יהודה יכול לתת לבית שמאי, יכול רבי מאיר לתת: מאור, מזון, בשמים, הבדלה וכן מתאים סימנו של רבי יהודה לבית הלל אף לרבי מאיר לבית הלל: מאור, בשמים, מזון, הבדלה. אפשר אם כן למצוא נוסח שיתאים גם לרבי יהודה וגם לרבי מאיר: ב"ש אומרים ממה"ה וב"ה אומרים מבמ"ה והמחלוקת בין רבי יהודה ורבי מאיר תהיה במשמעות המ"מ. נכון הוא שבמשנתו רבי מאיר משתמש במלה "נר" במקום "מאור" אבל נוסח הברכה הוא "בורא מאורי האש" ולב"ש: "בורא מאור האש". ייתכן שהנוסח המקורי במשנת רבי מאיר היה "מאור" וזה שונה כדי למנוע את החילוף בין מאור למזון.

111 ב' ברכות, נב ע"א; השווה שו"ת הרשב"א, א:שמב.

112 תוכ"פ, א, עמ' 95-96.

מברך תחילה על המזון ואחר-כך על היין, כשיטת בית הלל. בכל אופן, חלקו הראשון של מקור זה, הדן בהבדלה על כוס ברכת המזון, אינו מזכיר את ברכת היין אבל חלקו השני, הדן בהבדלה שלא במסגרת הסעודה, כשהוא בא מביתו, מזכיר במפורש את מקומה של ברכת היין. מכאן אפשר שוב להסיק שלא בירכו ברכת הגפן על כוס ברכת המזון.

ג. רמז נוסף להיעדר ברכת בפה"ג על כוס ברכת המזון אפשר למצוא בדברי רבי לצדוקי<sup>113</sup> "כוס של ברכה אתה שותה או ארבעים זהובים אתה נוטל" (ב' תולין פז). התוספות הבינו שהחשבון של ארבעים זהובים הוא לפי המחיר של עשרה זהובים לכל אחד מארבע הברכות של ברכת המזון ועל כן הסיקו שרבי סובר שאין חובה לברך בפה"ג על היין, שאלמלי כן היה צריך להוסיף עוד עשרה זהובים עבור ברכה זאת (שם ד"ה או ארבעים זוז אתה נוטל). התייחסנו למקור זה כ"רמז" בלבד, ולא כהוכחה, משום שחכמים שונים ניסו לתרץ את קושיית התוספות בדרך אחרת,<sup>114</sup> אבל נראה שהסביר ביותר הוא שרבי לא התחשב בברכת בורא פרי הגפן. ברם, ייתכן שאין להסיק יותר מדי מסיפור זה בגלל אופיו האגדי.

ד. העדויות והרמזים שהבאנו עד עתה מתייחסות לתקופת התנאים. בתקופת האמוראים אנו יודעים שרבי יעקב בר אבא, מתלמידי רבא, חלק על רבא רבו והיה סבור שאין לברך על כוס ברכת המזון (ב' פסחים קא ע"א). אולם, אין אנו יודעים אם קיים את דעתו למעשה או שקיבל את דעת רבו שכוס זה טעון ברכה.

113 לגרסת כ"מ ומקורות נוספים המדובר ב"מין" ולא בצדוקי, ראה דקדוקי סופרים לחולין, קיז ע"א. בחלק הראשון של הסיפור ה"צדוקי" מזכיר דעות גנוסטיות וזה מצדיק את גרסת המקורות השונים "מין" במקום "צדוקי". בחלק שלנו של הסיפור, שבו מועלית האפשרות שהמין יברך ברכת המזון, נראה שמדובר במין יהודי, דבר שאינו מוציא מכלל אפשרות שהוא היה יהודי בעל דעות גנוסטיות. ראה ג' אלון, "בשם", מחקרים בתולדות ישראל, ח"א, עמ' 203–205, על כעית הברכות של המינים הגנוסטיים עיין עוד: D. Sperber, "Min", *EJ*; R. Marcus, *JBL* 73 (1954), pp. 157–161; R. Kimelman, "Birkat ha-Minim and the Lack of Evidence for an Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity", *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2, Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period (ed. E. P. Sanders), Philadelphia 1981, pp. 229–244, 391–403. דוגמא אחרת שבה הוחלף "מין" (יהודי גנוסטי) ב"צדוקי" ראה: ש' ליברמן, תוכ"פ, ד, עמ' 766.

114 ש"ך לחור"מ שפכ"א. והשווה בקצות החושן שם; ראה גם דברי המגן אברהם כביאורו לאורח חיים סימן קצב בראש הסימן.



עדות אחרת מתקופה זו מלמדת שרב אשי, מאחרוני האמוראים, נהג למעשה לברך על הכוס הראשון ושוב לא בירך (ב' פסחים, קג ע"ב).<sup>115</sup> מסורת זו עמומה במקצת כי מתוך המעשה ברב אשי אי אפשר לדעת אם הכוס הראשון שעליו הוא בירך היה יין שלפני הסעודה או יין שבתוך הסעודה. מה שיותר חשוב לענייננו הוא שאין זה מפורש אם הכוס האחרון, שעליו הוא לא בירך, היה כוס של ברכת המזון או שמא היה כוס שלאחר המזון שהובא לשולחן לפני ברכת המזון. ברם, נקודה אחרונה זו מתבררת מן העובדה שנוהגו של רב אשי מופיע כניגוד לנוהגו של מר זוטרא שבירך על הכוס הראשון ושוב בירך "אכסא בתרא" (ב' שם). גם כאן אפשר לשאול אם "כוס בתרא" הוא כוס ברכת המזון או כוס שהובא לשולחן אחרי האוכל לפני שבירכו ברכת המזון אלא שכאן קל יותר לתת פתרון סביר לבעיה. ראשית כול יש להעיר שמספר מקורות גורסים כאן, במקום "כסא בתרא", "כסא דברכתא".<sup>116</sup> אין לבנות יותר מדי על עובדה זו כי ייתכן שאין כאן אלא פרשנות או אף טעות בזיהוי האותיות. ברם, נראה שהמונח "כוס אחרון" רומז לכוס קבוע במסגרת הסעודה ולא לכוס שהובא אחרי שהתכוונו כבר לברכת המזון. כוס זה אינו אלא כוס ברכת המזון ולפי דרכנו למדנו שרב אשי, החולק על מר זוטרא בהלכה זאת, לא בירך ברכת בפה"ג על כוס ברכת המזון.<sup>117</sup>

נימוקי רב אשי בנוהגו זה אינם ברורים. רב אשי היה עשיר<sup>118</sup> וברגיל, היה היין מצוי על שולחנם של עשירי בבל.<sup>119</sup> ייתכן שרב אשי סבר שדעתו היתה על היין ועל כן ברכה אחת תפטור את כל היין שהוא שותה במסגרת הסעודה – ואף כוס ברכת המזון בכלל. דומה שיש כאן שריד של מסורת פרשנית המסתמכת על המשנה "בירך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון" (מ' ברכות ו:ו), שלפיה "יין שלאחר המזון" הוא כוס של ברכת המזון. ייתכן שרב אשי שמר על מסורת זאת מכיוון שנוהגי שולחנו בשתיית יין היו דומים לאלה שנהגו בארץ ישראל בתקופת התנאים. אבל אפשרי גם שרב אשי חידש מעצמו פירוש זה במשנה וייתכן גם שנימוקיו היו שונים לגמרי והם נעלמים מאתנו. ברור מנוהגו, לפחות, שהוא סובר שאם

115 וכן נהג אביי לגרסת כ"מ (ד"ס לברכות, קיג ע"א, ליד הע' ט'). לקמן נדון בגרסת כ"י זה.

116 כ"מ וכ"מ א, וכן הוא בפירוש הר"ח ובר"ף (ד"ס לפסחים, עמ' 314).

117 וכן פירשו התוספות את שיטת רב אשי (פסחים, קג ע"ב, ד"ה רב אשי).

118 על מעמדו הכלכלי ראה בר, אמוראי בבל, לפי המפתח.

119 בר, שם, עמ' 318 ואילך.

## בירכו על היין לפני כן, אין צורך לברך על היין שלאחר המזון.<sup>120</sup>

120 עיון זה פותח לפנינו פתח להשערה מעניינת בדבר מוצאה של הברכה הרביעית של ברכת המזון, ברכת הטוב והמטיב, שלפי טבעה אין לה קשר עם ההודיה על המזון. התלמוד העיר שבכרה זו נתקנה ביום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה כהודיה לכך שניתנו לקבורה מכובדת (ב' ברכות מט ע"ב). אולם חוקרים רבים ציינו שבמסורת זו יש סתירה פנימית משום שהסנהדרין לא נפגש ביכנה אחרי חורבן ביתר (ראה א' ביכלר, "תולדות ברכת הטוב והמטיב", מאמרים לזכרון צ"פ חיות, וינא תרצ"ג, עמ' קמו ואילך המתווכח עם י"א הלוי בנושא זה; השווה גם ח"ד מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, עמ' 173 ואילך). יתירה מזו, רבי ישמעאל קבע ימים רבים לפני-כן שברכת הטוב והמטיב הוא מדאורייתא ומכאן שבכרה זו קדומה אף לזמנו. חכמים אחדים קיימו את שתי המסורות ופירשו שבכרה זו היתה קבועה מקודם אלא שאחרי חורבן ביתר החליטו לברכה גם בבית האבל (מ' ארערכב, ישרון [של וולגמות], יא [תרפ"ד], החלק העברי, עמ' 15-17; L.; חופשי (ח' אלבק, [MGWJ, 71 [1934], pp. 434]. וכן הסכים לפתרון זה ג' אלון במאמרו "ההלכה שבתורת י"ב השליחים" (מחקרים בתולדות ישראל, ח"א, עמ' 290, הערה 72). המטבע של ברכה רביעית זו, "הטוב והמטיב", מופיע בהלכה כמטבע אלטרנטיבי לברכת היין, למקרים שבהם כבר הוכא יין לשולחן ועתה הביאו יין נוסף. בהתאם להנחתנו שכוס ברכת המזון היה פטור מברכת כפה"ג, שהרי בירכו ברכה זאת על היין הקודם, נמצא שהיו חייבים לברך עליו ברכת "הטוב והמטיב" (י' ברכות, סוף פרק כיצד מברכין, י' ע"ד. בשאלה האם כל יין נוסף מחייב או רק יין משובח יותר ראה: הלכות הירושלמי לרמב"ם, מהדורת שאול ליברמן, עמ' מא-מב. מסיפור החתונה בכפר קנה משמע שנהגו ברגיל להביא יין גרוע יותר בסוף הסעודה [הבשורה לפי יוחנן ב:1]. קריס [קדמוניות א, ג, עמ' 60] קבע שההפתעה המשמחת של יין משובח יותר היא הגורמת לברכת הטוב והמטיב [השווה עוד: אסתר רבה ב:ד]. אפשר לחשוב שהברכה הרביעית של ברכת המזון אינה אלא ברכת היין שנוספה לסוף ברכת המזון, כדעת בית הלל שמברכים על המזון ואחר-כך על היין. יש כאן הקבלה מעניינת לעובדה הראויה לציון שהברכה על כוס היין שהוגש לאחר הסעודה כפי שהיא מצויה בספרות הקלסית הפגנית היא "לא לטוב" (פאולי-ריסובה, ערך agathos daimonos, בתוך ה-supplement, כרך ג, עמ' 36). רעיון זה משתלב יפה עם ההלכה שפועלים פטורים מברכת הטוב והמטיב בברכת המזון (ת' ברכות, ה:24, עמ' 29, וכן נפסק בשו"ע, אר"ח, סי' קצא) מכיוון שאפשר להניח שהפועלים לא קבעו לשתות יין בסוף סעודתם. ברם, אם סעדו על שולחנו של בעל הבית "הרי אילו מברכין ארבע" (ת', שם. גרסא זו חשודה מכיוון שברכת המזון מכונה תמיד "שלוש ברכות" ולא "ארבע", ראה את הדיון אצל ליברמן בתוספתא כפשוטה לשם, והשווה גם ר' מרגליות, מחקרים בדרכי התלמוד וחידותיו, עמ' נב). כנגד זה עומד הקושי שהלכה זו שיין נוסף מצריך ברכת הטוב והמטיב מצויה לראשונה בפי רבי יוחנן (ב' ברכות נט ע"ב) ומן המקורות אפשר למצוא לה רמז רק מימי רבי (ירושלמי, שם). כמובן שאין זה מוכיח שהברכה אינה קדומה לחכמים אלה, אך אין לנו ראיה לדבר. ייתכן שהצדק עם י' בריל, שאמנם קושר את שתי הברכות הללו ביחד אך מתוך יחס הפוך. לדעתו, אחרי שהוסיפו את ברכת הטוב והמטיב לברכת המזון שנאמרה על היין שלאחר הסעודה, פסקו שיש לברך ברכה זאת על כל יין נוסף המוכא לשולחן (בית המדרש, א [תרכ"ה], עמ' 26-27). ברור הוא שקל יותר לדבר על התייחסות כפולה לברכת הטוב והמטיב, כברכה אחרונה של ברכת המזון וכברכה מיוחדת על היין,

**ברכת כפה"ג על כוס ברכת המזון: המגמה לשינוי.** – עוד מימי האמוראים הראשונים יש לנו עדויות לניסיונות לנתק את הזיקה בין היין שלפני הסעודה לבין כוס ברכת המזון, ולקבוע שהם אינם תלויים זה בזה מבחינת ברכת בורא פרי הגפן. הירושלמי (ברכות ו:ו, י ע"ג) מציין שיש סתירה בין משנתנו, הקובעת שאם "בירך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון", לבין פסק של "תמן" (שם, לזיהוי המקום ראה לקמן), הקובע "אפילו בירך על היין שלפני המזון לא פטר את היין שלאחר המזון". הירושלמי מוסר ששני חכמים, רב הונא ורבי יהושע בן לוי, יישבו את הסתירה הזאת בדרך מקובלת ליישוב סתירות מסוג זה: פסק אחד הוא הוראה כללית, ואילו הפסק השני מתייחס למקרה חריג. לפי ההסבר הרווח לסוגיה זאת, קבעו חכמים אלה שהפסק הכללי, הנורמטיבי, הוא הפסק של "שם", ואילו המשנה מתייחסת למקרה מיוחד, שהיין שלפני הסעודה היה יין מיוחד, קונדיטון, או למקרה ששתה יין אחרי המרחץ (י' שם). בשני המקרים האלה, אדם קובע את סעודתו על היין, ולכן היין שלפני המזון פוטר גם את היין שלאחר המזון. התלמוד אינו מוסר לנו איזה תירוצ נאמר על-ידי איזה חכם, ולנקודה זו יש חשיבות, כפי שנראה לקמן. לכאורה, כוונת האמוראים היתה לצמצם את תוקפה של הפסק התנאי שבמשנה וזו דרך רגילה בהשתלשלות ההלכה – שמירה תיאורטית על ההלכה הישנה תוך צמצומה על-ידי הקביעה שהיא מתייחסת למקרים בודדים. בצורה ספציפית יותר אפשר לומר שבתקופת התנאים, אם שתו יין לפני הסעודה נהגו גם לשתות יין אחרי הסעודה אך בימי אמוראים אלה זה היה דבר בלתי רגיל. בזמנם, גם אם שתו יין לפני הסעודה, לא נהגו באופן רגיל לשתות יין אחרי הסעודה ומשום כך ברכת היין שלפני המזון לא פטרה את היין שלאחר המזון.

אולם, ר' יצחק אור זרוע (אור זרוע א:קסב) פירש את נימוקיהם בכוון הפוך. לפירוש, האמוראים באו לקבוע שהפסק של המשנה עדיין תקף על-פי רוב והם באו לצמצם את הנוהג הבבלי (תמן!) למקרים ספציפיים: לשתיית קונדיטון, שלדעתו של האור זרוע מכרכים עליו שהכול, או לשתיית יין מבושל שאף עליו מכרכים שהכול.<sup>121</sup> במקרה זה ברור שאם בירך עליהם

אם באמת לא בירכו כפה"ג על היין מכיוון שהוא נפטר כבר על-ידי ברכה שכירכו על היין הקודם.

121 הוא ציטט "חמרא בלני" ופירש "יין מבושל" ואין אנו יודעים אם כך פירש את המלים או שפירש שיין שלאחר המרחץ (בלני = מרחץ [קריס, מלים שאולות, ב, 158]) היה יין מבושל. הקונדיטון לא היה מבושל כי הוא מוזכר בניגוד למבושל: "תרומות ח:ה מה ע"ג; ע"ז ב:ג מא ע"א; תנחומא וישב ח. השווה: לעף, צמחי היהודים, א, עמ' 60.

ברכת שהכול לפני הסעודה, לא פטרו בכך את היין שלאחר הסעודה. כאן היה מועיל לנו מאוד אילו התלמוד היה מוסר לנו מה בדיוק אמר כל אחד מן האמוראים כי אנחנו יודעים שאחד מן האמוראים האלה, רבי יהושע בן לוי, סובר באמת שקונדיטון אינו נחשב כ"י" עבודה זרה, ב:ג, מא ע"א). ועל כן, אילו היינו יודעים שר' יהושע בן לוי הוא שביקש לסייג את ההלכה על-ידי התירוצ' שמדובר כאן בקונדיטון היה זה סיוע חשוב לפירוש האור זרוע. אשר לחלק השני של הסברו של האור זרוע: קשה לומר שמדובר כאן ביין מבושל כי התלמוד מדבר על "חמר בלני" שהוא יין שלאחר המרחץ ואין לנו סיבה לחשוב שהיין שלאחר המרחץ היה יין מבושל אך דומה שאנו יכולים לקיים את עיקר פירושו של האור זרוע בדרך אחרת. אנחנו יודעים שנהגו לשתות יין אחרי המרחץ, שלא כחלק מסעודה.<sup>122</sup> אולם היות שרחצו במרחץ סמוך לסעודת הערב, אפשר היה לחשוב שברכה זו על היין תיחשב כברכה על היין שלפני הסעודה ותפטור את היין שלאחריה. כנגד זה ענה האמורא שאין יין זה נחשב כחלק מן הסעודה כלל. לפי הצעתנו להשלמת פירוש האור זרוע נשארה לנו, בכל-זאת, עדות לצמצום הנוהג של שתיית יין לפני הסעודה.

אפשר לטעון כנגד עדות זו שהיא משקפת רק את הנוהג הבבלי. רב הונא עצמו הוא אמורא בבלי ואילו רבי יהושע בן לוי, על אף היותו אמורא ארץ ישראלי, בא כאן לנמק את הנוהג של "תמן". ברם, בתלמוד הבבלי אנחנו מוצאים שרבי יוחנן בעצמו, ראש ישיבת טבריה, מצמצם את תוקפו של פסק המשנה ל"שבתות וימים טובים" (ב' ברכות, מב ע"ב) תוך הוספת הנימוק שבהם "אדם קובע סעודתו על היין" (שם). נימוק זה חסר בכ"י מינכן,<sup>123</sup> אך הוא ישנו גם בכ"י זה בדברי ריב"ל שהובאו בהמשך כאישור נוסף<sup>124</sup> ולכן אין טעם לפקפק במהימנותו.

דברים אחרונים אלה של ריב"ל ראויים לתשומת-לב מיוחדת מכיון שהם שופכים מעט אור, וגם מעט צל, על דברי רבי יהושע בן לוי עצמו שהבאנו כבר מן הירושלמי. הבבלי מוסר:

אתמר נמי אמר רבה בר מרי א"ר יהושע בן לוי לא שנו אלא בשבתות וימים

122 Preuss (לעיל, הערה 103), עמ' 636; קרויס, קדמוניות א, עמ' 230 ובהערה 291 ועמ' 232 הערות 213–215. כנראה שיין זה שימש גם לסיכה – ודאי בעודם בבית המרחץ ולא אחרי שהלכו הביתה. ראה ש' ליברמן, תוכ"פ, א, עמ' 455.

123 צילום בהוצאת מקור עמ' 293. על-פי ד"ס, עמ' קיג, הוא מצוי בכל המקורות האחרים.

124 על המשמעות המדויקת של המקור הנוסף ראה א' ווייס, לחקר התלמוד, נ"י תשט"ו, עמ' 90.

טובים ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ ובשעת הקזת דם הואיל ואדם קובע סעודתו על היין אבל בשאר ימות השנה מברך על כל כוס וכוס (בבלי, שם).

ממסורת הבבלי ברור שרבי יהושע בן לוי בא להגביל את פסק המשנה ולקבוע שהוא מתייחס למקרים מיוחדים שלא כפירושו של האור זרוע. ברם, עיון זה הוא כללי מדי מכדי שנאמר שמסורת הבבלי תכריע בפירושה של מסורת הירושלמי כי ייתכן שהן מסורות שונות וסותרות. מה שיותר מעניין, ואולי יותר חשוב, שבמסורת הבבלי מצוין בפירוש שרבי יהושע בן לוי הזכיר בדבריו את השעה "שאדם יוצא מבית המרחץ" והוא מה שהוזכר בירושלמי "חמר כלני". ואם נוכל להשתמש במסורת הבבלי לקבוע ש"חמר כלני" הוא מדברי רבי יהושע בן לוי, תהיה בידנו מעין ראיה נגד פירושו של האור זרוע. על-פי הבבלי יוצא שהמשנה מדברת במקרה המיוחד של חמר כלני ואילו ההלכה הרגילה היא שאף אם כירך על היין שלפני המזון אין הוא פוטר את היין שלאחר המזון. נוכל להבין גם מדוע רבי יהושע בן לוי אינו יכול לקבל את פתרונו של רב הונא שהמשנה מדברת ביין קונדיטון וזאת משום שכבר ראינו שלדעת רבי יהושע בן לוי יין קונדיטון אינו יין, אין מברכים עליו בפה"ג, ועל כן אין הוא יכול לפטור את היין שלאחר המזון. ברם, אין להשתמש כאן במסורת הבבלי להסביר את הירושלמי ולו רק מהסיבה הפשוטה שאף מסורת הבבלי אינה ברורה כאן. הרא"ש העיד שהמלים "ובשעה שאדם יוצא מבית המרחץ ובשעת הקזת דם" נוספו בגוף התלמוד על-פי פסקי הגאונים (הלכות הרא"ש, סימן לב). מבחינה סגנונית נראה באמת שהמלים "אבל בשאר ימות השנה" מהוות ניגוד הולם לביטוי "שבתות וימים טובים" אבל פחות מתאימות כניגוד לשעת יציאה מבית המרחץ או לשעת הקזת הדם. בכ"י מינכן של התלמוד נמצא סדר הפוך: תחילה הקזת דם ואחרי-כן יציאה מבית המרחץ, תופעה המרמזת שלפחות אחד מן הביטויים האלה הוא הערת גלוסה שנכנסה לגוף הטקסט אבל במקומות שונים. בסיוע עדות הירושלמי, המזכיר "בית המרחץ" אבל אינו מזכיר "הקזת דם", אפשר היה לקבוע שרק הראשון מקורי בדברי רבי יהושע בן לוי. אבל מעניינת ביותר בהקשר זה עדותו של כ"י פלורנץ שבו נכנס כל הקטע על בית המרחץ ועל הקזת דם בתוך דברי רבי יוחנן שקדמו לדברי רבי יהושע בן לוי. דבר זה אינו נראה אפשרי כי מקור המובא כסיוע בלשון "איתמר נמי", כדוגמת דברי ריב"ל במקרה שלנו, צריך לכלול לפחות כל אותו החומר המובא במקור הראשון שהוא בא לסייע וזה אינו קיים לפי



גרסת כ"י זה.<sup>125</sup> מה שניתן ללמוד מכאן הוא שכל הפסקא היתה רשומה בגיליון ומעתיק אחד העתיקו בתוך דברי רבי יוחנן. מכאן סיוע לדברי הרא"ש שהפסקא אינה מקורית. לפיכך, עלינו לדון בכל מסורת לחוד. ממסורת הבבלי יוצא שאמוראי ארץ ישראל קבעו שפסק המשנה קיים עדיין רק בשבתות וימים טובים אבל בסעודות אחרות כבר לא היו רגילים לקבוע על היין ומשום כך, גם אם שתו יין לפני המזון ובירכו עליו, לא פטרו בזה את היין שלאחר המזון. מכאן אנו למדים שהיקף שתיית היין היה מצומצם יותר בחוגיהם של רבי יוחנן וריב"ל. אין אנו יודעים אם צמצמו בשתייה גם לפני האוכל וגם לאחריה או שנהגו עדיין לשותות באחת ההזדמנויות האלה. מן העובדה שבשבתות וימים טובים ההלכה שבמשנה נשארה בתוקפה אפשר לשער שהצמצום חל בשתייה שלפני הסעודה ולכן גם אם שתו, במקרה, לפני הסעודה אין שתייה זו נחשבת כחלק מן הסעודה לפטור את היין שלאחר הסעודה. אבל בשבתות וימים טובים, שבהם היו חייבים לברך על היין לפני הסעודה בגלל חובת הקידוש, נחשב היין שלפני הסעודה חלק מהותי מן הסעודה וברכתו פטרה גם את היין שלאחר הסעודה. אין גם לקבוע אם צמצום זה נובע משינוי היסטורי או שהוא נובע מהבדל מעמדי-כלכלי. בירור נקודה זו מצריך דיון מקיף בבעיית מעמדם של החכמים ותנאי כלכלתם בתקופות השונות בארץ ישראל, מחקר שלא נערך עדיין כל צורכו.<sup>126</sup>

מציאות דומה עולה גם אצל אמוראי בבל. רבא העיר שכשהיה בבית ראש הגולה היו מברכים על הכוס הראשון ואף-על-פי-כן בירכו גם על כוס של ברכת המזון. רבי יעקב בר אבא העיר לו שנהגו כך בבית ראש הגולה משום שהיה ספק אם יביאו יין נוסף לפני החכמים המסובים גם בסוף הסעודה. אך כאשר ברור שהם מתכוונים לשתות גם אחרי הסעודה, ברור הוא שברכת הכוס הראשון פוטרת גם את היין שלאחר הסעודה (ב' פסחים קג ע"א). מכאן אנו למדים שאף בבית ראש הגולה, גם בסעודות שפתחו בהם בשתיית יין, לא שתו תמיד יין גם בסוף הסעודה.

רבא עצמו לא קיבל את טיעונו של רבי יעקב בר אבא והוא נהג, גם

125 פרופ' וייס הראה שתפקידו העיקרי של הביטוי "איתמר נמי" הוא רק לציין שהחומר שהובא כבר נקבע בצורה ספרותית (א' וייס, לחקר התלמוד, נ"י תשט"ו, עמ' 70-91). אבל זה כבר מניח שכל החומר שהובא נמצא במקור "איתמר נמי".

126 ראה: א' אורבך, "מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ ישראל", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך ב' (תשכ"ה), עמ' 31-54 (=מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 293-306; בר, אמוראי בבל).

בביתו, לברך על הכוס הראשון ועל כוס ברכת המזון בהסתמכו על תקדים אחר של תלמידי רב. התלמוד מספר שתלמידי רב בירכו על היין, ושוב בירכו על היין שלאחר המזון (ב' שם, קג ע"ב). מתוך הסיפור אין אנו יכולים לברר אם הכוס הראשון, שפטר את היין שלאחר המזון, היה לפני המזון או בתוך המזון. הרשב"ם הראה שהמעשה היה בשבת מתוך זה שהסיפור מסתיים במאורע שקרה כשהגיעו להבדלה.<sup>127</sup> נקודה אחרונה זו מביאה אותנו לחשוב שהסיפור אירע בשעת הסעודה השלישית, שלא היה בה קידוש, אך ייתכן שגם בה קבעו את סעודתם על היין.<sup>128</sup> מאידך, אם יין זה היה בתוך הסעודה הרי זה מלמד שרבה סובר שיין שבתוך הסעודה אינו פוטר את היין שלאחר הסעודה. דבר זה עולה יפה בקנה אחד עם סיפור אחר אודות רבה. התלמוד מספר שרבה פירש את המשנה "בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו, אחר המזון אחד מברך לכולם" (מ' ברכות, ו:ו) כאילו כולה שייכת לתיאור סעודה אחת (ב' ברכות, מב ע"ב). לפי פירוש זה, אף-על-פי שבא להם יין בתוך המזון ובירכו עליו, הם חייבים לברך שוב כשבא להם יין לאחר המזון. מכוח פירוש זה הקשה רבא על רב נחמן ורב נחמן פירש משנה זאת בצורה שונה. מן המעשה שלנו אפשר ללמוד שרבה לא קיבל את פירושו של רב נחמן,<sup>129</sup> לו היינו יודעים בבירור איזה סיפור קדם.

ברם, ממקרה אחד אנו יודעים שרבה פסק שיין לפני המזון אינו פוטר את היין שלאחר המזון. התלמוד מספר: "רבה בר מדי איקלע לבי רבא"<sup>130</sup>

127 רשב"ם שם, ד"ה רב יעקב בר אבא אקלע לבי רבא. השווה א' ווייס, מחקרים בתלמוד, ירושלים תשל"ה, עמ' 40 ועמ' 149.

128 ראה רמב"ם, הלכות שבת, ל:ט, ועיין עוד שו"ת הרדב"ז (שני אלפים ק"ד) שאפשר לדייק מדברי הרמב"ם שצריך לברך על היין לפני הסעודה אע"פ שאין כאן חובת קידוש. בתוספות רבנו פרץ לפסחים הובאו דברי ר' אפרים (מרגנשבורג) מתוך ספר החכמה הפוסק שאין לקדש על סעודה שלישית (מרדכי, דפוס וילנא, ל"ז ע"ב. ראה: שציפנסקי, רבינו אפרים, עמ' 439). ש' חגי ("סעודות השבת", מחנים, פה-פו [תשכ"ד], עמ' 67) מעיד שיש מקומות שבהם נוהגים לקדש בסעודה שלישית.

129 השווה דברי הר"ח שהובאו באור זרוע ח"א סי' קנו שכתב על תירוצו של רב נחמן "אשינוי לא סמכין" אבל רב שר שלום פסק "והילכתא כרבא וכתב נחמן" משום שרבה שתק לדברי רב נחמן. ר' וינברג (תשובות רב שר שלום גאון, עמ' סה, הע' 8), רצה להגיה "רב" במקום "רבא" אבל הגהה זאת מיותרת. רב שר שלום לא היה יכול לפסוק כרב נחמן וכרב נגד רבא שהרי רבא הוא בתרא והלכה כמותו ולכן הוא נאלץ לומר שאף רבא הסכים לדברי רב נחמן. אולם, השווה את החומר שהביא בא"ת, "הלכה", כרך ט', עמ' שט"ז.

130 באור זרוע, ח"א סימן קנו גרס "אביי" במקום "רבא". גם בכ"מ של התלמוד נמצא "אביי" אך שם המעשה הוא שונה ועל כן אין לדון בו כאן. אבל כ"י פלורנץ גרס "רבה" ודומה שאינו אלא כתיב אחר של "רבא" (ראה: כ"מ לוי, אגרת רב שרירא גאון, נספחים,

בחול.<sup>131</sup> חזייה דברין לפני המזון והדר בריך לאחר המזון<sup>132</sup> א"ל יישר וכן אמר ר' יהושע בן לוי (ב' ברכות מב ע"ב וראה שם בדקדוקי סופרים) [רבה בר מרי הזדמן לביתו של רבא בימות החול. ראה אותו שהוא מברך לפני המזון ושוב מברך לאחר המזון. אמר לו: יישר, וכן אמר ר' יהושע בן לוי. י"ת]. גם כאן אפשר היה להסתפק אם הכוס הראשון היה לפני הסעודה או בתוכה אך מתוך הזיקה לדברי רבי יהושע בן לוי, המתייחסים למשנה שבה לא הוזכר היין שבתוך המזון כלל, מתברר שהכוס הראשון היה כוס שלפני הסעודה ואין הוא פוטר את היין שלאחר הסעודה.

היה גם נוהג שלישי בבבל, אמימר נהג לברך על כל כוס וכוס (ב' פסחים קג ע"ב). וכן נהג אביי – אף ביום טוב.<sup>133</sup>

מה גרם לנהגים השונים בתקופה זו? ההסבר הראשון העולה על הדעת הוא הגורם הכלכלי. היין בבבל היה ביוקר<sup>134</sup> ורק אצל העשירים היה היין תדיר על השולחן. הסבר זה יכול להיות יפה גם כלפי ארץ ישראל מכיוון שהירידה הכלכלית והתנאים הקשים בתקופת האמוראים גרמו להתייקרות היין גם שם.<sup>135</sup> הסבר זה מסביר יפה את שיטת אביי שבא ממעמד עני ולא היה רגיל בשתיית יין. אביי נימק את העובדה שבירך על כל כוס וכוס משום שהוא "נמלך" דהיינו, על כל כוס חשב שלא ישתה יותר ולכן, אם התחרט היה חייב ברכה נוספת. אין להקשות על זה מן העובדה שלפי עדותו של כ"י מינכן אביי נהג לברך ברכה אחת בלבד,<sup>136</sup> דבר ההולם את העשירים ולא את העניים, וזאת מכמה טעמים. אולם, לפני שנדון בטעמים ספציפיים אלה,

עמ' xv; Brüll, *Jahrbucher*, 4 (1879), p. 79; ש' אברמסון, מסכת עבודה זרה, עמ' קיז ואילך; ד' הלבני, מק"מ ב, עמ' קצט; י' וינברג, שרידי אש, ח"ד, עמ' קיא). כנראה שגם רב שמואל בר חפני גרס כאן "רבא" מן העובדה שהביא את המעשה השונה שבא אחרי-כן בתלמוד בשם "אביי" (שערי ברכות, אוצר הגאונים לברכות, עמ' 74). מקצת סיוע לגרסא "רבא" אפשר למצוא גם בעובדה שרבה בר מרי מצוי בעיקר בבית רבא (א' הימן, תולדות תנאים ואמוראים, כרך ג', עמ' 1080). את ההוכחה העיקרית לגרסא "רבא" נביא לקמן בדיון על המעשה שבא אחריו בתלמוד.

131 כ"מ גרס: ביום טוב, בה"ג ד"ו ח' ע"ב המלה חסרה. ראה לקמן.

132 בה"ג שם: בריך על כסא קמא ועל כסא דברכתא.

133 ב' ברכות מב ע"ב. כ"מ גרס כאן "רבא" במקום "אביי" ובמעשה הקודם שהבאנו לעיל הוא גרס "אביי". אולם, היות שאנו יודעים שרבא היה עשיר והיין היה מצוי על שולחנו ומאידך, אביי, בצעירותו, היה עני ולא שתה יין גם כשהתעשר (ראה בר, אמוראי בבבלי, עמ' 323), מסתבר שהמקרה השני, הרואה כל כוס וכוס כמאורע מיוחד, היה באביי והראשון ברבא.

134 בר, שם, עמ' 159–170.

135 בר, שם, עמ' 170, הערה 45 ובספרות הרשומה שם.

136 דקדוקי סופרים לברכות, קיג ע"א.

ראוי להעלות שאלה מיתודית שאינה מוצאת פתרון קל. בטקסט שלפנינו יש לנו מעשה באב"י שנמסר בכ"י אחר של אותו מקור בצורה כה שונה מבחינה מהותית, שצריך לראותם כמעשים שונים. לכאורה, אם נרצה לקיים את שתי המסורות, הרי אנו בבחינת מי שמנסה למכור שטר אחד לשני אנשים, ולכן יש לשלול מראש כל ניסיון כזה. מאידך, היות שאנו יודעים שלא היה טופס תלמודי יחיד ומחייב והטקסט עצמו היה, לעתים, חופשי ומשתנה,<sup>137</sup> אם אין סתירה בין המסורות, נדמה לי שצריך להתייחס לאפשרות ששתיהן נכונות. ועכשיו נראה את הסיבות שבגללן אין מעשה זה סותר את ההסבר הכלכלי, גם אם נקבל את הסיפור כאותנטי: (א) המקרה שלו מתייחס המעשה היה ביום טוב וייתכן שביום טוב אף העניים נהגו לקבוע את סעודתם על היין. נזכור שהבחנה בין יום טוב לימי חול נמצאת גם בדברי רבי יוחנן וריב"ל ודברים אלה מובאים כסיוע לנוהג של אב"י. (ב) אב"י התעשר בימי חייו<sup>138</sup> וייתכן שהוא נהג לקבוע, לפעמים, את סעודתו על היין גם אם עניים לא עשו כן. (ג) דומה, בכל-זאת, גם אם המעשה היה אותנטי, שיש לתקן את הגרסא בכ"י ולייחס את המעשה לרבא ולא לאב"י.

אם נכון הוא שהמעשה בכ"מ היה ברבא ולא באב"י, עלה בידנו לשמור על ההסבר הכלכלי ולשכללו בזה שנאמר שרבא העשיר, שהיין היה תדיר בשולחנו,<sup>139</sup> בירך על הכוס הראשון בלבד ופטר את יתר הכוסות. אלא שאז נצטרך לחלק בין מעשה זה לבין המעשה שבו בירך רבא על הכוס הראשון ועל האחרון (ב' פסחים, קג ע"א – ע"ב). חילוק אפשרי הוא שהמעשה שבו בירך אף על הכוס האחרון היה בחול ולא בשבת כי הבדל בין שבת ומועד לבין ימי חול מעוגן במקורות בעוד שנראה דחוק לעשות הבחנה בין שבת לבין יום טוב – אע"פ שגם זה אפשרי. עוד אפשרות היא שרבא חזר בו לאחר הערתו של רב נחמן והתחיל לנהוג לברך גם על הכוס האחרון. אולם, ההסבר הכלכלי יעלה על שרטון מוחלט כשאנו נזכרים שאף אמימר, שהיה עשיר,<sup>140</sup> החשיב את עצמו כ"נמלך" ונהג לברך על כל כוס וכוס. הסבר זה יועיל רק במקצת גם במחלוקת האמוראים אם היין שבתוך הסעודה פוטר את היין שלאחר הסעודה. רב נחמן העשיר אמנם סובר שהוא פוטר, אך רב

137 ראה א"ש רונטל, "רב בן אחי ר' חיה גם בן אחותו", ספר היוכל לש"י עגנון, עמ' 328–

331.

138 בר, שם.

139 בר, שם.

140 ראה בר, שם, על-פי המפתח.

הונא, שהיה סוחר יין,<sup>141</sup> סובר שהוא אינו פוטר. על כן עלינו להניח שפעלו כאן נימוקים נוספים כגון שיקולים הלכתיים המתחשבים אף הם בשינויים שחלו במבנה הסעודה כנוהג חברתי. סביר לומר שגם הגורם הכלכלי השפיע אבל השפעתו מעורבת בהשפעת הגורמים האחרים וקשה להפרידם זה מזה. רבא ומר זוטרא נימקו את עמדתם שיש לברך על הכוס הראשון ועל האחרון בתקדים משפטי, שהם עושים כתלמידי רב. התלמוד מביא בהקשר זה את המעשה הבא:

דרב ברונא ורב חננאל תלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא. קאי עליהו רב ייבא סבא. א"ל הב לן וניברין. לבסוף אמרו ליה הב לן ונשתי. אמר להו: הרי אמר רב: כיון שאמרתו הב לן וניברין איתסרא לכו למשתי.<sup>142</sup> [בתרגום שלי (י"ת): רב ברונא ורב חננאל, תלמידי רב, היו יושבים בסעודה. רב ייבא סבא עמד עליהם לשרתם. אמרו לו "תן לנו ונברך". אחרי-כן אמרו לו "תן לנו ונשתה". אמר להם "הרי אמר רב 'כיון שאמרתם "תן לנו ונברך", נאסר עליכם לשתות"]

סיפור זה מעורפל במקצת. אין אנו יודעים מתוכו מה בדיוק האיסור ומה טעמו. הראשונים נחלקו אם נאסר עליהם לשתות בכלל או שרק נאסר עליהם לשתות מבלי לברך בפה"ג פעם נוספת.<sup>143</sup> אשר לטעם האיסור – הראשונים מאוחדים בדעתם שהטעם הוא משום היסח-הדעת דהיינו, ברגע שהתחילו לברך ברכת המזון הסיחו את דעתם מן השתייה ולכן, אם הם רוצים לשתות שוב, חייבים הם לברך שוב.<sup>144</sup> לפי טעם זה, שהוא משום היסח-הדעת,

141 בר, שם, עמ' 166.

142 ב' פסחים, קג ע"א – ע"ב. בתלמוד נוסף הסבר "מאי טעמא דאסחיתו דעתיכו" אך הוא איננו בשום עד-נוסח אחר ואף בדפוס ונציה איננו. ראה ד"ס לשם, אות ק, שצ"ח שהרי"ף והרא"ש הוסיפו הסבר זה מדעתם.

143 ראה טור, אר"ח, סי' קעט ובבית יוסף שם.

144 תבנית זו אינה נקיה מקשיים. תחילה יש לציין שזה נראה קצת משונה שרבא אומר שהוא עושה כתלמידי דרב בעוד שלפי המעשה, תלמידי רב חשבו לעשות אחרת ובסוף קיבלו את פסקו של רב. אם כן, מדוע רבא לא אמר "אני עושה כרב"! קצת מוזר גם שרבא אשי אומר בפירוש ש"לית הלכתא כתלמידי רב" אלא כרב (פסחים, שם) ובכל-זאת התלמוד מקשה על רב אשי ממעשה זה של תלמידי רב ורב אשי מישב את הקושי (כ' חולין פו ע"ב – פז ע"א). קושי זה אינו חמור ביותר מכיוון שאפשר שרב אשי ענה לשיטתם אע"פ שהוא עצמו אינו סובר כתלמידי רב. בתלמוד שם יש גם מסורת אחרת שלפיה לא הקשו על רב אשי אלא על רב אחא בר אבא (חולין, שם). קושי חמור יותר הוא שרק בדוחק אפשר ללמוד את ההלכה המבוקשת מתוך המעשה. משמעות לשון הסיפור היתה שהאיסור לשתות אחרי שאמרו "הב וניברין" הוא איסור מוחלט, בין בכרכה ובין שלא בכרכה, ודומה שטעמו הוא שאין להפסיק כשהתחילו בכרכת המזון, בבחינת "תיכף לנטילה בכרכה" (בכרכה מב ע"א). והשווה שם נא ע"ב שאסור לדבר מן הרגע שנתנו למברך את



נתבטלה ההלכה שיין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר ברכת המזון שהרי ברכת המזון היא לעולם היסח-הדעת. מאותו טעם, גם יין שבתוך המזון לא יוכל לפטור את היין שלאחר ברכת המזון וכך נפסקה ההלכה עד ימינו, שכוס ברכת המזון, ששותים אותה אחרי ברכת המזון, טעונה ברכת בורא פרי הגפן.

## 2. ברכת היין כליל הסדר

**תקופת הגאונים.** – ידיעות המתייחסות באופן ישיר לברכות היין כליל הסדר נשארו בידינו רק מתקופת הגאונים. אפשר לשער, על-פי מה שראינו בסעיף הקודם, שבתקופת האמוראים היו מנהגים שונים. מותר להניח שרב אשי בירך רק על כוס הקידוש משום שדעתו היתה על כל הכוסות של ליל הסדר; ושמר זוטרא בירך על כוס הקידוש וגם על כוס ברכת המזון משום שהחשיב את ברכת המזון כהפסק. לגבי אמימר יש מקום לספקות. בימות החול הוא בירך על כל כוס וכוס משום שהוא ראה את עצמו כ"נמלך" אבל כליל הסדר, שבו ודאי העלה בדעתו שהוא צריך לשתות לפחות ארבעה כוסות, אפשר

כוס הברכה. בעל העיטור כתב: "אין משיחין על כוס שלברכה... משום דתיכף לנטילת ידיים ברכה" (הלכות שחיטה, מהדורת רמ"י, דף מו ע"ג). אולם, לפי זה אין שום הוכחה כי ייתכן שאחרי ברכת המזון אפשר לשתות שוב, בלי ברכה חדשה, על סמך הברכה הקודמת (ראה תוספות לפסחים קב ע"א תוך ד"ה כשהן יוצאין: "מנא ליה דאחר ברכת המזון יצטרך לברך כפה"ג" והצעתם לתרץ את הקושיה). על מדוכה זו ישב גם הראב"ד לפי עדותו של מהר"ם חלאוה בחידושי לפסחים (קג ע"ב ד"ה כיון דאמריתו ולא מצאתי את דברי הראב"ד במקורם). מאידך, גם אם נתעלם מן הקושי הלשוני ונקבל את פירוש הראשונים שלא נאסר עליהם לשתות אלא רק נתחייבו כבורא פרי הגפן לפני השתייה, עדיין יישאר קושי מסוים והוא: הסיפור עצמו מניח כדבר ידוע שאחרי שבירכו ברכת המזון נתחייבו לברך כפה"ג כדי לחדש את שתייתם. חידושו של רב הוא שאם רק התחילו ברכת המזון, כבר נתחייבו בברכת הגפן. וזה תמוה קצת, שההנחה הנסתרת, לכאורה מקובלת על הכל, היא המחלוקת בין רבא לבין רבי יעקב בר אבא ורבא עצמו לא הביא מקור שיעיד על גוף הדבר במקום מקור שממנו אפשר לדייק את מסקנתו. לולא דמסתפינא, הייתי אומר שרבא לא אמר אלא "אנא עבדי כתלמידי דרב" והתלמוד הביא מקור זה כראיה לדבריו אבל רבא התכוון למקור אחר (ראה א' וייס, לחקר התלמוד, נ"י תשט"ז, עמ' 106–107; הלכני, נשים, עמ' שפא; תפע ותקמב). מקור זה אפשר למצוא בפסק של תלמידי רב שיין שבתוך המזון אינו פוטר יין שלאחר המזון (ב' ברכות מב ע"ב). כבר העלינו שאין ראיה מתוך גוף המעשה אם הכוס הראשון של רבא היה לפני המזון או בתוכו וכן נכון גם לגבי המעשה דרב אשי. בזה יובן יפה מדוע רבא ציין דווקא לתלמידי רב. רב עצמו פסק שיין שבתוך המזון פוטר יין שלאחר המזון וכל שכן שיין שלפני המזון פוטר את היין שלאחריו. אבל תלמידי רב סוברים שאין היין שבתוך המזון פוטר את היין שלאחר המזון (ברכות שם) ועל כן רבא ציין שהוא פוסק כבתראי. אף-על-פי שהצעתנו זו פותרת את הקשיים שהעלינו, היא מעוררת קשיים אחרים ועל כן נתעלם ממנה ומהשלכותיה בתיאורנו.

שאף הוא לא בירך על כל כוס וכוס.

לכאורה, בתקופת הגאונים היינו מצפים לראות המשך של שיטות אמוראיות אלה. אולם, למרבה הפלא, כמעט כל הגאונים שדעותיהם הגיעו לידינו סוברים שבלייל הסדר יש לברך על כל אחד מארבעת הכוסות. כמעט כל הגאונים – פרט לאחד שזהותו אינה ברורה כל צורכה. הרי"ץ גיאת כתב:

והכי אמר מר רב נטרונאי וד' כוסות הללו כל אחד ואחד טעון ברכה בפני עצמה וכן אמר מר רב עמרם ומר רב כהן צדק ומר רב יוסף בר מר' אינו מברך בפ"ה אלא על כוס של קדוש וכוס של ברכה.<sup>145</sup>

מי הוא רב יוסף בר מר' ? לוין מזהה אותו עם רב יוסף בר מר רבי<sup>146</sup> שמלך בפומבדיתא בשנים 842 עד 849 לסה"נ.<sup>147</sup> השערה זאת קרובה היא מבחינת הטקסט מכיוון שקל להסביר כיצד "מר רבי" השתבש ל"למרר". מה שיותר קשה הוא שאינו נראה שגאון זה השאיר לנו שום ירושה ספרותית.<sup>148</sup> בעל המאור הביא מסורת זו של רי"ץ גיאת בשם רב יוסף בן רב מארי גאון<sup>149</sup> אלא שגאון זה אינו מוכר לנו. מילר חושב שהוא זהה עם רב יוסף בר ר' אבא<sup>150</sup> שמלך בפומבדיתא בשנים 814–816, מתוך הנחה, שלא הוכחה, שאביו של רב יוסף נקרא אבא מארי. מה שניתן לומר בקרוב לודאי הוא רק שדעה זו שייכת לאחד מגאוני פומבדיתא שמלך לפני המחצית השנייה למאה התשיעית לסה"נ, וזאת משום שאין אנו מכירים גאון סוראי בשם רב יוסף ולא גאון פומבדיתאי בשם זה אחרי רב יוסף בר מר רבי.

מדברי רי"ץ גיאת אפשר לחשוב שאף רב כהן צדק סובר כדעה הזאת וכן הביא בשמו הטור בסימן תע"ד. אך דומה שיש לצרף את שמו של רב כהן צדק לדלעיל מיניה, עם רב עמרם ורב נטרונאי, כי יש לנו עדויות מפורשות שרב כהן צדק סובר שיש לברך על כל כוס וכוס, כפי שנראה להלן.<sup>151</sup>

דעה זאת שמברכים על הכוס הראשון והשלישי בלבד נשארת דעת יחיד אבל דעת יחיד זו פשוטה, מובנת, וזיקתה לדין התלמוד ברורה. פחות מובנת היא הדעה האחרת, שיש לברך על כל כוס וכוס, אף-על-פי שהיא נחלת

145 שערי שמחה, ח"כ דף צט ע"א = אוצר הגאונים לפסחים, שו-שז, עמ' 113.

146 ארצה"ג, שם.

147 אגרת רב שרירא גאון, מהדורת לוין, עמ' 112.

148 מילר, מפתח לתשובות הגאונים, עמ' 79, הערה א'.

149 בעל המאור על הרי"ף לערכי פסחים, וילנא, דף כד ע"א.

150 מפתח, שם.

151 ראה ל' גינצבורג, גאוניקה, ב, עמ' 178–179, ששיער שהטור טעה בשימושו בדברי רי"ץ

גיאת וכן שיער הילדסהיימר במהדורתו של הלכות גדולות, ירושלים תשל"ב, עמ' 291

הערה 1.

הרבים. בין גאוני סורא המחזיקים בדעה זו יש למנות, מלבד אלה שהרי"ץ גיאת הביא,<sup>152</sup> גם את רב סעדיה גאון.<sup>153</sup> בעל "הלכות גדולות" (דפוס ברלין, עמ' 142) מציין שגם רב צמח בר פלטוי, גאון פומבדיתא, סובר שיש לברך על כל כוס וכוס. אפשטיין חושב שיש לפנינו טעות סופר והכוונה לצמח בר שלמה, מאנשי סורא, שערך את סדר רב עמרם גאון.<sup>154</sup> סיוע מה לדבריו אפשר למצוא בעובדה שכ"י מילנו גורס "ר' צמח" בלבד בלי לציין שם אביו.<sup>155</sup> אולם, טיעונו העיקרי של אפשטיין הוא שההלכה מובאת בשם גאוני סורא ולכן הסיק שרב צמח כאן הוא איש סורא ולא מאנשי פומבדיתא. ברם, אפשר שהיא הנותנת שהגרסא הנכונה בהלכות גדולות היא "צמח בר פלטוי" כי רי"ץ גיאת, המצטט את גאוני סורא, אינו מזכיר את רב צמח והלכות גדולות, המצטט את רב צמח, אינו מביא גאונים אחרים בקשר להלכה זאת. אכן, הלכה זו מצויה גם בפומבדיתא. רב כהן צדק ציין שהוא "מנהג שתי הישיבות"<sup>156</sup> וכן פסקו רב שרירא ורב האי.<sup>157</sup> עובדות אלו אינן אמנם ראיות מכריעות בדבר מציאות המנהג גם בפומבדיתא כי כנגד עדותו של רב כהן צדק שהוא מנהג שתי הישיבות אפשר לומר שיש מקומות שבהם השתמשו בביטוי "מנהג שתי הישיבות" רק לרווחא דמילתא והוא אינו משקף את המצב המציאותי. כמו כן אי אפשר לדעת מדברי רב שרירא ורב האי אם המנהג היה קדום בפומבדיתא או שהונהג סמוך לימיהם. אבל יש בדברים אלה כדי לערער את השיטה שהמנהג של ברכה על כל כוס וכוס היה מנהג סוראי בלבד. מה הם הנימוקים לנוהג החדש של ברכה על כל כוס

152 דעת כהן צדק נמצאת גם בגאוניקה, ב, עמ' 185 ובשערי תשובה רפז; דעת רב עמרם מצויה גם בסידורו, מהדורת גולדשמידט, עמ' קמז שורה 115 – לכוס השני; עמ' קיח שורה 4 (בסימן פד) לכוס השלישי; קכ שורה 44 לכוס הרביעי.

153 סידור רב סעדיה גאון, עמ' קמ לכוס השני. רס"ג אינו מזכיר במפורש את ברכת הגפן לכוס השלישי ולכוס הרביעי אבל לא מצאנו שום פוסק הסוכר שיש לברך על השני וסובר שאין לברך על אחד הכוסות האחרים. משום כך נניח שבכל מקום שאנו מוצאים בפירוש ברכה על הכוס השני, אותו פוסק סובר שיש לברך גם על השלישי והרביעי.

154 "נ אפשטיין, "סדר רב עמרם גאון ומסדרו", ציונים לזכר שמחוני, עמ' 130. וראה עתה: ירחמיאל ברודי, "לחידת עריכתו של סדר רב עמרם גאון", כנסת עזרא: ספרות וחיים בבית הכנסת, אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר (בעריכת ש' אליצור ואחרים), ירושלים תשנ"ה, עמ' 21–34.

155 הלכות גדולות, מהדורת הילדסהיימר, ירושלים תשל"ב, עמ' 290.  
156 גאוניקה, שם.

157 אוצר הגאונים לפסחים עמ' 113, סי' שח. דברי האורחות חיים "ורבינו האי גאון ז"ל כתב שאין צריך לברך אלא על כוס רביעי אחר שידע שמצוה עליו לשתות כל שאר כוסות" (הלכות ליל הפסח, ס"ק לד) מכוונים לברכה אחרונה על הגפן וזה מתאים לדברי רב האי שהובאו באוצר הגאונים שם, עמ' 129.

וכוס? לגבי הכוס הרביעי, ברכתו אינה אלא המשך להלכה שחייבה ברכה על הכוס השלישי, כוס של ברכת המזון, הלכה שהכול הודו בה בתקופת הגאונים. כבר ראינו שהסיבה לחובת הברכה על כוס ברכת המזון היא משום שברגע שהתחילו לברך נאסר עליהם לשתות ועל כן, כשרצו לחדש את שתייתם נתחייבו בברכה. הלכה זו צומצמה במקצת בסוף תקופת האמוראים. רבינא, ואיתימא רב אחא בריה דרבא, חשב שהלכה זו מתייחסת לכל מקרה שאדם הפסיק בשתייתו, שהוא חייב לברך מחדש. משום כך, הוא התקשה בהבנת ההבדל בין הלכה זו, הקובעת שהפסקה אינה מחייבת ברכה חדשה, לבין הלכת רב חנינא שאם אדם שחט, הפסיק לשחוט וכיסה את הדם, ושוב שחט, הוא חייב רק ברכה אחת.<sup>158</sup> בתשובה לשאלתו ענה התלמוד שברכת המזון שונה מכיוון שאין הוא יכול לשתות בשעה שהוא מברך. לאור זה יוצא שאם הוא יכול לשתות, אף-על-פי שאינו שותה, אין כאן הפסק והוא אינו חייב ברכה נוספת. צמצום זה אינו משנה לכוס הרביעי כי המשנה קבעה שבליל הסדר אסור לשתות בין כוס שלישי לכוס רביעי (מ' פסחים י:ז) ואם כן, פשיטא שיש לברך על הכוס הרביעי.

לגבי הכוס השני הבעיה יותר מסובכת. המשנה התירה בפירוש לשתות בין כוס ראשון לכוס שני ולכן, לכאורה, אין מקום לברכה על הכוס השני, גם אם לא שתה ולא התכוון לשתות בין ראשון לשני. הגאונים הביאו מספר נימוקים לברכה על כל ארבעת הכוסות ונעיין בהם אחד לאחד.

במקור הקדום ביותר לעניין זה המצוי בידינו, תשובה המיוחסת לרב כהן צדק, אנחנו מוצאים את הטיעון הבא:

הלכה למעשה בשתי ישיבות שברכות על כל כוס וכוס ברוך (!) פרי הגפן. כל אחד ואחד מצוה בפני עצמו כיון דבעי למימר אגדתא והלילא מסתא דעתיה

158 ב' חולין פו ע"ב. דברי רב חנינא מוסבים על מחלוקת במשנה: "שחט... חיה ועוף במקום אחד כסוי אחד לכולן רבי יהודה אומר שחט חיה יכסנה ואח"כ ישחט את העוף". על זה אמר רב חנינא "מורה רבי יהודה לעניין ברכה שאינו מברך אלא ברכה אחת". לכאורה, רבי יהודה סובר שמצות כסוי דם חיה היא מצווה שונה ממצוות כיסוי דם עוף ועל כן יש לבצע כל אחד בנפרד. רב חנינא העיר שככל-זאת ברכה אחת עולה לשתי המצוות כמו שמצאנו, למקצת דעות, שברכה אחת עולה לתפילין של ראש ותפילין של יד, אף-על-פי שהן מצוות שונות (ראה את החומר אצל נ' וידר, "פרקים בתולדות התפילה והברכות", סיני, עז [תשל"ה], עמ' קנב-קנר). המשך הסוגיה מתייחס לדברי רב חנינא כאילו הם מכוונים בעיקר לעניין הפסק בברכה. ייתכן שעיקרו של ההמשך הוא העברה מפסחים אבל אפשר גם להסיק מדברי רב חנינא שהמצווה שעשה באמצע, כיסוי בין שתי השחיטות בין שני הכיסויים, אינה מהווה הפסק לגבי המצווה שעליה בריך (ראה שערי ברכות לרב שמואל בן חפני, אוצר הגאונים לברכות, חלק הפירושים, עמ' 72-73).

צריך לברוכי בו' פר' הג'. משם כהן צדק ש' פרשנו לכם.<sup>159</sup>

לכאורה, אין אנו יודעים אם יש כאן שני טעמים שונים: שכל אחד הוא מצווה בפני עצמו ושיש כאן היסח-הדעת או שיש כאן טענה אחת, מורכבת משני שלבים. אולם, היות שמצאנו בפסק המיוחס לרב צמח את הטענה הראשונה בלבד,<sup>160</sup> נראה שיש להבין את הטעמים כבלתי-תלויים זה בזה, אע"פ שאפשר שדברי רב צמח נשמרו כאן בצורה מקוטעת. הנימוק הראשון, או החלק הראשון, מבוסס על מימרא של רבינא המופיע בסוגיית הש"ס לפסקת המשנה "ולא יפחתו לו מארבע". כדי לדון במשמעות המימרא ראוי להביא את הסוגיה כמעט במלואה:

היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי ולא יקנח תרי ולא יעשה צרכיו תרי... רבא אמר כוס של ברכה מצטרף לטובה ואינו מצטרף לרעה רבינא אמר ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות<sup>161</sup> כל חד וחד מצוה באפי נפשה היא (ב' פסחים קט ע"ב – קי ע"א). האיסור שבברייתא נובע מן החשש לעשיית דברים בזוגות, חשש שהוא משלים את הרעיון הרווח שמספרים לא זוגיים הם מספרים בני מזל.<sup>162</sup> דברי רבינא באו ליישב את העימות בין החשש מפני זוגות לבין חובת שתיית ארבעה כוסות בליל הסדר בקובעו שיש לראות כל כוס כמצווה בפני עצמו

159 גאוניקה, ב, עמ' 185 (= ארצה"ג לפסחים עמ' 113).

160 ה"ג ד"ב עמ' 142 (= אורח"ג שם, עמ' 112).

161 שש המלים האחרונות חסרות בשלושת כתבי-היד שהיו לפני בעל דקדוקי סופרים (עמ' קסו הערה כ'). מבחינת ענינם הן אינן שייכות לכאן אבל הן משמשות הסבר מתאים לחובת ההסבה על כל ארבעת הכוסות שהתלמוד התלבט בה בדף קח ע"א.

162 ראה: J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, 118; Jeremias, *The Old Testament in the Light of the Near East*, I, 63, n. 3. השקפה מקובלת היא שאמונות כגון אלה היו רווחות בכבל יותר מבארץ ישראל. העובדה שביריתא זו אינה מצויה בספרות ארץ ישראל, לא בספרות התנאים ולא בספרות האמוראים (ראה: מ' היגער, *אוצר הבריות*, כרך י', עמ' 242) מסייעת להשקפה זאת אבל היא נדחתה על-ידי ש' ליכרמן (יוונים ויוונית בארץ ישראל, עמ' 82–83). לוי גינצבורג ביקש למצוא עדות לחשש מפני זוגות בארץ ישראל בתוספתא (פו"ח, ח"ב, עמ' 65, הערה 45) אבל הברייתא נתפרשה בצורה שונה על-ידי ש' ליכרמן (תוכ"פ, ג, עמ' 90). מקבילה מעניינת מצויה בפתגם היווני "שתה חמש או שלוש אך לא ארבע" אך פתגם זה נתפרש על-ידי הקדמונים כמכוון ליחס בין היין והמים במזיגת היין דהיינו: שתה שני חלקי יין לחלק אחד של מים (שלוש) או שלושה חלקי יין לשני חלקי מים (חמש) אך לא שלושה חלקי יין לחלק אחד של מים (ארבע) (ראה פלוטרכוס, משתאות, ג ט; ואטינאיוס, חכמי המשתה, י 426 ד. השווה: Becker, Charikles, 401). הסידור מדבר על ארבעה כוסות בעבודות וימים, 591–596. מעניין הוא שהבבלי מייחס את ה"אונס" שבגללו שינו את יום הנישואין ל-*ius prima noctis*, בעוד שהירושלמי מייחסו לחשש מפני כשפים (י' כתובות, א:א, כד ע"ד). ראה עוד: תבורי, מועדי ישראל, עמ' 383.



ואין המצוות מצטרפות לזוגות. לכאורה, אין קשר בין דבריו לבעיית ברכת הנהנין. ייתכן שכל כוס הוא מצווה בפני עצמו אבל ברכת בפה"ג אחת תפטור את כולם כמו שכל כזית מצה יכולה להיחשב כמצווה בפני עצמה ובכל-זאת יברכו "המוציא" רק פעם אחת. אולם תשומת-לב לדברי רבא שהובאו במקור הזה יכולה לעזור לנו למצוא בדברי רבינא סיוע להלכה המבוקשת. כבר העלינו שרבא בירך על היין במשך הסעודה, מלבד על כוס הקידוש, רק על כוס של ברכת המזון, ורבא העיר, בקשר לבעיית הזוגות, שכוס של ברכה אינו מצטרף לחשש הזוגות. מכאן יש מקום לחשוב שאף דברי רבינא מבוססים על הלכה שיש לברך על כל כוס בנפרד ומשום כך אין הם מצטרפים לזוגות. אלא שבמקרה זה, דברי רבינא משמשים ראיה לנוהגו ואינם נותנים לנו סיבה לנוהג. מבחינת ההלכה, נוהגו של רבינא הוא מספיק סמכותי כדי לחייב את הדורות הבאים, אבל בתולדות ההלכה אנו מעוניינים לדעת גם את סיבת הנוהג.<sup>163</sup>

הנימוק השני, או החלק השני, בתשובת רב כהן צדק, הוא הגיוני ופשוט. ברור הוא שאם הסיח את דעתו, הרי הוא חייב לברך שוב. אולם, שאלה חמורה היא מדוע ההלל וההגדה נחשבים כהפסק כשהוא מחזיק את כוסו בידו ובדעתו לשתות אותו. יתר על כן ברייתא מפורשת קובעת שאף אם הפסיקו את סעודתם כדי להתפלל, אין התפילה נחשבת כהפסקה וכהיסח-הדעת.<sup>164</sup>

נימוק שלישי מופיע בתשובה המיוחסת לרב האי ואביו רב שרירא והוא משום "דבית קידושא איתסר ליה למשתי עד שדורש מארמי אובר אבי וחותם בגאולה" [ובתרגום: "שאחרי קידוש, נאסר להם לשתות עד דורש מארמי אובר אבי וחותם בגאולה"].<sup>165</sup> כנגד זה הקשה בעל המאור שמשנה מפורשת היא שמותר לשתות בין כוס ראשון לשני.<sup>166</sup> הרמב"ן השיב שיש

163 השווה דברי הרמב"ן במלחמות ה' לפסחים, דפוס וילנא דף כד ע"א: "והיינו נמי דאמר רבינא... כלומר והוה ליה כנמלך שאין בו משום זוגות כיון שנפסקה קביעותו והוא מברך על כוס וכוס".

164 ב' פסחים קב ע"א. אפשר להסיק מן הברייתא שאף שינוי מקום אינו מהווה הפסק אבל הראשונים נחלקו בזה. ראה ראבי"ה סי' תקיא עמ' 138 ובמקורות שצוינו בהערות. ההשגה על פסק הגאונים הועלתה על-ידי בעל המאור, דפוס וילנא, דף כד ע"א. הרמב"ן הגן על הפסק בחלקו בין הפסקה שהיא רשות, כגון תפילה, לבין הפסקה שהיא חובה – כגון הגדה והלל.

165 רי"ץ גיאת צט ע"א; שערי תשובה קא.

166 שם, שם.

להבחין בין "בין הכוסות" לבין "בתוך הכוסות", כשרק האחרון אסור.<sup>167</sup> הרמב"ן מרחיב את המושג "כוס" כדי שיכלול לא רק את שתיית הכוס אלא אף את כל הטקס הנערך על הכוס. לפי זה, ה"כוס השני" מתחיל מיד עם התחלת קריאת ההגדה והוא נגמר בשתיית הכוס. על-ידי זה הוא מקיים את שתי ההלכות הנראות כסותרות. בין הכוסות – בין שתיית הכוס הראשון לבין התחלת הטקס על הכוס השני, קריאת ההגדה – מותר לשתות; אבל אחרי שהתחיל בקריאת ההגדה אסור לו לשתות וזה נקרא כבר "בתוך הכוס השני". אבל תירוצו של הרמב"ן אינו עולה יפה לדברי רב האי ורב שרירא כי הם אמרו שהאסור לשתות מתחיל מיד אחרי הקידוש ואילו לשיטת הרמב"ן היה להם לכתוב שאסור לשתות "משהתחיל לדרוש עד שחותם בגאולה". כדי שהגאונים לא יעמדו בסתירה למשנתנו, עלינו לומר שהם פירשו את המשנה "בין הכוסות הללו אם רוצה לשתות ישתה בין שלישי לרביעי לא ישתה" (מ' פסחים י:ז) באופן כזה שההיתר מוסב רק לשתייה שבתוך הסעודה, בין הכוס השני לשלישי, ולא כמו שפירשו רב עמרם גאון,<sup>168</sup> הרשב"ם<sup>169</sup> ורבנו יהונתן.<sup>170</sup>

בסיכום, קשה לומר שהנימוקים שהובאו בדברי הגאונים הם כה חד-משמעיים שאחד מהגאונים חידש את הנוהג של ברכה על כל כוס וכוס מתוך עיונו בתלמוד ובהלכות ברכות. נראה שהנוהג נוצר מנימוקים אחרים ודברי הגאונים באו בעיקר כדי למצוא לו הסבר הלכתי וכדי להגן עליו.<sup>171</sup> אין אנו יודעים מהו הנימוק האמיתי. כהשערה אפשר לומר שתפישת הכוסות כמצווה חייבה ברכה עליהם. בתפישת העממית, אם אומרים את ההגדה על כוס ושותים את הכוס בלי ברכה, חגיגותו וחשיבותו של הכוס נפגמות בכך. תופעה דומה מורגשת היום בוויכוחים הנסבים על ברכת ההלל ביום העצמאות. תופעה זו פעלה בעבר בשמירת נוסח הברכה "אשר ברא יין עסיס" כברכת היין בליל הסדר ובקידושא רבה בשבת. פרופ' וידר הראה שהעם לא הרגיש חשיבות מיוחדת בקידוש ליום השבת מכיוון שהוא כלל רק ברכת בורא פרי הגפן ועל כן נהגו להקדים לו פסוקים ולברך את הנוסח

167 מלחמות, שם.

168 אוצר הגאונים לפסחים, חלק הפירושים, עמ' 126.

169 בפירושו לפסחים דף ק"ז ע"ב ד"ה בין ג' לר' לא ישתה והשווה דבריו שם ד"ה בין הכוסות הללו הנראים כסותרים.

170 ראה במלאכת שלמה למשנתנו.

171 השווה גולדשמידט, הגדה של פסח, תש"ח, עמ' 19, הערה 5.

המפויט המורחב "אשר ברא יין עסיס".<sup>172</sup> בדומה לכך, אפשר שהברכה על כל כוס היא חלק מן היצירה ההלכתית העממית שזכתה אחר-כך לאישורם של חכמי ההלכה. ייתכן שסייעה לכך האנלוגיה לכוס הראשון והשלישי שעליהם היתה ברכה לכל הדעות.

החידוש הגדול ביצירה משוערת זאת הוא בראיית בורא פרי הגפן כברכת המצווה במקום לראות אותה כברכת הנהנין. אולם, אין דבר זה כל-כך מפתיע כפי שהוא נראה לכאורה. מבחינת מטבע הברכה, אין הבדל כמעט בין ברכות הנהנין לברכות המצווה.<sup>173</sup> אין לנו אוסף של הבדלים עקרוניים בין שתי מערכות הברכות. התלמוד רואה אותן לפעמים כמערכות שוות ומקיש ממערכת למערכת מבלי לציין שיש הבדל עקרוני ביניהן.<sup>174</sup> במקום היחיד שמצאנו בתלמוד הבחנה ברורה, אם כי לא מפורשת, בין ברכת המצוות לברכת הנהנין: "כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא" (ב' ראש השנה כט ע"א), נקבע שברכת היין של הקידוש שייכת למערכת ברכת המצוות שאפילו אם קידש כבר יכול להוציא אחר ידי חובתו (שם, ע"ב). משום כך, אין הפלא גדול כל-כך אם נשער שראיית ברכת בפה"ג כברכת המצווה סייעה בקביעת הברכה על כל אחד מן הכוסות בליל הסדר.<sup>175</sup>

מה שראוי לעיון מיוחד הוא שאם אנחנו רואים את ברכת בורא פרי הגפן בליל הסדר כחלק ממערכת ברכות המצווה במקום חלק ממערכת ברכות הנהנין, הרי הטעמים ההלכתיים שניתנו על-ידי רב כהן צדק מקבלים משמעות חדשה ואפשר לראות את שני הטעמים כפנים שונים של אותו רעיון. אנחנו צריכים להיעזר כאן ברעיון שאיננו מוצא ביטוי מפורש בספרות הקדומה אבל הראשונים הסבירו אותו מתוך פרשנות המקורות הקדומים. כאן דרושה זהירות שלא נייחס לקדמונים רעיון שלא עלה על דעתם. הרעיון

172 נ' וידר, "ברכת יין עסיס", סיני, כ (תש"ז), עמ' מג-מח.

173 ההבחנה ביניהן לעניין ספק ברכות נחשבת כחידוש של האחרונים (ראה: גליין הש"ס לברכות, י"ב ע"א; ר' יוסף ענגיל, גליוני הש"ס לברכות, שם). אבל מהר"ל הביא דעה זאת בשם הרא"ש. ראה: א"ת, ד, עמ' שד, הע' 154.

174 ראה ב' חולין פו ע"ב – פז ע"א ששם התלמוד מקשה מברכת היין על ברכת השחיטה.

175 תפישו זה השפיעה על בעלי ההלכה המאוחרים. בתשובות בנין שלמה העלה שלדעת הגר"א שיש לשתות את ארבעת הכוסות לפני חצות, אם איחר לשתות את הכוס הרביעי לאחר חצות, ישתהו בלי ברכה כי ברכת היין של כוס ברכת המזון פוטרת את היין שלאחריו. רק בליל הסדר נוספה ברכת היין גם על היין שלאחריו משום שכל כוס הוא מצווה בפני עצמה אבל זהו רק אם שותה את הכוס בזמנו, לפני חצות (ראה משה יהודה כ"ץ, ויגד משה, עמ' מ' ועמ' רפז).

הוא ששיחה בין שתי אכילות החייבות ברכה אחת, כגון בין שני כוסות יין, אינה מחייבת ברכה חדשה אבל שיחה בין שתי מצוות שיש להן ברכה אחת, כגון שתי שחיטות, מחייבת ברכה חדשה מכיוון שהשיחה נחשבת כהפסק.<sup>176</sup> מעתה אפשר לפרש דברי רב כהן צדק באופן כזה: כל כוס הוא מצווה בפני עצמה, כשתי שחיטות, ואין הכוסות נחשבים כשתייה ממושכת, שבשתייה ממושכת אין צורך בברכה נוספת גם אם הפסיק בשיחה באמצע, ועל כן ההגדה וההלל נחשבים כהפסק המחייבין ברכה נוספת.

**לאחר תקופת הגאונים: צרפת-אשכנז.** – על המנהג בצרפת-אשכנז לפני זמנו של רש"י אין לנו ידיעות. רבי יוסף טוב עלם אינו מזכיר ברכה על הכוס השני בפיוטו לשבת הגדול אבל הוא גם אינו מזכיר ברכה על הכוס השלישי. היות שזה נראה לנו בטוח שבירך על הכוס השלישי, עלינו לומר שאי-הזכרת הברכה על הכוס השני אינה מאפשרת לנו להסיק מסקנות בדבר נוהגו. כל הידיעות שלנו על מנהגו של רש"י מלמדות שהוא נהג לברך על כל כוס ואף בירך ברכה אחרונה אחרי כולם, פרט לשני משום שסבר שברכת המזון פוטרת את היין שלפני הסעודה. על נוהגו אנו למדים מתוך סדר הפסח שסידר רבנו שמעיה משמו<sup>177</sup> וכן מסדר ארוך וסדר קצר המיוחס לו בספרות דבי רש"י.<sup>178</sup> אין אנו יודעים מה הביא את רש"י לנהוג כך. טבעי הוא לראות את נוהגו כמבוסס על נוהג הגאונים. אך ייתכן שהוא מבוסס על השקפתו בעניין נוהגי שתיית היין בסעודה. במקור אחר המצוי בספר הפרדס, העוסק בברכות היין בסעודת שבת, נאמר:

מנהג רבנו הגדול תורה היא וללמוד אנו צריכין כשהיה מברך על הגפן בשבת קידוש היה מברך ג' ברכות, אחת על הקידוש ואחת לאחר המוציא ואחת לברכת המזון, [ולאחר ברכת המזון] לעולם מברך על היין מעין ג' ברכות.<sup>179</sup> בקטע הזה אנו למדים שלמרות שקבעו על היין, ובבית רש"י היה היין מצוי בשפע, בכל-זאת סברו שיש לברך על כל כוס, מדיני סעודה. אין הראיה דומה לנדרון בהתאמה מוחלטת כי יש להבחין בין קביעות שונות לשתייה

176 ראה ספר הישר לרבנו תם, חלק החידושים, מהדורת ש' שלזינגר, סי' תסח; ספר המכריע לרבנו ישעיה דיטראני סי' סו; הרמב"ן במלחמותיו לפסחים, דפוס וילנא כד ע"א; ובחידושי הר"ן לרי"ף, חולין פו ע"ב.

177 סוף דקדוקי סופרים לפסחים. ראה: א"א אורבך, ערוגת הכושם, ח"ד, 10.

178 סדר הארוך: מחזור ויטרי 283–286; סדור רש"י 185–188; הפרדס מח-נא; האורה 102–103. הסדר הקצר: מחזור ויטרי 281–183; סדור רש"י 183–184.

179 הפרדס עמ' קפט, מעשה הגאונים עמ' נז. הקטע המוסגר נוסף על-פי מעשה הגאונים.

לבין שתייה בקביעות אחת דהיינו, ייתכן שיין הקידוש, בהיותו יין לפני הסעודה לא יפטור אפילו יין שבתוך הסעודה אבל הוא יפטור יין אחר שבא לפני הסעודה, כגון הכוס השני של ההגדה. יש לזכור גם שאין אנו יודעים מי הוא "רבנו הגדול" המוזכר בקטע שלנו ועל כן אין אנו יכולים להסיק ממנו מסקנות. לא מצאתי שענין זה הוזכר יותר בספרות ההלכה. הדעה שנתקבלה, בלי הזכרת דעות אחרות, היתה שיין הקידוש פוטר את היין שבתוך המזון אלא שנחלקו הפוסקים אם כלל זה יפה גם אם בירכו על יין ההבדלה לפני הסעודה כי הבדלה אינה קשורה לסעודה.<sup>180</sup> אף נכדו של רש"י, רבנו תם, בירך על כל כוס אלא שהוא בירך ברכה אחרונה על הכוס האחרון בלבד.<sup>181</sup> גם פוסקי אשכנז קבעו שיש לברך על כל כוס. ר' אליעזר בר' נתן (1090–1170) פסק שיש לברך על כל כוס ואף חידש "ואחר ששתה יברך על הגפן ועל פרי הגפן כי כל כוס וכוס מצוה באפי נפשיה הוא".<sup>182</sup> לכאורה, הנימוק "כל כוס וכוס מצוה באפי נפשיה הוא" חוזר להלכה הראשונה שיש לברך ברכה ראשונה על כל כוס וכפי שראינו שימושו של נימוק זה עד עתה. לאור זה היה מקום לחשוב שחל שיבוש בדבריו ובקשר לכוס השני יש לקרוא "ואחר ששתה לא יברך על הגפן ועל פרי הגפן" במיוחד לאור העובדה שבן בתו, ר' אליעזר בר' יואל הלוי, פוסק שאין לברך ברכה אחרונה על הכוס השני.<sup>183</sup> אולם, המנהיג מצטט את הראב"ן כגרסתו<sup>184</sup> ומשום כך שומה עלינו לנסות להבין את דבריו במקום לתקן אותם. אם נקבל את דבריו כפשוטם, נמצא בהם חידוש גדול. עד עתה ראינו שראיית כל כוס כמצווה בפני עצמה סייעה בקביעת ברכה ראשונה לכל כוס, ברכה שלפחות מבחינת מקומה, לפני השתייה, יכלה להידמות לברכת המצווה. בדבריו אנחנו מוצאים שרעיון זה השפיע גם על קביעת ברכה אחרונה אחרי כל כוס. ייתכן ששיקול כזה הוא שהביא אותו לקביעת ברכת "על הגפן" על הכוס השני. שיקול דומה מופיע בכ"י אשכנזי של ההגדה מן המאה ה"ט, כ"י דרמשטדט. הגדה זאת אמנם נוהגת כמנהג רש"י לברך ברכה אחרונה על כל כוס פרט לשני אבל היא מנמקת את הברכה על הכוס השלישי "כדי שיהא

180 ראה טור אר"ח, סימן קעד וכב"י.

181 על-פי עדותו של ר' שמעון פלייש, אור זרוע, ח"ב, דף ס' ע"א.

182 אבן העזר, מהד' ש"ז עהרענרייך, דף קסד ע"ד בקשר לכוס הראשון ושם, קסו ע"א, בקשר לכוס השני אלא שהנימוק מופיע רק במקום הראשון.

183 ספר הראב"ה, מהד' אפטוכיצר, כרך ב' עמ' 164 ובנסמן שם.

184 ס' סא.



טפי היכירא לכוס הרביעי". אין אנו יודעים אם הראב"ן חידש דין זה מדעתו או שהיתה לו מסורת אשכנזית. בכל אופן, כבר ציינו שבן בתו, הראב"ה, פסק כרש"י ואף הביא את הנימוק לאי-אמירת ברכה אחרונה על הכוס השני שמצאנו בספרות שיצאה מבית מדרשו של רש"י – משום שברכת המזון פוטרת אותו.

יחיד בדעתו באיזור זה היה תלמיד ר"י הזקן, ר' יצחק בר' אברהם הידוע בכינוי הר"י הבחור, שביקש להנהיג שיברכו על הכוס הראשון והשלישי בלבד. ר' שמואל בן שלמה מפלייש, בפירושו לפיוט "אל אלקי הרוחות" המובא באור זרוע, כותב:

ורבינו יצחק בר' אברהם לא היה מברך בורא פרי הגפן בכוס שני והביא ראיה לדברו דכוס ראשון אומר עליו קידוש היום ולשם אין ברכה שהוא באמצע הסעודה אמנם אין גורס [ראשון אומר עליו ברכת המזון] ואין עיקר אלא כוס ראשון אומר עליו ברכת המזון ולסוף ימיו חזר בו.<sup>185</sup>

טיעונו של הריצב"א מבוסס על הברייתא "בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום כוס ראשון מברך עליו קידוש היום והשני אומר עליו ברכת המזון".<sup>186</sup> הריצב"א הבין שאין מברכים בפה"ג על קידוש זה הואיל והוא בא באמצע הסעודה. הוא לא הביא ראיה לפירושו אבל אפשר להביא לו ראיה מן הירושלמי הקובעת שברכת היום של הקידוש נחשבת כברכה ארוכה, הפותחת ב"ברוך אתה", מכיוון שהיא באה לפעמים באמצע הסעודה ואז אין ברכה (בפה"ג) לפניה (י' ברכות א:ה, ג' ע"ד). מכאן ניתן ללמוד שכשם שאין הקידוש הפסק בשתיית היין המחייב ברכה חדשה, כך לא יהיו ההגדה וההלל הפסק כדי לחייב ברכה על הכוס השני. אם נכונה הבנתנו במניעיו של הריצב"א בשינוי הנוהג הקיים, הרי זה עולה יפה בקנה אחד עם דבריו של יעקב כץ שציין במקום אחר שהיתה לריצב"א נטייה לשינוי הנוהג הקיים בעקבות ניתוח המקורות.<sup>187</sup> במקרה שלנו טענו נגד הריצב"א שהגרסא העיקרית היא "ראשון אומר עליו ברכת המזון שני אומר עליו

185 אור זרוע, ח"ב, סי' רנו, דף ס' ע"א. בעיקרה, גרסא דומה מצויה בכ"י ותיקן 266 (מכון לתצלומי כתבי-יד עבריים, סרט 323) אלא ששם המלים שנדפסו בסוגריים מרובעים חסרות והמלים "אינו גורס" כתובות בין השורות. היות שכתב-יד זה אינו כולל את ה"אור זרוע" אלא את פירושו של ר' שמואל פלייש לפיוט, נראה שנוסח כתב-היד תלוי בנוסח כתב היד שהיה לפני המדפיסים של האור זרוע.

186 ב' פסחים קב ע"א לגרסת כ"מ על-פי דקדוקי סופרים עמ' קנו. גרסא זאת שווה בעיקרה לנוסח הדפוס. גרסת כ"י אוכספורד "ראשון אומר עליו ברכת המזון ושני אומר עליו קידוש היום" (דקדוקי סופרים, שם, הערה ק) מתאימה לשיטת הרשב"ם.

187 כץ, מעריב בזמנו, עמ' 47.

קידוש היום" כפי שכבר קבעו רש"י והרשב"ם (פסחים, שם, ד"ה ה"ג). לכאורה, העובדה שהריצב"א חזר בו בסוף ימיו מלמדת שיש לראות ניסיון זה כאפיזודה חולפת בצרפת. אבל אין הדבר בהכרח כן. הריצב"א חיבר סדר פסח שנאבד<sup>188</sup> ואין אנו יודעים אם כתב בו כדעתו לפני החזרה או כדעתו שלאחריה. המקור העיקרי להכרת סדר הפסח של הריצב"א, סדר ליל הפסח של ר' אליהו מנחם מלונדריש, אינו עוזר לנו בשאלה זו. ר' אליהו מזכיר רק את מנהג אשכנז וצרפת שמברכים על כל כוס וכוס. אין להסיק משתיקתו בדבר נהגו של הריצב"א שלדעתו מנהג הריצב"א היה כמנהג הרווח באשכנז. בעניין הברכה האחרונה הביא ר' אליהו רק את הנהגה של ברכה על כל הכוסות פרט לשני, בעוד שאנו יודעים שהריצב"א נהג, עד סוף ימיו, לברך ברכה אחרונה על הכוס האחרון בלבד.<sup>189</sup> על כן עלינו לומר שאין אנו יודעים מה כתב בסדרו ומשום כך ייתכן שדעתו הראשונה זכתה להשפעה אע"פ שחזר בו ממנה.

ברם, לא מצאנו שום רמז בספרות שמנהג זה של ברכה על כוס ראשון ושלישי בלבד התקבל בצרפת. בתוספות שנן לאחיו של הריצב"א, ר' שמעון משנץ, אנו מוצאים שהתלבט בשאלת הברכה על היין, בעיקר על סמך דברי רב אשי שאין ברכת המזון מהווה הפסק לעניין ברכת היין, ובכל זאת הוא מכריע שההלל וההגדה נחשבים כהפסק.<sup>190</sup> תלמידו של הריצב"א, ר' יהודה ברי' יקר, מורו של הרמב"ן,<sup>191</sup> הזכיר דרך אגב שיש לברך על הכוס השני מבלי להעיר שיש חולק על כך.<sup>192</sup>

מנהג צרפת נהג גם באנגליה. דברי ר' אליהו מלונדריש הקובעים שעל הכוס הראשון "מברך אחריו ברכ' מעין שלש דד' כוסות תקנו דכל חד וחד

188 אורבך, בעלי התוספות, עמ' 270.

189 ר' שמואל מפלייש באור זרוע שם.

190 תוספות הרשב"א לפסחים, ירושלים תשט"ז, עמ' רלד וכן נמצא בתוספות שלנו, תוספות טור, בדף קג ע"ב ד"ה רב אשי.

191 המקור לכך שר' יהודה ברי' יקר היה תלמידו של הריצב"א מצוי בדברי הרמב"ן בחידושו לפסחים קיז "קבלתי מפי מורה (צ"ל מורי) רבי יהודה זצ"ל שקבל מרבו רבי יצחק בר אברהם הצרפתי ז"ל". גרוס (*Gallia Judaica*, 521-522) חלק על גרן שזיהה את רבי יהודה זה ברכי יהודה שירליאון. גרוס החליט שהוא אינו אלא ר' יהודה ברי' יקר. גם שעוועל החליט כן ומצא לו סיוע בעובדה שהקטע הנדון נמצא בפירוש התפלות והברכות לר' יהודה ברי' יקר (שעוועל, "פירוש הגדה של פסח מרכינו יהודה ברכי יקר", הדרום, כז (תשכ"ח), עמ' 5. ראה גם: S. Z. Havlin, "Isaac Ben Abraham", EJ; I. Ta.

Shma, "Juda Ben Yakar", EJ, השווה א' אורבך, בעלי התוספות, עמ' 263.

192 שעוועל, שם, עמ' 20.

נעביד ביה מצוה לבד כוס שני שנפטר בברכת המזון ואין מברכין אחריו"<sup>193</sup> מלמדים על הקשיים בנימוק ההלכה. מצד אחד כנראה שלא מצא הצדקה בקביעת ברכה אחרונה על הכוס הראשון והשלישי אלא בראיית הכוסות כמצווה, ומצד שני, הוא נמנע מהסקת מסקנה שתביא לשינוי הנוהג המקובל שלפיו אין מברכים ברכה אחרונה על הכוס השני. הפסק עצמו מצוי גם בספרו של רב אחר מלונדון, ר' יעקב בן יהודה חזן.<sup>194</sup>

**איטליה.** – שלושת הפוסקים הגדולים של איטליה במאה הי"ג קבעו אף הם שיש לברך על כל כוס אבל נחלקו בעניין הברכה האחרונה. ר' ישעיה בן מאלי דיטראני חייב ברכה אחרונה על כל אחד מן הכוסות בתוך הנימוק "דכל שצריך ברכה לפניו צריך ברכה לאחריו".<sup>195</sup> טיעון זה מוזר קצת כי המשנה קובעת "ויש שטעון ברכה לפניו ואין טעון ברכה לאחריו" (מ' גדה ו:י). נכון הוא שבמסורת האמוראית נתפרש כלל זה כמכוון בעיקר לברכת המצוות, אבל גם בברכות הנהנין מצאנו שמברכים לפניו ולא אחריו, כגון דברים שבאו בסעודה שלא מחמת הסעודה, שברכת המזון פוטרת אותם.<sup>196</sup> יש מידה מסוימת של עקביות בדברי הרי"ד כי הוא פסק שברכת המזון אינה פוטרת את היין שבתוך הסעודה.<sup>197</sup> אבל זה אינו מסביר עדיין מדוע ברכת מעין ג' שבסוף לא תפטור את כל היין ששתה במשך הערב כמו שאם בירך על ירקות ועל פירות האילן, אע"פ שבירך עליהם ברכות שונות, ברכת בורא נפשות אחת תפטור את הכול.

בן דורו הצעיר של הרי"ד, ר' בנימין, קיבל את טענתו של הרי"ד מתוך הסתייגות מסוימת. הוא ציין שהשאלה אם הכוס השני טעון ברכה אחרונה או לא תלויה בשאלה אם ברכת המזון פוטרת את היין שבתוך המזון. אבל הוא הוסיף שגם לאלה הסוברים שהיא אינה פוטרת את היין שבתוך המזון, יש לברך מעין ג' בסוף הסעודה לפני ברכת המזון, כדי שהיא תכלול גם את היין שבתוך המזון, ולא מיד אחרי שתיית הכוס השני.<sup>198</sup> נכדו של הרי"ד, ר'

193 פירוש לסדר ליל פסח, בתוך: פירושי רבנו אליהו מלונדרש ופסקיו (מהדורת מ"ל זק"ש), עמ' קג.

194 עץ חיים, מהדורת י' ברודי, עמ' שכא.

195 פסקי רי"ד וריא"ז, עמ' שסח.

196 ראה טור אור"ח סי' קעז על-פי ב' ברכות מא ע"ב.

197 פסקי רי"ד, שם, עמ' שנט.

198 שבלי הלקט, סימן ריח. השווה שיטת רבו, ר' יהודה בר' בנימין (פירוש ר' יהודה בר' בנימין עניו על הרי"ף מסכת פסחים [מהדורת ש' מירסקין], נ"י תשט"ו, עמ' 56–57).

ישעיה בן אליהו, חלק על זקנו והלך בעקבות הרי"ף שאין מברכים ברכה אחרונה אלא לבסוף.<sup>199</sup>

אפשר שיש לנו עדות לקדמותו של הנוהג לברך בפה"ג על הכוס השני באיטליה בעובדה שכן קבע ר' מנחם בר' שלמה שחי במחצית השנייה של המאה הי"ב לסה"נ.<sup>200</sup> אין בדבר ראייה מוחלטת כי אין אנו בטוחים בדבר מוצאו של חכם זה. צונץ וגרוס קבעו שהוא איטלקי, בעיקר על סמך העובדה שהלעזים במדרשו הם לעזים איטלקיים, אבל כנגד זה הועלתה הטענה שמוזר הוא שחכם איטלקי שחי זמן קצר אחרי חיבור הערוך ברומא לא יזכיר ספר זה. א' שכטר תמך בדעה הראשונה ומצא לזה סימוכים בעובדה ש"סדר חיבור הברכות", המשקף מנהג איטליה, מיוחס לחכם זה,<sup>201</sup> והדעת נוטה שכן הדבר.

עדות מאוחרת על קיום המנהג באיטליה אנו מוצאים במחזור רומא שנדפס ב-1486 המזכיר ברכת בפה"ג על הכוס השני והרביעי.<sup>202</sup>

**פרובנס.** – המקור הקדום ביותר שהגיע לידנו הדין בבעיית ברכת היין בליל הסדר בפרובנס, ספר המאור לרבנו זרחיה הלוי, פוסק שיש לברך רק על הכוס הראשון והשלישי.<sup>203</sup> הר"ה דוחה את דברי הרי"ף שיש לברך על הכוס השני משום שלדעת הר"ה קריאת מדרש ההגדה אינה נחשבת כהפסק בשתיית היין. על כן, ברכת היין של כוס הקידוש פוטרת גם את הכוס השני. בסוף דבריו הוא מעיר:

ומצאתי בהלכות ה"ר יצחק בן גיאת ז"ל משום מר רב יוסף בן רב מארי גאון ז"ל אינו מברך בפה"ג אלא על כוס של קידוש וכן של ברכת המזון ואני קורא עליו שפתים ישק משיב דברים נכוחים ועל זה ראוי לסמוך.<sup>204</sup>

מדבריו אלה אפשר לחשוב שהגיע למסקנה זאת על-פי עיונו במקורות התלמוד<sup>205</sup> ואחר-כך מצא לו סימוכין בכתבי הגאונים. כנגד זה טען הראב"ד "ואני כותב עליו שפתים ישק מי שמניח דברי רבים בשביל דברי יחיד, ומאין

199 פסקי רי"ד ופסקי ריא"ז, שם, עמ' ר"י והשווה שם, עמ' קצט.

200 מדרש שכל טוב, מהדורת בובר, עמ' 239.

201 A. Schechter, *Studies in Jewish Liturgy*, 13-14.

202 דפוס שונצינו בקסל-מיורי, צילום העמוד הכולל את הברכה על הכוס השני אפשר לראות אצל: ירושלמי, הגדה והיסטוריה, לוח 4.

203 דפוס וילנא, כד ע"א.

204 שם.

205 ראה: "תא-שמע, רבינו זרחיה הלוי בעל המאור ובני חוגו: לתולדות הספרות הרבנית בפרובאנס, ירושלים תשנ"ג, עמ' 93-95, שמטרתו של הר"ה בספרו היתה להראות על פירושים אלטרנטיביים לסוגיית הש"ס וע"י זה לדחות את הכרעות הרי"ף.

טעם".<sup>206</sup> טענה הראב"ד טענה היא רק לשיטתו שאין לסטות מפסקי הרי"ף אלא בטעם חזק אבל הרו"ה הלך בשיטתו שמספיק להראות שאפשר לפרש את הסוגיה התלמודית בצורה שונה כדי לסטות מפסקי הרי"ף.<sup>207</sup> אכן, מדברי הרשב"א אנו יכולים ללמוד שהרו"ה לא חידש דין מדעתו כי הרשב"א מעיד ש"כבר קדמו רבותינו הצרפתיים".<sup>208</sup> לפי זה נאמר, שהרו"ה בא כאן להגן על מסורת צרפתית או פרוכנסלית קדומה.<sup>209</sup> אולם, אין בידינו לזהות את אותם "רבותינו הצרפתיים" שהרשב"א מזכירם. סביר הוא שכינוי זה מכון לרבני צפון צרפת, בעלי התוספות, ולא לרבני פרוכנס שבדרום צרפת. רבנו ירוחם אומר בפירוש שדעה זו היא דעתם של בעלי התוספות<sup>210</sup> אבל אי אפשר לדעת אם מסורת היא בידו או שמא אף הוא הבין שסתם "רבותינו הצרפתיים" הם בעלי התוספות. מעניין הוא שכן דורו הצרפתי של הרו"ה, ר' יצחק הבחור, הגיע לאותה מסקנה אבל קשה לדעת אם הוא קדם לרו"ה בעניין זה או שרו"ה קדם לו.

בכל אופן, לא מצאנו שדעה זאת נתקבלה. בן דורו הצעיר של הרו"ה, ר' אברהם בר' נתן הירחי, שלמד אצל ר"י הזקן בצרפת, השתדל לכלול בספרו "מנהיג העולם", את מנהגי צרפת, ובכל-זאת, הזכיר בו רק את המנהג הפשוט של ברכה על כל כוס וכוס.<sup>211</sup>

ר' יצחק בר אבא מארי ממרשיילש, הכיר את מסורת הגאונים שברי"ץ גיאת שלפיה רב כהן צדק ורב יוסף בר עמרם (!) סוברים שיש לברך בפה"ג על כוס ראשון ועל כוס שלישי בלבד והוא אומר שמעיקר הדין הצדק אתם אלא שנהגו לברך על כל אחד מארבעת הכוסות.<sup>212</sup> קשה לדעת מה מקורה של הכרתו התיאורטית בצדקת עמדת רב יוסף בר עמרם. האם הגיעה אליו מפרוכנס או מצפון צרפת? או שמא פסק כן מדעתו? בכל אופן, לכלל מעשה לא הגיעו הדברים.

דעתו של הרו"ה לא השפיעה אף בפרוכנס, ארצו. ר' משולם בר' משה

206 כתוב שם, ירושלים תשכ"ט (צילום מתוך הסגולה), עמ' 25.

207 ראה: תא-שמע, שם, עמ' 95.

208 שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' רא.

209 ראה ב"ז בנדיקט, "על מגמתו של רבי זרחיה הלוי בספר המאור", ספר הזכרון לבנימין דה-פריס, עמ' 160-167 (=הנ"ל, מרכז התורה בפרוכנס, ירושלים תשמ"ה, עמ' 68-76).

210 תולדות אדם, נתיב חמישי, חלק רביעי, דפוס ונציה, דף מ"ג ע"ב.

211 ספר המנהיג, הלכות פסח, ס-סא, ירושלים תשכ"ז, עמ' 130-131.

212 העיטור, הלכות כיסוי הדם, הוצ' רמ"י, ח"ג, עמ' מו ע"ד - מז ע"א והשווה עשרת הדברות, הוצ' רמ"י, קלג ע"א-ע"ב.



מבדריש, ההולך פעמים רבות בעקבות הרו"ה משום שכך קיבל מרכותיו,<sup>213</sup> הביא אמנם את דברי הרו"ה אבל הוא מעיר שעל השגת הרו"ה בעניין הכוס הרביעי "טעמו אינו מספיק".<sup>214</sup> בן אחותו של ר' משולם, ר' מאיר המעילי מנרבונה, אף אינו מזכיר את דעת הרו"ה ונוקט סתם כשיטת הרי"ף שיש לברך על כל כוס.<sup>215</sup> תלמידו של ר' מאיר, רבנו מנוח, אינו מזכיר אף הוא את שיטת הרו"ה.<sup>216</sup> אין לבנות יותר מדי על עובדה אחרונה זו כשלעצמה מכיוון שדברי ר' מנוח נועדו בעיקר לפרש את דברי הרמב"ם וייתכן שלא ראה מקום להוסיף דעה החולקת על הרמב"ם. אולם, א' הורביץ ציין שיש לו מגמה להביא מנהגי נרבונה בספרו ולהכריע בעדם אף נגד כל הפוסקים האחרים<sup>217</sup> ועל כן נראה שבנרבונה נהגו לברך על כל כוס וכוס. חכם נרבוני אחר, ר' דוד בן לוי, העתיק את דברי בעל ההשלמה מבלי להוסיף עליהם,<sup>218</sup> וכן פסק המאירי.<sup>219</sup>

**ספרד והארצות הקשודות בה.** – פוסקי ספרד הקדומים סוברים שיש לברך על כל כוס וכוס, כמנהג רוב הגאונים. כן פסקו הרי"ף<sup>220</sup> וכן פסק הרמב"ם.<sup>221</sup>

בסידור הצפון אפריקאי הקדום, סידור שלמה בר נתן מסג'למסה, אנחנו

213 ספר ההשלמה לברכות, סוף המבוא, מהד' מ"י בלוי, נ"י תשכ"ד, עמ' ק"צ.

214 ספר ההשלמה לפסחים, מהדורת מ' בלוי, עמ' שנו.

215 ספר המאורות, מהד' בלוי, עמ' רצו.

216 פירוש ר' מנוח ליד החזקה, הלכות חמץ ומצה, פ"ה, מהדורת שבתי פרנקל.

217 א' הורביץ (מהדיר), ספר המנוחה, עמ' 45–46.

218 ספר המכתם, מהדורת א' סופר, עמ' 453. חסרה שורה במכתם שאפשר להשלימה על-פי ההשלמה. לדעתו של בלוי, השורה הושמטה על-ידי הדומות אולם לפי עדותו של סופר, הסופר השאיר שורה פנויה ומכאן יוצא שלא היה יכול לקרוא מה שהיה לפניו. בירור נקודה זו חשובה כדי לקבוע את יחס כתבי-היד זה לזה.

219 מהדורת קליין, עמ' רלו.

220 הלכות הרי"ף לפסחים, סימן תשפ"ה.

221 הלכות חמץ ומצה, ז"ל. צורתה הפסקנית של הלכה זו הופכת לבלתי-רלבנטית, מבחינת ההלכה, את השאלה: האם יש לגרוס בח"ו את הפסקא "ומברך בורא פרי הגפן"? ראה במהדורת הרמב"ם של ש' פרנקל, עמ' תשסו. מן הראוי להביא כאן את הערתו המעניינת של ר' מסעוד חי רקח שבפירושו לרמב"ם, מעשה רקח (ונציה, תק"ב), להלכה זו: "ובספר כ"י קדמון מצאתי בשם הר"א בנו של רבינו ז"ל אלו הד' כוסות שתייתן חובה מד"ס וכל א' מהם מצוה בפ"ע ולזה יברך על כל א' מהם קודם שתייתו ברכה לעצמו בפ"ה ואחר שתייתו אם שתאו כולו או רביעית ממנו על הגפן ועל פרי הגפן וכו' זו היא סברת אבא מארי ז"ל והחילוק שחילק הר"ב ההלכות והבדיל בין ברכת בפ"ה ובין ברכת על הגפן היא סברה לא יאמת אותה ההיקש כמו שהיה אבא מארי ז"ל מעורר אותנו על זה בעת הלימוד לפניו ע"כ".

מוצאים את הנוהג הזה בלבד, בלי הזכרת נוהג אחר.<sup>222</sup> גם בסידור צפון אפריקאי אחר, החולק לפעמים על שלמה בר נתן, מצאנו הסכמה בנקודה הזאת, הסכמה שהיתה טבעית מכיוון שהסידור הזה נמשך יותר אחרי רב סעדיה וכבר ראינו שרב סעדיה גאון הזכיר ברכה על כל כוס.<sup>223</sup>

כנגד זה אנו מוצאים שמנהג פרס הקדום, כפי שהוא נשתמר בכתב-יד, אינו מזכיר ברכה על הכוס השני.<sup>224</sup> המשך ההגדה חסר ולכן אין לדעת כיצד נהגו בקשר לכוס הרביעי. בהוראות הרשומות בצד הטקסט נאמר שאין לברך אלא על כוס ראשון ועל כוס שלישי אבל הוראות אלה לקוחות מן השולחן ערוך ואין ללמוד מהן על מנהג פרס הקדום.<sup>225</sup> אולם, בהגדה הסינית הקדומה, המושפעת מן הנוסח הפרסי הקדום, אנחנו מוצאים ברכה על הכוס השני.<sup>226</sup> ומכאן יש לחשוב שאף מנהג פרס הקדום נהג לברך על כל כוס.

שינוי בנוהג זה בספרד אנו מוצאים לראשונה כיובל שנים אחרי חיבור "ספר המאור", אצל רבנו יונה גירונדי, שתבע לברך על כוס ראשון ושלישי בלבד. דעתו מתועדת על-ידי הרא"ש שכתב:

הילכך נראה דאין לברך אלא על כוס ראשון ושלישי וברכה אחרונה אין לברך כי אם על כוס רביעי. וכן מצאתי כתוב בשם ה"ר יונה ז"ל וכן ראוי לעשות דהממעט בברכות אין מפסיד דברכות אינן מעכבות אבל המרבה מפסיד דהוי ברכה לבטלה.<sup>227</sup>

מדברי הרא"ש אפשר להבין שהערת ה"ר יונה מתייחסת רק לעניין הברכה האחרונה וכנראה שכן הבין גם בנו של הרא"ש, ר' יעקב, כי בטור הוא הביא את דעת ר' יונה רק לעניין הברכה האחרונה ולא ציין שר' יונה סובר כדעת הרא"ש גם בבעיית הברכה הראשונה.<sup>228</sup> מקצת סיוע לתפישה זאת אפשר למצוא גם בהנמקה ש"ברכות אינן מעכבות", טיעון שמצאנו רק לגבי ברכות המצווה ולא לגבי ברכות הנהנין.<sup>229</sup> משום כך חשוב לציין שבכ"י "סדר

222 כ"י אוכספורד 896 דף 68.

223 כ"י אוכספורד, דף 233 ע"ב.

224 ראה: ש' טל, סידור תפילה נוסח פרס לפי כתב-יד אדלר 23 ENA (דיסרטציה), תל-אביב תשל"ד, עמ' 128.

225 שם, עמ' א' 118. המראה מקום לשו"ע נמצא שם, בהערה לשורה 25.

226 Adolf Neubauer, *JQR* os 8 (1895), pp. 123–139.

227 שו"ת הרא"ש, כלל יד סעיף ה' (צ"ל סעיף ו' אלא שנשמט שם ציון הסעיף), ירושלים תשל"א (צלום וילנא תרמ"ה), יח ע"א.

228 אר"ח סי' תעד.

229 ראה מהרש"א לפסחים, קב ע"א להרשב"ם שהעיר שיש להחמיר בברכות הנהנין כי הן באות למנוע מעילה.

הפסח לרבנו יונה", אנו מוצאים בפירוש שאין לברך אלא על כוס ראשון ושלישי.<sup>230</sup> עדותו של כתב-היד צריכה גם לעדות הרא"ש מכיוון שזיהוי מחבריהם של ספרים בלתי ידועים הנמצאים עדיין בכתב-יד הוא תמיד בעייתי ויש להביא לסיוע לזיהוי זה על עדות אפשרית.

רבנו יונה, ב"סדר פסח" זה, מביא את דברי הרי"ף וחולק עליהם. הוא מוכיח מדברי רב אשי שברכת המזון איננה הפסק שגם קריאת ההגדה וההלל אינם הפסק. הוא אמנם מקבל את הפסק הכללי, הסוטה ממנהגו של רב אשי, שיש לברך על כוס של ברכת המזון וזאת משום שהוא הסיח את דעתו מן השתייה. שוב אין אנו יודעים אם רבנו יונה מסתמך רק על ניתוח המקורות או שהוא מבסס מסורת שבידו, ואם מסורת – אין אנו יודעים אם מסורת צרפתית – או שמא ספרדית.

לכאורה, לא היה מקום להעלות את האפשרות של מסורת ספרדית כי לא מצאנו עד עתה שום רמז לרעיון זה בספרד. כבר ראינו שאף הרשב"א הספרדי ייחס את המנהג הזה לרבני צרפת. אבל עובדה היא שמימי רבנו יונה ואילך דעה זו מוזכרת בספרות פוסקי ספרד. משום כך אפשר להסתפק אם המנהג הלך והתפשט מאז או שמא הוא מנהג קדום בספרד ואי-הכרתנו את המנהג בספרד נובעת רק ממיעוט ספרי הפוסקים בתקופה שבין הרמב"ם ורבנו יונה.

בעניין זה נשאל הרשב"א להכריע בין הרי"ף והרז"ה. הוא נתבקש להשיב משום ש"כבר עמדו על זה רבים ונכבדים ואנו צריכין לדעת הלכה למעשה" (שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' רא). הרשב"א השיב שדעת הרז"ה "מוכרעת מכמה מקומות ומוכרעת בראיות" אבל הוא צריך להוסיף ראיות "לפי ששמעתי מרבותינו נ"נ דחיות לראיות הקודמים". הוא הרצה את ראיותיו לפני רבותיו ושמע תשובתם ודרכו "יותר נכון ומוסבר בעיני". מכאן אנו למדים שרבותיו נהגו כדעת הרי"ף, לכאורה, ללא יוצא מן הכלל. אם הרשב"א בכל-זאת חולק עליהם, הרי הוא עושה זאת מתוך הבנתו במקורות ולא משום שאחרים נהגו כך לפניו.

אף בן דורו, הרא"ש האשכנזי, פסק בזה כבעל המאור. פסק זה מופיע הן בהלכותיו (פסחים י:כד) והן בתשובותיו (יד:ו). אנחנו מאוד סקרנים לדעת אם הרא"ש הגיע למסקנה זאת עוד בהיותו באשכנז או רק לאחר שבא לספרד. אנחנו יודעים שרבו של הרא"ש באשכנז, מהר"ם מרוטנברג, נהג

230 אלעזר הורביץ, "סדר פסח לרבנו יונה", הדרום, מט (תש"ם), עמ' 143–164; על הפירוש המיוחס לו ב"חקת הפסח" ראה לקמן עמ' 297, הע' 117.

כמנהג אשכנז המקובל לברך על כל אחד מארבעת הכוסות ואף בירך ברכה אחרונה על כולם פרט לכוס השני.<sup>231</sup> מקובל לחשוב שהרא"ש חיבר את הלכותיו לאחר שהגיע לספרד אבל אין זה מחייב שלא הכריע את הפסק באשכנז.

נקודה מעניינת נוספת היא העובדה שהזכרת דעתו של ר' יונה מצויה רק בתשובות הרא"ש ולא בהלכותיו. רבים דנו בשאלה החשובה לפסק הלכה אם תשובות הרא"ש קדמו להלכותיו או לא.<sup>232</sup> וממקומנו משמע שבעת חיבור ההלכות עדיין לא הכיר את דעתו של רבנו יונה. גם ניסוח האזכור בתשובות "וכן מצאתי..." מבלי השוואתו לפסקים, מלמד שהגיע למסקנתו על-ידי העיון במקורות ורק לאחר מכן נודעה לו דעתו של ר' יונה והוא הוסיף אותה בתשובתו. אולם, אף-על-פי שעיון זה חשוב לתולדות הלכות הברכה על הכוס, אין הוא בא ללמד באופן כללי על יחס התשובות להלכות וזאת משום שתי סיבות: א. יש לדון כל תשובה לחוד כי הן ודאי נכתבו בזמנים שונים; ב. כלל י"ד בתשובותיו אינו נושא אופי של תשובה אלא הוא חיבור הלכתי קצר שכותרתו "סדר הלכות פסח",<sup>233</sup> והוא מופיע גם בסוף הלכות הרא"ש לפסחים.

החוט המשולש בפוסקי ספרד בדור הזה הוא ר' אהרן בר' יוסף הלוי שאף הוא פסק, כפי שמוסר הרב המגיד, שיש לברך על הכוס הראשון והשלישי בלבד.<sup>234</sup> במקרה הזה יש יותר מקום לחשוב על מסורת אבותיו שבידו אם נזכור שהרא"ה היה מצאצאי הרז"ה והיה גאה בייחוסו.<sup>235</sup>

סמכותם של שלושת עמודי ההוראה שהסכימו לדבר אחד הביאה להתחזקות המנהג בספרד כי תלמידיהם המרובים פסקו כדעתם. מבין תלמידי הרשב"א יש למנות את הריטב"א;<sup>236</sup> בעל ספר החינוך;<sup>237</sup> ור' חיים בר' שמואל.<sup>238</sup> כולם פסקו כדעת רבם הרשב"א שמברכים על כוס ראשון

231 ר' מאיר בר' ברוך מרוטנברג, תשובות פסקים ומנהגים (אסף: י"ז כהנא), חלק א"ח, סימן תמ ותמט.

232 ראה: שדי חמד, כרך ט, כללי הפוסקים, יא:ח, נ"י תשכ"ב, עמ' 150–151.

233 אברהם חיים פריימן, הרא"ש: רבינו אשר ב"ר יחיאל וצאצאיו, ירושלים תשמ"ו, עמ' פו–צא.

234 מגיד משנה להלכות חמץ ומצה, ח:ה.

235 ראה המבוא לפקודת הלויים, עמ' 5.

236 בפירושו להגדה שנדרס על-ידי חביב טולידנו, פה ישרים, ליוורנו תקצ"ח, עמ' כ"ו.

237 מהדורת שעוועל, עמ' סו. ראה במבואו שם, עמ' ו, שהוא היה תלמיד הרשב"א. לזיהויו ראה: י' תא-שמע, "מחברו האמיתי של ספר 'החינוך'", קרית ספר, נה (תש"ס), עמ' 787–790.

238 צרור החיים, מהדורת שמואל חגי ירושלמי, ירושלים תשכ"ו, עמ' קכח.

וכוס של ברכת המזון בלבד אך הד העובדה שיש כאן חידוש נשמע עוד בדברי הריטב"א המעיר שאף-על-פי שמעיקר הדין אין לברך על הכוס השני, בכל-זאת נוהג כל העולם לומר את הברכה עליו.<sup>239</sup>

בנו של הרא"ש, ר' יעקב בעל הטורים, נקט דרך דיפלומטית, כדרכו בספרו. הוא הביא את שתי הדעות בלי להכריע ביניהן (טור אורח חיים, סימן תער). אבל מאוחר יותר, כשהוא דן בכוס הרביעי, הוא מזכיר את דעת הרא"ש בלבד, שאין ברכה על הכוס הרביעי (שם, סי' תפ). בסוף, הוא מסכם את סדר הפסח בקצרה על דעת הרא"ש ומסתבר שכך נהג (שם, סי' תפו). תלמיד אחר של הרא"ש, רבנו ירוחם, הביא את שתי הדעות מבלי להכריע ביניהן.<sup>240</sup>

התמונה החד-צדדית שנתקבלה מספרות הפוסקים בדור שלאחר הרא"ש וחבריו, נובעת בעיקר מן העובדה שרוב הספרים שנתחברו בדור ההוא נתחברו על-ידי תלמידי הרשב"א והרא"ש שהלכו בדרכם. בדור השלישי, ר' מנחם בר' אהרן בן זרח, מתלמידי ר' יהודה בן הרא"ש, אמנם פסק כדעת הרא"ש,<sup>241</sup> אבל הוא הזכיר את דעת הגאונים רק בדרך אגב כדי להעיר שהיא תמוהה. אבל בן דורו, ר' דוד אבודרהם, אחרי שהביא את שתי הדעות, העיד ש"העולם נהגו כדברי הגאונים" (אבודרהם, עמ' ריד), ובתיאור של הכוס השני פסק שיש לברך עליו בלי להזכיר שיש בזה חולק.<sup>242</sup> מכאן ניתן ללמוד שהמנהג הספרדי הקדום היה קיים עדיין בזמנו.

יתירה מזו, דומה, על-פי העדויות הספרותיות שנשארו בידינו, שגם בדורות שלאחר מכן נשאר מנהג הרוב לברך על הכוס השני. ר' אברהם תמ"ך פסק בסדרו "בורא פרי הגפן על כוס וכוס".<sup>243</sup> ר' ישראל אלנקווה הביא את דעת רבנו יונה, רבני צרפת, והרא"ש אבל העיד ש"עמא דבר" כדעת הגאונים לברך על כל אחד.<sup>244</sup> גם במאה הט"ו אנחנו מוצאים שר' יוסף אבן חביבא מביא בסתם שיש לברך על הכוס הרביעי<sup>245</sup> ויש להניח שלדעתו מברכים על כל אחד מן הכוסות. מדברי ר' שמעון בן צמח דוראן

239 פה ישרים, שם.

240 תורת אדם וחווה, חלק תורת אדם, נתיב חמישי, חלק רביעי, צילום וניציה דף מג ע"ב.

241 צידה לדרך, מאמר רביעי כלל שלישי פרק יא.

242 אבודרהם השלם, עמ' רלב.

243 ל"א פלדמן, "פיוט לסדר פסח", הדרום, לא (תש"ל), עמ' 20.

244 מנורת המאור, מהדורת ג' ענעלאו, נ"י תר"ץ, ח"ב, עמ' 264.

245 נימוקי יוסף למגילה, פסחים וכתובות, מהד' מ"י בלוי, נ"י תש"ך, עמ' קמ"ש.



אפשר ללמוד על התפשטות המנהג כי הוא אמנם נהג כדעת הרי"ף אבל הוא העיר שיש אנשים שאינם מברכים בפה"ג על הכוס השני.<sup>246</sup>

עדות חיה להמשך הנוהג הספרדי הקדום אפשר למצוא בעובדה שכתבי-היד של ההגדה: הגדת קריפמן, ההגדה הזוהבה והגדת סראיבו, כולם כתבי-יד ספרדיים מן המאה הי"ד, מחייבים ברכה גם על הכוס השני והרביעי.

עדות להתפשטות המנהג החדש וגם סיבה להתפשטות בדורות שלאחר-מכן יש לראות בפסק ר' יוסף קארו בשולחן ערוך "שותה כוס שני ואין מברך עליו לא ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה שאין מברכין בורא פרי הגפן כי אם על כוס של קידוש ועל כוס של ברכת המזון".<sup>247</sup> פסק זה הוא בניגוד לכלל הרגיל של המחבר שיש לפסוק כהחלטת הרוב בין שלושת הפוסקים הגדולים: הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש. במקרה שלנו, הרי"ף והרמב"ם מסכימים שניהם שיש לברך על כל כוס וכוס ועל כן היה למחבר לפסוק כדעתם. סטייתו של המחבר מן הכלל מנומקת במה שכתב ב"בית יוסף" ש"כן נהגו" כדעת הרא"ש ומכאן אנו למדים על התפשטות המנהג בזמנו.

מאידך, סמכותו של ר' יוסף קארו הביאה לכך שגם אם היו בזמנו מקומות או מנהגים הקשורים במנהג ספרד שנהגו לברך על כל אחד מארבעת הכוסות, עם התפשטות השולחן ערוך וקבלתו כפוסק עיקרי לכל ישראל, נתקבלה ההלכה בעדות ספרד שיש לברך על הכוס הראשון והשלישי בלבד. מעתה, אפשר לראות בשאלה זאת אחד החילוקים שבין בני ספרד לבני אשכנז.<sup>248</sup> מבין הפוסקים הספרדים האחרונים ראוי להביא את דברי ר' יעקב חיים שכיין בבגדד בראשית המאה הזאת והעיר שכן נוהגים הספרדים כבית יוסף.<sup>249</sup> וכן אנו מוצאים במנהג ג'רבה, לפי הגדה שנדפסה שם ב-1938, שנהגו לברך על כוס ראשון ושלישי בלבד.<sup>250</sup> בימינו עדים אנו למגמה שעתידה, אולי, לבטל הבדל זה בין האשכנזים והספרדים בדברי הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף. בהלכות שערך על ליל הסדר הוא אינו מזכיר בפה"ג על הכוס השני, כמנהג הספרדים, אבל הוא מוסיף בסוגריים "ואם אינו רגיל לשתות יין באמצע הסעודה, י"א שצריך לחזור ולברך על הכוס

246 יבין שמועה, מאמר חמץ, דפוס ליורנו (צילום, ירושלים, תש"ל), ל"ו ע"ב.

247 שולחן ערוך, אורח חיים, תעד: א.

248 ראה: גאגין, כתר שם טוב, ח"ג, עמ' 69.

249 כף החיים לאורח חיים, סימן תעד.

250 הגדה של פסח עם פירוש כוס אליהו, אליהו בן הרוש, ג'רבה, 1938.

האחר ברכת המזון".<sup>251</sup> הרב ח"ד הלוי, הרב הראשי הספרדי בתל-אביב, כותב, בתיאור הכוס השני, שמנהג הספרדים הוא לא לברך על הכוס השני והכוס הרביעי (מקור חיים, ד, עמ' 110) אבל בתיאור הכוס הרביעי הוא כותב: "ושותהו בהיסבה בלא ברכה (כך מנהג הספרדים) ואנו נוהגים לברך (וכך מנהג האשכנזים...)". (מקור חיים, שם, עמ' 124).

**תימן.** – בסוף, ראוי להעיר הערה אחת על הנוהג בתימן. עד הזמן האחרון התקיימו שם שני המנהגים, של ברכה על כל כוס ושל ברכה על ראשון ושלישי בלבד. חכמי תימן נחלקו בזה אם שני המנהגים היו קיימים בתימן מתקופה קדומה<sup>252</sup> או שהמנהג של שתי ברכות הוא חדש וחדר לתימן בעקבות ההשפעה הספרדית.<sup>253</sup> מחלוקת זו אינה מיוחדת לבעיית ברכות הכוס אלא היא מתייחסת לכלל מנהגי תימן ולכן נצטרך להאריך בה מעט.

במחצית הראשונה של המאה הי"ח ביקש השר שלום אלאוסטא<sup>254</sup> להשליט מנהג ספרד בתימן על-ידי הפצת סידורים מודפסים בנוסח ספרד.<sup>255</sup> סייע בידו ר' יחיא צאלח שחיבר פירוש לתכלאל וכלל בו מנהגי ספרד. בתקופה מאוחרת יותר חזר בו ר' יחיא צאלח וכתב מהדורה שנייה שבה פסק כדעת הרמב"ם.<sup>256</sup> בזמננו נחלקו חכמים בדבר משמעותם של מעשים אלה.<sup>257</sup> לדעת הרב קאפח, ניסיונו של השר אלאוסטא היה חדש ועד

251 חזון עובדיה, חלק ב', הלכות פסח, ירושלים תשכ"ז, עמ' קנד.

252 הרב יוסף צובירי, אגרתא דפסחא, ירושלים תשכ"ז, עמ' ו ובמיוחד ריש עמוד ז.

253 הרב יוסף קאפח, אגרתא דפסחא, ירושלים תשי"ט, עמ' 10–11, ועמ' 15.

254 עליו ראה: י' קאפח, "ספר 'דופי הזמן' לרבי סעיד צעדי", ספונות, א (תשי"ז), עמ' ריד הע' 199; עמ' רכב; עמ' רלב, הע' 296; הנ"ל, "קורות ישראל בתימן" לרבי חיים חבשוש", ספונות, ב (תשי"ח), עמ' רסז–רעא.

255 על דחיקת כתבי-יד מפני ספרים מודפסים בתימן ראה: ש' אסף, "הפצת ספרים בתימן על-ידי שליח ארץ ישראל", ק"ס, טז (תרצ"ט–ת"ש), עמ' 493–495 (=מקורות ומחקרים בתולדות ישראל, עמ' 262–264). על השפעת ספרי הדפוס על מנהגי תימן ראה: ש' שרביט, "מנהג הקריאה של אבות בשבת ותולדות הברייתות שנספחו לה בעקבותיה", ב"א, יג (תשל"ז), עמ' 176–177.

256 עמרם קרח, סערת תימן, עמ' טז–יח ועמ' כא.

257 לתיאור שקול של הראיות ראה: רצון ערוסי, "המחלוקת בענין ברכת המוציא בסעודת הסיבה של רבים: תשובה מכ"י להרב יוסף אלקארה ז"ל", צהר לחשיפת גנוזים מתימן (ערך: י"ל נחום), תל-אביב תשמ"ו, עמ' שלח–שס. וראה עוד: צמח קיסר, "עיונים ראשונים בתכלאל שהועתק בידי המהרי"ץ", מחקרים בספרות עם ישראל ובתרבות תימן – ספר היובל לפרופ' יהודה רצהבי (ערכו: יהודית דישון ואפרים חזן), רמת-גן תשנ"א, עמ' 181–194.

ימיו נהג רוב תימן על-פי פסקי הרמב"ם.<sup>258</sup> אך הרב צובירי חלק עליו וטען שיהודי תימן נהגו במנהגי ספרד זמן רב לפני מעשיו של השר אלאוסטא. סיוע לדבריו תשמש העובדה שר' דוד משרקי, בן זמנו של שר שלום ורבו של ר' יחיא צאלח, חיבר פירוש "שתילי זיתים" (נרפס בירושלים, תשכ"ו) על השו"ע עם הגהות הרמ"א.<sup>259</sup> חיבור פירוש לספר מלמד שהשולחן ערוך, עם הגהות הרמ"א, היה חיבור מקובל בתימן אם כי קשה לדעת כיצד השתמשו בו להכרעת ההלכה. הרב צובירי ציין עוד שספרי תכאליל עתיקים מלפני קרוב לארבע מאות שנה כבר כוללים תיאור ליל הסדר כמנהג ספרד. קצת אור נשפכת על פרשה זו בעזרת המהדורה הביקורתית של ההגדה התימנית שיצאה לאור ע"י ז' גרינברג, מהדורה המבוססת על 11 כתבי-יד.<sup>260</sup> מתוך תשעה כתבי-יד הכוללים הוראות לעריכת הסדר, שמונה מהם מזכירין שאין לברך על הכוס הרביעי, וארבע מתוכם מזכירים גם בקשר לכוס השני שאין ברכה אלא על הראשון ועל השלישי, בעוד שארבעת הנותנים עוברים על הכוס השני בשתיקה וכמובן, בלי להזכיר ברכה. מתוך שמונה כתבי-יד אלה, שלושה נכתבו בין השנים 1529–1532.<sup>261</sup> לכן, אם תופעה זו קשורה בהשפעת מנהג ספרד, הרי שיש להקדים השפעה זאת לחיבור ספרי ר' יוסף קארו<sup>262</sup> ואף לכיבוש תימן על-ידי התורכים ב-1546. על-פי זה היה מקום לשער שמנהג תימן הוא המשך למסורת הגאונים הבודדת שאין לברך אלא על כוס ראשון ושלישי או שהוא נוצר בהשפעת הרא"ש.<sup>263</sup> אך משה גברא, שערך בדיקה מדוקדקת של מאות הגדות

258 מבוא ל"אגדתא דפסחא", ירושלים תשי"ט, עמ' 10–11.

259 מבוא ל"אגדתא דפסחא", ירושלים תשכ"ז, עמ' א' ואילך. על ר' דוד משרקי ראה: משה גברא, חכמי ישראל שבתים – ר' דוד משרקי, בני ברק תשנ"ג.

260 המהדיר מציין שמהדורתו מבוססת על 12 כתבי-יד אבל כ"י O (British Museum Or.) 1479, ובקטלוג של מרגליות (718–) אינו כולל לא טקסט ולא פירוש של ההגדה (שם, עמ' xxvi). הוא מחזור תימני שנכתב ב-1674 (קטלוג של מרגליות, ח"ב, עמ' 436 ואילך).

261 מבוא שם, עמ' xxv–xxvi. הקבוצה הראשונה כוללת כתבי-היד המסומנים ABCDFHK. הקבוצה השנייה כוללת כתבי-היד המסומנים ABCD, והקבוצה האחרונה כוללת כתבי-היד המסומנים DHK.

262 הדפוס הראשון של בית יוסף על טור אר"ח היה ב-1540.

263 לעיל עמ' 184. על הקשרים בין יהודי תימן לבין יהדות בבל ויהדות ספרד לפני זמנו של הרמב"ם ראה: י' קאפח, "קשריה של יהדות תימן עם מרכזי היהדות", יהדות תימן – פרקי מחקר ועיון (ערכו: י' ישעיהו וי' טובי), ירושלים תשל"ו, עמ' לב–לה, ושם רשומה ספרות נוספת. על קשריהם לארץ-ישראל ראה: יוסף טובי, "תימן וירושלים – קשרי יהדות תימן עם ארץ ישראל במאות הו"ה–הי"ט", תימא, ב (תשנ"א), עמ' 5–28.

תימניות מן המאה הי"ד ועד המאה הכ' למנינם, ציין שגרינברג טעה בתיארוך כתבי-היד שהשתמש בהם וההגדות העתיקות מוסרות שיש לברך על כל כוס וכוס. "ההגדה הקדומה ביותר, שכתוב בה לא לברך על כוסות ב' וד', הוא משנת 1583".<sup>264</sup> ואם כן, נראה שהשפעת השולחן הערוך היא שהביאה את השינוי לתימן. גברא ציין עוד שניתוח סטטיסטי של ההגדות שנבדקו על-ידיו מלמד שהשפעת השולחן הערוך הלכה וגברה והגיעה לשיא במאה הי"ח. לאחר-מכן דעת השולחן הערוך הפכה למיעוט וזאת, לפי גברא, בהשפעת דברי מהרי"ץ האחרונים.<sup>265</sup> וראוי עוד לציין שההגדות העתיקות מזכירות כוס חמישי בליל הסדר, אך רובן אינן מזכירות ברכה לפני הכוס החמישי. גברא מציין ש"בשתי הגדות כתוב במפורש לא לברך, ואילו בהגדה אחת כתוב במפורש לברך".<sup>266</sup> מבחינה ברכות הנהנין אין הבדל בין הכוס הרביעי לכוס החמישי ונראה שההוראה שלא לברך עליו נעוצה בתפישה שהיא רשות, וברכת הגפן על הכוס הרביעי קשורה בעובדה שהיא חובה.

264 גברא, הש"פ, עמ' 166.

265 ראה: מ' גברא, חכמי ישראל שבתימן: ר' יחיא צאלח (מהרי"ץ), בני ברק תשנ"ד.

266 גברא, שם, עמ' 145.

### 3. על נטילת ידיים

#### א. מבוא – על טומאה וטהרה

בליל הסדר נוהגים רבים לרחוץ את ידיהם שלוש פעמים: פעם אחת לפני הטיבול הראשון; פעם שנייה לפני אכילת המצות שבתחילת הסעודה; ופעם שלישית בגמר הסעודה לפני ברכת המזון. מבחינת תיאור סינכרוני של ההלכה יש לראות כל אחת מהנטילות האלו באור שונה כי הנטילה האמצעית היא חובה רגילה של כל יום; הנטילה האחרונה אמנם אינה מקובלת אחרי כל סעודה אבל היא נהוגה לפחות בסעודות חגיגיות, כגון סעודת שבע ברכות או סעודת ברית מילה; ואילו הנטילה הראשונה אינה נהוגה כלל אצל רוב הציבור. סימן להבחנה הלכתית בין הנטילה האמצעית לבין שאר הנטילות הוא העובדה שבנטילה האמצעית יש ברכה "על נטילת ידיים" בעוד שבנטילות האחרות אין ברכה. בתיאור סינכרוני זה נחטא לאמת אם לא נציין שחלק מן הציבור רואה את שלוש הנטילות כחובות הלכתיות הקיימות גם היום והן נוהגות בימי חול כבשבת ובפסח. אולם, גם לדעה זאת יש הבדל בטעמן של שלוש הנטילות, הבדל המתבטא מבחינה חיצונית בעובדה שאף לדעה זאת, רק הנטילה לפני אכילת הלחם חייבת בברכה. דעת מיעוט זו היא שריד חי של אחד הגלגולים שעבר על המושג של נטילת ידיים וחובת הרחיצה עד לקביעת מנהג הרוב היום. בהמשך ננסה לעמוד על השתלשלויות המושג עד ימינו.

יסוד מוסד בנטילת ידיים העיקרית, נטילת ידיים לפני הסעודה, הוא הרעיון שנטילה זו נועדה לטהר מפני הטומאה. רעיון זה קשור אף בגלגוליהן של הנטילות האחרות, ולכן, כדי לעמוד על הרקע להשתלשלויותיהן, אנו צריכים להקדיש עיון קצר לרעיון הטומאה והטהרה בכללותו. מערכות מפותחות של דיני טומאה וטהרה אינן מיוחדות לעם ישראל. כמעט שאין לך דת שאין בו רעיון זה, אם לא בצורה קונקרטית, כמתייחס לעצמים מסוימים, לפחות כרעיון מופשט. אנו נצמצם את דברינו למערכת זו בתורת ישראל מתוך ההנחה שרק היא תהיה חשובה לנו כרקע להשקפות חז"ל בדינים אלה. משמעותם ומקורם של המונחים "טומאה וטהרה" אינם ברורים,<sup>1</sup> ואף משמעותם ומקורן של רעיונות אלה כמושגים אינם ברורים. ניוסנר, בספרו על רעיון הטהרה ביהדות העתיקה, מעביר



לפנינו שתי אסכולות בדבר מוצאה של הטומאה במקרא. הראשונה מיוצגת בדעתו של ב' לוין הרואה את כוחות הטומאה המקראיים ככוחות הרסניים או דמוניים שיש להם קיום עצמאי מחוץ לרצונו של אלוקי ישראל ולפעמים אף נלחמים נגדו.<sup>2</sup> רעיון זה אינו אלא המשך ופיתוח להשקפת פרייזר שההרחקה מן הטומאה שווה במהותה להרחקה מן הקדושה. הצד השווה שבהם הוא שבשניהם האדם מצווה להתרחק מדבר המהווה לו מקור סכנה בגלל הכוח והעוצמה הטמונים באותו דבר.<sup>3</sup> השקפתם של החוקרים נובעת מכך שהם מסתכלים על המעשה החיצוני, ההרחקה, והם מחליטים שלכל הרחקה יש אותה משמעות – בין אם זאת הרחקה שהוגדרה כהרחקה מחמת טומאה ובין אם זאת הרחקה שהוגדרה כהרחקה מחמת קדושה.<sup>4</sup> עדיף היה לדון את המעשה על-פי תוכנו הפנימי אלא שבאמת קשה יותר לעמוד על תוכנו הפנימי מאשר על ביטוי החיצוני.

כנגד אסכולה זאת טוענת האסכולה השנייה, המיוצגת על-ידי וי' רוברטסון סמית וי' קויפמן, שכוחות הטומאה שבמקרא אינם אלא ביטוי

2 J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, p. 8 ff.

3 ראה: י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א, עמ' 403. השווה: R. de Vaux, *Ancient Israel*, 2, p. 460 מבחינה מתודולוגית תפישה זאת מעניינת ביותר מכיוון שהיא מלמדת שייחון ששני דברים הפכיים נובעים ממקור אחד. בדומה לכך יש סוכרים שאיסור לבישת בגד כלאיים נובע מייחודו לשימוש בקדש ולכן הוא מותר – ואף חובה – בבגדים מקודשים כגון בגדי הכהן וחובת הציצית לכל ישראל ("ש ליכט" כלאים", א"מ, ד, 104–105). בלכול זה גרס להשקפות מנוגדות בדבר איסור החזיר: יש אומרים שהוא נובע מתוך תיעוב ויש אומרים שהוא נובע מתוך הערצה (ראה דברי פלוטרכוס שהובאו אצל שטרן, סופרים, עמ' 550. בעיה דומה היתה קיימת בקשר ליחס היוונים לאכילת דגים (ראה: OCD, ערך superstition). לעתים מאכל שהיה אהוב הופך להיות שנוא וטאבו משום שהיה מיועד רק לשכבות מסוימות של האוכלוסייה או לאלים (ראה: Roe E. Remington, "Social Origins of Dietary Habits", *Scientific Monthly*, 43/2, pp. 193–204 [1936]). התופעה מצויה גם בשינויים סימנטיים כגון זה שחל כמושג "הקדש" במזרח אירופה. וראה עוד: Michael D. Swartz, "Like the Ministering Angels': Ritual and Purity in Early Jewish Mysticism and Magic", *AJS Review*, 19 (1994), pp. 135–167.

4 השווה טענת הצדוקים לרבן יוחנן בן זכאי במשנת ידיים ב:ב; ביכלר, עם הארץ, עמ' 79; גילת, "כוונה ומעשה במשנת התנאים", פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 72–83. ויש להעיר שנחלקו חכמים אם הקביעה שמהו מטמא מחייבת התרחקות כללית מאותו דבר או שמא אין חיוב הטהרה חל אלא על מי שמבקש להתקרב למקדש. במעמדה של הטומאה בימי בית שני ובתקופת המשנה נחלקו ביכלר ואלון (ראה אלון, לקמן) ואף חוקרי המקרא נחלקו על כך (ראה: מתתיהו כהן, "דיני טומאה וטהרה במקרא וויקתם לדיני איסור והיתר בספרות חז"ל", הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, חטיבה א: המקרא ועולמו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 107–114).

לרצונו של ה' ואין להם כל קיום עצמאי.<sup>5</sup> אולם, גם דעה זו מסכימה, כנראה, שלפני מתן תורה חשבו שלכוחות אלה יש ממשות עצמית.

הקושי העיקרי בהבנת תורת הטומאה המקראית הוא שהתורה כוללת במונח "טומאה" דברים הנראים לנו כשייכים לתחומים שונים. בין הדברים הטמאים או המטמאים אנו מוצאים את המת; בהמות וחיות אסורות באכילה; הפרשות מזהמות; ואיסורי ערווה. אף החטא נמנה בין הדברים המטמאים. השאלה הגדולה היא: האם רעיון הטומאה מקורי באחד התחומים האלה והוא הועבר ממנו, כהשאלה וכמטפורה, לתחומים אחרים? או שמא יש משהו יסודי ומשותף לכל התחומים האלה? התורה רומזת לכך שהחטא הוא המשותף לכל העניינים האלה כי גם הנגועים בהפרשות מזהמות מביאים קרבן חטאת. צרעתה של מרים באה כתוצאה ישירה מדיבורה נגד משה והרי היא עונש על החטא. התפישה האחידה מצויה גם בתשובת רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו בדבר הפרה האדומה, "חייכם, לא המת מטמא, ולא המים מטהרים, אלא גזירתו של הקב"ה היא".<sup>6</sup>

רעיון האחדות מצא שוב ביטוי בימינו, אם כי מהיבט אחר לגמרי, בעבודותיה של מרי דוגלס שביקשה לראות את כל מערכת המצוות כמערכת סימבולית המבטאת רעיון אחד, רעיון הארוג במסכת החברתית של עם ישראל.<sup>7</sup>

אולם בדרך-כלל גובר כוח הניתוח האנליטי על הכוח הסינתטי. רבים מן החוקרים סוברים שיש לדון בכל עניין בנפרד והם הולכים בזה, מהם ביודעין ומהם בלא יודעין, בעקבות הרמב"ם, שקבע "שמלת הטומאה נאמרת בשתוף על שלשה עניינים" (מורה נבוכים, ג:מז).

ד"צ הופמן הבחין בשני סוגים של טומאה. סוג אחד, הכולל מאכלות אסורים, אינו ניתן להעברה על-ידי אמצעי וניגודו הוא "קדושה". הסוג השני, הכולל טומאת מת והדומה לה, מועבר על-ידי אמצעי וניגודו הוא "טהרה".<sup>8</sup> חלוקה זו אינה מוחלטת כי בעלי-החיים האסורים נמצאים על הגבול מכיוון שנכלות של רבים מהם גורמות לטומאה מן הסוג השני בעוד

5 קריפמן, שם.

6 פסיקתא דרב כהנא, פרה ד:ז, מהדורת מנדלבוים, עמ' 74. על ההבדל בין תשובה זאת לתשובת ריב"ז למין, ראה: אורבך, חז"ל, עמ' 83 ואילך. וראה עוד דבריו בעמ' 378, הערה 23, על הזיקה בין חטא לבין טומאה.

7 Mary Douglas, "Deciphering a Meal", *Daedalus*, Winter 1972, pp. 6182; idem, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollutions and Taboo*, London 1966.

8 הופמן, ויקרא, א, עמ' ריב.



יומא, א: 21, עמ' 225). רבן יוחנן בן זכאי עצמו אמר לצדוקים שטומאת המת נועדה למנוע עשיית תרודות [=מצקות. י"ת] מעצמות ההורים<sup>15</sup> וטומאת כתבי הקודש נועדה למנוע הפיכתם לשטיחים (ת' ידיים, ב: 9, עמ' 684).<sup>16</sup> תשובתו לא היתה אלא קש כדי לדחות בו את הצדוקים,<sup>17</sup> אבל באו אחריו חכמים אחרים והרשו לעצמם לתת טעמים דומים לגזירות הטומאה. ר' נחמן בר יצחק, מאמוראי בבל, קבע שחכמים גזרו על תינוק עובר כוכבים שמטמא בזיבה שלא יהא תינוק ישראל רגיל אצלו במשכב זכר<sup>18</sup> וכן הורו שטומאת ידיים נגזרה על הפיגול כדי שלא יפגלו הכהנים מרצון (ב' פסחים קכא ע"א) – טומאת ידיים היתה חמורה בעיני העם מאיסור פיגול שיש בו קְרָת! בדרך זו הלכו גם בדורות שלאחריהם. בעלי התוספות העירו שאחד הטעמים האפשריים לגזירת הטומאה של אוויר ארץ העמים הוא כדי למנוע ירידה מן הארץ (תוספות לנזיר נד ע"ב, ד"ה ארץ העמים). חכמי המחקר ביקשו למצוא טעמים כלכליים ופוליטיים בגזירות טומאה רבות וחידושם הכמותי הופך להיות איכותי.<sup>19</sup>

נתינת טעם להלכה וחיפוש מקור מוצאה אינם עניין ללימוד אקדמי גרידא, כי הם משמשים מקור לגלגולי הלכה חדשים.<sup>20</sup> לדוגמא: יש חשיבות גדולה לשאלה אם שמן עכו"ם נאסר מגזירת דניאל, אולי כדי שלא יתערבו באומות העולם, או שהוא נאסר מחשש תערובת של מאכלות אסורים (ב' פסחים קכא ע"א).

15 מ' ידיים, ד: 1. אופיה הוויכוחי של תשובת ריב"ז מלמדת שעשיית תרודות היא ביזוי המת אבל אין תפישה זו הכרחית כי יש חברות העושות מעצמות המתים כלים הקשורים בפולחן המת. השווה: שאוס, חיי היהודי, עמ' 286. ריב"ז עצמו היה מוכן לנקוט בעמדות שלא הזדהה איתן למען המטרה האפולוגטית. השווה: י' סנהדרין, א: 1, יט ע"ב. בדרך זו הלכו גם אפולוגטים אחרים (ראה; בלקין, שם, עמ' 69).

16 Shamma Friedman, "The Holy Scriptures Defile the Hands – The Transformation of a Biblical Concept in Rabbinic Theology", *Minhah le-Nahum, Biblical and other Studies presented to Nahum M. Sarna in honour of his 70th Birthday* (ed. M. Brettler and M. Fishbane), *Journal for the Study of the Old Testament* (Supplement Series), 154 (1993), pp. 117-132.

17 מ' ברייתא, במאמר "האמת בחינוך" (המעין, ח/א [תשכ"ח], עמ' 16) מגדיר תשובה כזאת כ"אמת פדגוגית".

18 עבודה זרה, לו ע"ב. בברכות, כב ע"א, ציינו בסתם התלמוד שלא פרסמו את ההיתר לבעל קרי להיטהר על-ידי תשעה קבים כדי לחייב את תלמידי החכמים בריסון מיני דומה לזה בירושלמי ברכות, ג: 1, ו ע"ג.

19 ראה ל' גינצבורג, על הלכה ואגדה; פינקלשטיין בספרו על הפרושים.

20 על תופעה דומה ראה: ב' דה-פריס, "המושגים דאורייתא ודרבנן בהתפתחותם", תולדות ההלכה התלמודית, עמ' 69-95; גיל, "מדאורייתא לדרבנן", פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 237-280.

עבודה זרה, לה ע"א – לו ע"ב), אך מן העובדה ששמואל מזכיר בקשר לאיסור זה את המונח "כלים טמאים", אפשר לחשוב שמקור האיסור שייך למערכת הטומאה העוברת על-ידי מגע.<sup>21</sup>

אם אנו מוצאים שאנו נתקלים בקשיים בהגדרת ההלכות שהמושג טומאה קשור בהן, קל וחומר שהדברים אמורים לגבי דברים הקשורים בטקסי הטהרה. הטהרה העיקרית קשורה ברחיצה במים – אם רחיצת ידיו, או רחיצת כל גופו. בהרכה מקרים שנהגו להתרחץ יש מקום לשאול אם רחיצה זו נועדה לשם טקס טהרה או לא נועדה אלא לניקיון בלבד. עוד במקרא שימשו המים גם כאמצעי קידוש לאדם טהור, אמצעי הבא להוסיף טהרה או קדושה לטהרתו<sup>22</sup> ואף טקס כזה דומה לרחיצות האחרות.<sup>23</sup>

הדבר קשור בנורמות החברתיות המקובלות, נורמות המשתנות מתקופה לתקופה ומארץ לארץ.<sup>24</sup> דרך המעבר היא דו-סטריית. טקס שבעינינו הוא בעל משמעות דתית בלבד, המילה, נתפס על-ידי מקצת מן הקדמונים כנועד למטרת הניקיון.<sup>25</sup> מאידך, יוספוס מעיר שהאיסיים נהגו להתרחץ אחרי

J.M. Baumgarten, "The Essene Avoidance of Oil and the Laws of Purity", 21 S.B. 559–568 (1969), 6/4 (1967), 183–192; RQ 6/2 (1967). השווה ביקרתו של Hoenig. שניהם מפרשים ברצונם לייחס דעה זו לשמואל עצמו מכיוון ששמואל אמר שהיתר השמן נובע מן הפסק שנותן טעם לפגם מותר וזה שייך רק למערכת המאכלות האסורים. וראה עוד צבי שטיינפלד, "למשמעו של האיסור על תכשילי גויים", סידרא, עמ' 125–143, ושם, עמ' 127, הערה 9, הפניות למאמריו האחרים בעניין זה.

22 ש' ליונשטט, "מים", א"מ, ד, עמ' 912–913.

23 השווה: אלון, מחקרים, א, עמ' 155–156, המתלבט בדבר מוצאה של נטילת ידיים לתפילה אם היא משום טהרה או משום הרחבת דרישות ההכנה לעבודת המקדש. ויש שראו את הטבילה השכיחה אצל יהודי ארץ-ישראל כמעוגנת במסורת הרחצה ההלניסטית. ראה: מרדכי גיחון, "מרחצאות רומיים בארץ ישראל", קדמוניות, יא [42–43] (תשל"ח), עמ' 37–53.

24 כדאי להזכיר בהקשר זה את הסיפור על תשעים ושלוש תלמידות בנות יעקב שנשלחו למרחץ על-ידי הגרמנים כדי שחיילים גרמניים "יבקרו" אותן אחרי-כן. הבנות התאכזרו ובמכתבן האחרון הודיעו "הגרמנים לא ידעו כי המרחץ שנתנו לנו היה טבילה לפני מותנו". על היקלטות הסיפור בהגדת הפסח ראה: נתן שטיינר, "הגדות קיבוציות", SBB, 7 (1965), עמ' יד; וראה עוד: יצחק גנוז, "הסיפור הטראגי על צ"ג הבנות בשואה לאור המאורעות של גזירות ת"ת ות"ט", ידע עם, כב [51–52] (תשמ"ד), עמ' 54–65; חנה סדן, "הערות והארות לפרשת 93 בנות 'בית יעקב' הי"ד אשר טרפו נפשן בכפן בימי השואה", ניב המדרשה, כד–כה, עמ' 364–365; Judith Tydor Baumel and J. J. Schachter, "The Ninety-Three Bais Yaakov Girls of Cracow: History or Typology?", *Reverence, Righteousness and "Rahmanut": Essays in Memory of Rabbi Dr. Leo Jung* (ed. J.J. Schachter), New Jersey 1992, pp. 93–130.

25 פילון, על החוקים לפרטיהם, א: 5, עמ' 232. הרודוטוס נימק בכך את



שעשו צורכיהם כאילו נטמאו למרות שעשיית הצרכים אינה אלא פעולה טבעית של הגוף.<sup>26</sup> מן הטקסט היווני אי-אפשר לדעת אם היתה כאן רחיצה מיוחדת כדוגמת הטבילה או רחיצה מצומצמת יותר. בכל אופן, יהיה אשר יהיה המנהג האיסיי עצמו, סיפורו של יוספוס היה עושה רושם על הקורא היווני רק אם נניח שבשביל קורא זה אין להבין רחיצה אחרי עשיית צרכים אלא כטקס דתי. דמיון מסוים לזה אנו מוצאים בהתלבטות חז"ל אם חובת הרחיצה של הכהן שעסק בשילוח השעיר לעזאזל היא משום "גזירת המלך", אלא שהם מסיקים שהיא, כרחיצות אחרות, מפני הטומאה (ספרא, אחרי מות, פרשתא ה: ג, פא ע"א).

מעתה, אנו יכולים לעסוק בתולדות נטילת ידיים במסגרת הסעודה תוך הכרה שיש להבחין בין המעשים לבין הטעמים והנימוקים שניתנו להם.

## ב. נטילת ידיים לסעודה

בתיאור הסעודה החגיגית שבתקופת התנאים המצוי בתוספתא אנו מוצאים שנטלו ידיים שתי פעמים במסגרת הסעודה: בפעם הראשונה הם ישבו בפרוזדור וקבעו את עצמם לשתייה. בהזדמנות זו הם נטלו יד אחת בלבד. כשנכנסו לטרקלין לסעודה העיקרית, הם נטלו את ידיהם בפעם השנייה – הפעם, שתי הידיים (ת' ברכות ד: 8, עמ' 20). אין לנו אמצעים לקבוע את זמן עריכתו של תיאור זה אבל מן העובדה שבית שמאי ובית הלל נחלקו במשנה אם נטילה זו קודמת לכוס הקידוש או שהיא באה לאחריה, אנו למדים שנטילה זו קדומה לבתים (מ' ברכות ח: ב; ת' שם, ה: 28, עמ' 30). ממחלוקת אחרת של בית שמאי ובית הלל – אם יש לנקות את השולחן בגמר הסעודה לפני נטילת ידיים או לאחריה (מ' ברכות, ח: ד; ת' שם, ה: 28, עמ' 30)<sup>27</sup> – אנו למדים שבימיהם היה נוהג מקובל של נטילה שלישית בסוף הסעודה.

מילת כהני מצרים וזה מלמד שהניקיון היה דרוש במיוחד לאנשים טהורים. ראה י' ליכט, "מילה", א"מ, ד, עמ' 898.

26 מלחמות היהודים, ב: 149, ט' ט', מהר" LCL, ב, עמ' 380. השווה מ' יומא ג: ב ודברי ר' יוסי (י' פסחים, ז: א, לה ע"ב) "וכי צואה טומאה והלא אינה אלא נקיות". השווה S. Lieberman, "Palestine in the Third and Fourth Centuries", *JQR*, 37 (1946), p. 45, n. 33.

27 גייגר (A. Geiger, "Das Salbol bei den Pharisaern...", *JZ*, 6 [1868], p. 111) כהערה טען, שנטילה זו היתה לפני הסעודה מכיון שרצה להראות שכיבדו את הבית לפני הסעודה. אע"פ שהמשנה ערוכה לפי סדר הסעודה, אי-אפשר לדחות את דבריו מחמת הסדר, כי הדיון בנטילה זו בא בין דיני נטילת ידיים לבין דיני ברכת המזון ואם כן – אין

מהסתכלות שטחית בתיאור הסעודה אין שום כורח לומר שהיו לשלוש הנטילות האלו כל משמעות דתית. יתירה מזו, אין במקרא רמז ממשי לנטילת ידיים כאמצעי מטהר. לפי התורה, אדם נטמא בכל גופו ונטהר בכל גופו. אין טומאה או טהרה לחצאין. רחיצת ידיים מצויה במקרא, יחד עם רחיצת רגליים, כדבר טבעי לפני שאורחים, שבאו מן הדרך, הסבו לאכול (בראשית יח:ד). הכהנים אמנם נצטוו על רחיצת ידיים ורגליים לפני שניגשו לעבודה אבל היות שהיו צריכים להיות טהורים בתכלית הטהרה לפני שבאו לבית המקדש, בהכרח שרחיצה זו לא נועדה למטרת טהרה אלא כהכנה לעבודה הקדושה.<sup>28</sup>

השינוי הגדול שהכניסו חז"ל למערכת הטומאה והטהרה הוא "טומאת ידיים" – שהידיים בלבד נטמאות על-ידי דברים שאין בכוחם לטמא את כל הגוף. הקורלציה של מושג זה הוא "רחיצת ידיים" או "נטילת ידיים",<sup>29</sup> טקס

- להוכיח אם מדובר בנטילה הראשונה או האחרונה. כרם, מן התוספתא, המזכירה בהקשר זה את פירורי האוכל, ברור שמדובר בנטילה שבסוף הסעודה.
- 28 המלך כרת רחץ את ידיו עד הפרק (המרפק?) לפני הקרבת הקרבן, (J.B. Pritchard, *ANET*, p.143) אבל היות שזה נעשה לאחר שקם מאבלו, אין אנו יודעים אם עשה כן כטקס טהרה (השווה מ' פסחים ח:ח שהאונן טעון טבילה כטמא) או כהכנה לעבודה. השווה עוד: Martin L. Gordon, "Netilat Yadayim Shel Shahrar: Ritual of Crisis or Dedication?", *Gesher*, 8 (5741) [1981], pp. 36-72.
- 29 לציון השימוש במים לצורך טהרת הגוף, משתמש המקרא בפעלים גזורים מן השורש "רחץ". המשנה משתמשת גם בפועל "נטל", כגון "נוטלין לידיים" (מ' ברכות ח:ב), כדי לציין את רחיצת הידיים, אבל כשם הפעולה היא משתמשת ב"רחיצת ידיים" (חלה א:ט; ביכורים ב:א; עירובין א:י). לעומת זאת, התוספתא משתמשת בביטוי "נטילת ידיים" (ת' ברכות ה:6, עמ' 26, ה:29, עמ' 30) ולא מצאתי בה את הביטוי "רחיצת ידיים". נוסח הברכה, "על נטילת ידיים", נזכר לראשונה בבבלי (ברכות ס ע"ב). קרויס (ת"א, א', עמ' 668, הע' 20) רומז לכך שהמונח "רחיצת ידיים" מקורי יותר. ר' מנחם מנדל לנדא הציג שהברכה נקבעה על-פי לשון העם שנהגו לקרוא לרחיצת ידיים "נטילת ידיים" אך הוא לא הסביר מדוע נתפשט מינוח זה בין העם (סידור צלותא דאברהם, חמוש"ד, עמ' ג). וכבר העירו מפרשי המשנה שהביטוי הפועלי, "נוטלים לידיים", הוא קיצור של "נוטלים [מים] לידיים" ואין כוונתו שנוטלים את הידיים (ראה: תוספות יום טוב לברכות ח:ב ובמלאכת שלמה, שם). י' רצהבי, במאמרו "על עב שנטלה" (לל"ע, יט [תשכ"ח], עמ' 26-27), הציג לפרש את המונח "נטילת ידיים" על סמך השורש הערבי "נטל" – יציאת מים ושפיכתם. ויש לציין שהוראה זו של שורש זה קיימת אף בסורית (ברוקלמן, ל"ס, עמ' 425). אך א' בנדר (לשון מקרא ולשון חכמים, תשכ"ו, עמ' 136) ציין שביטוי זה הוא תרגום שאילה של מונח יווני *kata xeirôn labein* שפירושו "לקחת [מים] לידיים" ובעקבותיו הלך גב"ע צרפתי, בסקירה על ספרו של בנדר (לל"ע, יט [תשכ"ח], עמ' 97-98). אך ליברמן העיר שבתוספתא גרסו "נטלו ונתנו לידיים" כשל"נטלו" יש משמעות של תואר הפועל כמו בארמית הבבלית "שקיל ואזיל" (תוכ"פ, א, עמ' 62). בתוספתא אנו מוצאים הבחנה בין "הנוטל לידיים" לבין "הנותן לידיים" (ת' ידים א:31, עמ' 681) כאשר הראשון מציין את האדם המתרחץ ואילו השני מציין את האדם השופך את המים על ידיו

טהרה המטהר את הידיים בלבד. אין לנו ידיעה בטוחה בדבר זמן התקנה הזאת, אבל מצאנו בסוף ימי הבית שהיו שהתנגדו לרעיון זה (מ' עריות ה:ר) וייתכן שהוא נוסד זמן-מה לפני-כן.<sup>30</sup>

אחרי שהחכמים תיקנו טומאת ידיים, לא היה זה אלא צעד קל לתקנה הנקראת "סתם ידיים", ופירושה – גם אם אין אנו יודעים שהידיים נטמאו בטומאה ודאית, יש לטהרן מחמת ספק כל-אימת שאנו באים לעסוק בטקס או בפעולה המחייבים טהרת הידיים. לאור הזהירות המרובה שבה התייחסו החכמים והעם לענייני טומאה וטהרה, התפתחות זו היתה כמעט בלתי-נמנעת. יש סימנים לכך שהשתלשלות מקבילה חלה גם בטבילת כל הגוף שנועדה במקורה לטהר את הגוף מטומאה ידועה אבל בסוף נהגו, לפחות הכהנים, לטבול כל יום מחמת החשש שמא נטמאו בלי משים.<sup>31</sup>

ייתכן שקשורה לכאן גזירת החכמים שאין פרה אדומה נעשית אלא בטבול יום. התוכן הרעיוני של הגזירה הוא למעט בקדושת הפרה אבל תוצאתה המעשית היתה, שטבולו לפני עשיית הפרה ובזה התדמה טקס זה לטקסי הקרבת הקרבנות שאף בהם טבולו לפני שקרבו לעבודה.

תקנת "סתם ידיים" הביאה לשינויים חשובים במהותה של נטילת ידיים. תקנה זו סייעה לניתוקה של נטילת ידיים ממערכת הטומאה והטהרה, כטקס הבא לטהר אחרי שעסקו בדבר מטמא, והפיחה בה רוח חדשה של טקס הבא

של המתרחץ (ראה: ביכלר, עם הארץ, עמ' 97, הע' 52; הבחנה זו צוינה על-פי דברי אלבק בהשלמתיו למשנה ידיים א:א, עמ' 604, כתגובה לדברי רצהבי, בשם "חכם מחכמי ירושלים" [ל"ע, שם, עמ' 80]). אך היו גם שהבינו שנטלו את הידיים עצמן ולא (רק?) את המים ששפכו על הידיים. רמז לכך מצוי כבר בירושלמי (ברכות א:א) הדורש "תכף לנטילת ידיים ברכה – 'שאו ידיכם קדש וברכו את ה' (תהלים קלד:ב)". ורב חייא בר אשי דרש, בשם ר', שאדם חייב להגביה את ידיו בשעת הנטילה (סוטה ד ע"ב). דומה שתפישת זו השפיעה אף על מקצת נוסחאות המשנה שגרסו "נוטלים את הידיים" במקום "נוטלין לידיים" (ראה שינויי הנוסחאות בתוך: מכון התלמוד הישראלי השלם, ששה סדרי משנה עם שינויי נוסחאות..., זרעים א, ירושלים תשל"ב, עמ' עב). קוהלר כלל את נוסח הברכה ברשימת ההשפעות של ספר תהלים על נוסח התפילה (K. Kohler, "The Psalms in the Liturgy", Gratz College Publications, 1, p. 34). על שיטת הגאונים ש"נטילת" באה מ"נטלא" – כלי לנט"י – ראה: כשר, תורה שלמה, כרך כא, במילואים סי' ו והשווה הערתו בכרך כד, עמ' כה הערה 3. לדיון נוסף בכלי זה ראה: מנשה גראסבערג ושמאל יצחק הילמן, "נטלא", הצופה לחכמת ישראל, ז (תרפ"ג), עמ' 304 ויעקב גארדן, שם, ח (תרפ"ד), עמ' 96.

30 רב יהודה, בשמו של שמואל, ייחס את תקנת נטילת ידיים לשלמה המלך (ב' שבת יד ע"ב) אבל ייחוס זה לא נמצא במקורות ארץ-ישראליים (ראה: ישראל שציפנסקי, התקנות בישראל, א, ירושלים תשנ"ג, עמ' קעה). על הרקע הפולמוסי לניסיון להעניק לנט"י בסיס מקראי ראה שפרבר, דרך ארץ, עמ' 163–168.

31 ראה ח' אלבק, השלמות למסכת ברכות, א:א והשווה יומא ג:ג.

להכין, לטהר ולקדש לפני שעוסקים במצווה או פעולה אחרת המחייבת טהרה – כדוגמת הכהנים המקדשים ידיהם ורגליהם לפני העבודה. ממילא יוצא שבהרבה מקומות שלמדנו על חיוב נטילת ידיים, אין אנו יודעים אם נטילה זו נובעת מנגיעה בטומאה ודאית או שהיא עצמה נובעת מתקנת סתם ידיים.<sup>32</sup>

בזמנה והיקפה של תקנת "סתם ידיים" נחלקו שניים מגדולי החוקרים, א' ביכלר וג' אלון. ביכלר טען שרוב המקומות בספרות התנאים שבהם מדובר על טומאת ידיים, מתייחסים לידיים שנטמאו ממש, בטומאה ידועה, ולא ב"סתם ידיים". ועוד טען, שרוב המקומות שבהם מדובר על הקפדה בדיני טהרה מתייחסים לכהן האוכל תרומה ולא לכלל הציבור. אף-על-פי שיחידים, בעיקר כהנים, אכלו חוליהן בטהרה – דהיינו, בין השאר, שנטלו ידיהם אף לפני אכילת חולין – גם בזמן הבית, לא הונהג דבר זה כחובה הלכתית אלא בגליל, לאחר מרד בר כוכבא.<sup>33</sup>

לעומת ביכלר, טען אלון בדרך של השערה קרובה, שיש לפרש את אותן הלכות כפשוטן, ולזקקן לטהרת חולין. מכאן יצא לו גם שיש לקבוע שכבר בזמן הבית הקפידו אנשים על אכילת חולין בטהרה, והיו חכמים שההתנגדו לכך וטענו שאין חובה לשמור על טהרת החולין.<sup>34</sup> השקפתו של אלון, שהתפרסמה לראשונה בתרצ"ט,<sup>35</sup> התחזקה עם גילוי מגילות ים המלח, שבעזרתן נודעה לנו זהירותה המרובה של הכת בדבר שמירת חוקי הטהרה אף לחולין.<sup>36</sup>

ברם, אם לדון מן המקורות ההלכתיים עצמם, קשה לנו להכריע במחלוקת זו. אלון כבר עמד על העובדה, שרבים ממקורות אלה שנויים סתם ואין לדעת אם הם מתכוונים לטהרת תרומה או לטהרת חולין.<sup>37</sup> במיוחד יש לציין את דרכה של המשנה להשתמש בסגנון קצר ולכתוב "טמא" במקום

32 השווה: אלון, "תחומן של הלכות טהרה", מחקרים, א, עמ' 156, הדן בנטילת ידיים לפני התפילה המוכרת כבר מאגרת אריסטיאס. השווה עוד: מ' בר-אילן, "רחיצת רגלים לפני התפילה – השפעת התרבות המוסלמית או מנהג יהודי קדום", מחנים (ס"ח), א (תשנ"ב), עמ' 162–169.

33 ביכלר, עם הארץ, 73–96.

34 ג' אלון, "תחומן של הלכות טהרה", מחקרים, א, עמ' 158–169.

35 תרכ"ט, עמ' 1–10, 179–195.

36 ראה א"א אורבך, "מיהודה לגליל", ספר הזכרון ל' פרידמן, עמ' 60–61 (=הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 331–332). השווה גם: ח' אלבק, "טומאת הגוף והידיים וטומאת אוכלים", סיני, כד (תשכ"ד), עמ' יא–יט (=תושבע"פ ו'). וראה עוד: זוסמן, תולדות ההלכה.

37 "תחומן של הלכות טהרה", מחקרים, א, עמ' 158.

שאינן כוונתה אלא לומר שהדבר ראוי לקבל טומאה.<sup>38</sup> סגנון כזה עלול להוליד את התפישה שהדבר נטמא ממש, אף-על-פי שאין אנו יודעים בוודאות שהוא אכן נטמא. על זה יש להוסיף אף את הקושי בקביעת זמנם של המקורות. הקושי בולט במקורות שאין בהם אחיזה לקביעת זמנם, אבל אף במקורות שיש בהם שמות של חכמים קדומים או של חכמים מאוחרים, יש להסתפק שמא דברי הראשונים נראים לנו דרך אספקלרייתם של חכמים אחרונים, ושלא המאוחרים אינם אלא מוסרים לנו הלכות קדומות שנקבעו הרבה לפני זמנם.

בכל-זאת, ברצוננו להתייחס כאן לשני מקורות שיש בהם כדי להאיר על זמנה של נטילת ידיים לחולין.

הראשון שבהם הוא מקור חיצוני על שלושת נוסחאותיו. שניים מן הכתבים על חיי ישו מוסרים לנו שאחת מחריגות תלמידיו ממסורת האבות היתה, שהם אכלו את לחמם בלי רחיצת ידיים (מתי, טו:ב; מרקוס, ז:ב-ג) ובאחד המקורות צויין בפירוש, שהם אכלו "בידיים רגילות" (koinas xerein = סתם ידיים?) דהיינו בלתי רחוצות, "כי הפרושים וכל היהודים לא יאכלו לחם בלתי אם ירחצו את ידיהם עד הפרק"<sup>39</sup> כי את קבלת הזקנים ישמורו" (מרקוס, שם). מדובר כאן בפירוש באנשים טהורים משום שאחר-כך צוין שאם הם באו מן השוק, הם לא אכלו אלא אם טבלו.<sup>40</sup>

לכאורה, הנוסח השלישי של אותו עניין מחזק עוד יותר, אם יש צורך בכך, את התפישה שנטילה זאת נועדה מטעמים הלכתיים. לוקס (יא:לח) מספר שהפרושים ראו את ישו עצמו שאכל בלי טבילה.<sup>41</sup> מבלי להיכנס לשאלה האם טבילה זאת היא טבילת כל הגוף או טבילת הידיים בלבד,<sup>42</sup> קשה לראות את דרישת הטבילה כמבוססת על מקור אחר מלבד החובה ההלכתית. ברם, יש לשים לב לכך, שלוקס היה נוכרי הלניסטי וכל הסיפור

38 ראה: פירוש המשניות לרמב"ם, מכשירין א:ד; י' ליפשיץ, מבוא לסדר טהרות, יבקש רעת, סימן סט. וראה: J. Tabory, "The Household Table in Rabbinic Palestine", *AJSReview*, 4 (1979), pp. 214–215, note 21.

39 לתרגום הביטוי "עד הפרק" ראה: Matthew Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and the Acts*, Oxford 1971 pp. 8–9.

40 שם, שם, ד'. אולם השווה אלון, שם, עמ' 166, המתרגם שהם טובלים את הדברים הבאים מן השוק. ברם, במשפט שלאחר-מכן מדובר בטבילת כלים ולכן נראה שמדובר כאן בטבילת אדם. אין לומר שמדובר כאן בטבילת אוכלים שלא מצאנו להם טהרה על-ידי טבילה. וכן תורגם כ-ICC, unless they bathe, וכן תרגם בתרגום הסורי העתיק (מרקס, האוונגליונים, עמ' 69).

41 השווה: קרויס, תלמודישע ארכיאולוגיה, א', עמ' 668 הע' 21 שטען שיש כאן טעות.

42 טבילת ידיים בלבד מוזכרת כמשנה רק לחטאת: תגיגה ב:ה; עדיות ג:ב.



שבאוונגליונים האחרים היה נראה בעיניו כתמוה. הפרושים צדקו, לדעתו, בטענתם שאין לאכול בלי לרחוץ את הידיים, כי רחיצת ידיים לפני הסעודה אינה אלא מנהג הלניסטי תרבותי. משום כך הוא שינה את תביעת הפרושים לדרישת טבילה, כדי שתביעה זו תיראה מוזרה וכנוכעת מ"הלכות" קיצונית בעיני הקורא ההלניסטי.<sup>43</sup> עובדה זו שוב מעמידה אותנו על הקשיים בהבנת הרקע והמקור לנטילת ידיים. בכל אופן, ברור ממסורת הסיפור, שהמספרים חשבו שבזמנו של ישו נהגו כל ישראל ליטול את ידיהם לפני שאכלו. ביכלר מביא מקור זה אך הוא אינו דן בו מפורשות.<sup>44</sup> מדבריו יוצא שהוא מצמצם את הדעה הפרושית שבמסורת זאת לחוג מוגדר של כהנים.<sup>45</sup> אבל הסבר זה אינו משכנע, כי מניין ידעו הפרושים שביקרו את תלמידי ישו שתלמידים אלה הגם כהנים והרי אף רוב הכהנים, לשיטת ביכלר, לא הקפידו על אכילת חולין בטהרה! ייתכן שביכלר כיוון לומר שמחברי האוונגליונים המציאו את הסיפור הזה על סמך ההלכה שהיתה נוהגת בימים מאוחרים, אך גם הסבר זה דחוק.<sup>46</sup>

המקור השני החשוב לענייננו הוא מחלוקתם של בית שמאי ובית הלל בסדר הפעולות המתייחסת לנטילת ידיים שלפני הסעודה ולנטילת ידיים שבסופה (מ' ברכות, ח: א ו-ד). במשנה זו אין נימוקים ולכן אפשר לחשוב שנטילות אלו אינן אלא מנהג חברתי, אבל התוספתא מוסיפה נימוקים למחלוקת אלה ונימוקים אלה מבוססים על ההנחה שחייבים לאכול חולין בטהרה (ת' ברכות, ה: 25 ואילך, עמ' 29 ואילך). ביכלר טוען שהנימוקים הם מאוחרים והם באו לתת גושפנקא הלכתית למה שלא היה נהוג אלא כמנהג

43 על שינויים אחרים בכגון זה ראה: C.C. McCown, "Luke's Translation of Semitic into Hellenistic Custom," *JBL*, 58 (1939), 213–220.

44 עם הארץ הגלילי, עמ' 91–92.

45 השווה בספרו "הכהנים ועבודתם", עמ' 62 ואילך, שאף שם הוא מבקש להוכיח שטענות האוונגליונים נגד הפרושים מכוונות רק נגד חוג הכהנים. בכיוון כזה כבר הלך חולסון (הפסח האחרון, עמ' 94) אבל הוא סובר, שחז"ל הלכו בדרך אחרת בתקנם נטילת ידיים לכלל ישראל כדי להוציא מלבם של הכהנים הצדוקים שחשבו את עצמם קדושים יותר מכלל ישראל. דרכם של הנוצרים גרמה לכך, שחז"ל הקפידו עוד יותר בקשר לדיני נטילת ידיים כפי שציין מ' פוגלמן ("טומאה וטהרה בזמן הזה", סיני, נד [תשכ"ד], עמ' קצא–קצה) וכבר קדמו: צ"פ חיות, במאמרו "הגהות למס' ברכות" (ספר היוכל לישראל לוי, עמ' 175–176), שהביא בהקשר זה את מדרשם של חז"ל "כאשר תקן שלמה נט"י יצתה בת קול: 'חכם בני ישמח לבי ואשיבה חורפי דבק'" (ב' שבת יד ע"ב). השווה גם הערת יש"ר לייא מודינה, בחינת הקבלה, גוריצה 1852, עמ' 146–147.

46 השווה אלון, תחומן של הלכות טהרה, עמ' 166.

חברתי.<sup>47</sup> אלון רחה הסבר זה בנימוק "שאינ מצויה במקורות מחלוקת של חכמים בדבר שאין בו הפרש להלכה כל-עיקר".<sup>48</sup> אלון ציין במיוחד "מחלוקת של חכמים" מכיוון שאכן מצאנו במקורות "הלכות" שאינן אלא מנהגים ונימוס ואין ביניהם הבדל להלכה כלל.<sup>49</sup>

אמנם, גם אלון מודה שלא כולם נהגו לאכול חולין בטהרה. היו מן החכמים שעמדו על כך ש"אין נטילת ידים לחולין" (ת' ברכות ה:28, עמ' 30)<sup>50</sup> ובניסוח אחר "אין ידים לחולין" (ת' טהרות א:י, עמ' 661). היו שקבעו שאף למעשר אין חובת רחיצת ידיים (מ' חלה, א:ט; ביכורים, ב:א).<sup>51</sup>

מחלוקת זו תקבע את עמדתנו לגבי מוצאה של נטילת הידיים שראינו בקשר לסעודה. כדעת ביכלר, היות שבזמן בית שמאי ובית הלל עדיין לא נהגו בנטילת ידיים לחולין, על כורחנו עלינו לומר שנטילות אלו אינן אלא מנהג חברתי שמקורו בשיקולים היגייניים ותרבותיים. ביכלר אף רומז לכך, שייתכן שנטילות אלו באו לסעודה מכוח השפעת נוהג הלניסטי ליטול את ידיהם לפני הסעודה.<sup>52</sup>

אולם, גם לשיטת אלון, ייתכן שהתפשטות הנוהג של נטילת ידיים אף לחולין ולכל ישראל מושפעת מן העובדה שהנטילה עצמה נתפשת כדבר טבעי ורגיל לפני הסעודה. בכל אופן, הגושפנקא ההלכתית שניתנה בימי האמוראים לנוהג שנתפשט קשרה את הנטילה למערכת הטומאה והטהרה תוך הכרה שאין מקום לכך על-פי הדין. ר' יצחק בר אשיאן, אמורא בבלי

47 עם הארץ הגלילי, עמ' 96 ואילך.

48 תחומן של הלכות טהרה, עמ' 167.

49 ראה: ליברמן, תוכ"פ, א, עמ' 62.

50 גרסת כ"א, המיחסת דעה זו לרבי, היא בוודאי טעות משיבוש בראשי התיבות "ד"א". הפיסקה בתוספתא באה לנמק את דברי בית הלל המופיעים אף במשנה. לדעת ביכלר, הנימוקים כולם, בין של בית שמאי ובין של בית הלל, הם הוספות מאוחרות המרחיבות את המקור שבמשנה. ראוי לתשומת-לב בהקשר זה מה שכבר הערנו שהביטוי "נטילת ידיים", המופיע בתוספתא כאן כנימוק להלכה שבמשנה, אינו מופיע במשנה.

51 משנת חלה נחפרשה בסוגיה אנונימית (ב' חגיגה, יח ע"ב) כמכוונת רק לאכילת פירות. לכאורה, זמנה של סוגיה זאת נלמד מן העובדה, שרוב שימי בר אשי מקשה עליה אבל ר' הלכני מראה, שהקושיה הועברה ממקום אחר (מקו"מ, סדר מועד, עמ' תקצו, הע' 1).

52 ביכלר, שם, עמ' 99. א' לוי (Isidore Levy, *La Légende de Pythagore de Grece* (in *Palestine*, Paris 1927, p. 257) חושב שמקורה של נטילה זאת במנהג פיתגוראי ליטול את ידיהם לפני פולחן (השווה הסיודוס, עבודות וימים, 724) והיא הוקדמה לסעודה לכבוד הברכה הפותחת את הסעודה. מעניין הוא שבתפישת המדרשית המאוחרת, נטילה זו שימשה כאמצעי להבחין בין היהודי, הנוטל את ידיו, לבין הנוכרי, שאינו נוטל את ידיו (תנחומא-בבב, בלק כד וש"נ המקבילות).

בדור השני, פסק "נטילת ידיים לחולין משום סרך תרומה ועוד משום מצוה" (ב' חולין קי ע"א). מדרש אנונימי, שנמסר גם בשם רב יהודה אמר רב, סמך נטילה זאת לפסוק "והתקדשתם" (ב' ברכות נג ע"ב). למדרש זה, שהכניס כאן בדרך אגב אף את הרעיון של קדושה, היו השלכות חשובות בגלגוליהן של הלכות נט"י שעוד נדון בהן לקמן.

גם אם אין אנו יכולים לקבוע בבירור אם מוצאה של נטילת ידיים לסעודה נמצא במנהגי סעודה או בחוקי טומאה וטהרה, אנו יכולים להצביע על הלכות מאוחרות יותר שהביאו להגדלת הזיקה בין נטילת ידיים כהכנה לסעודה ולהגברת ניתוקה ממערכת הטומאה וטהרה. ברם, ראשונים ואחרונים, שהיו ערים לסתירות בין הדרישות מטעמי טומאה וטהרה לבין דרישות ההלכה המעשית, הסבירו שנטילת ידיים ללחם ולסעודה אינה נובעת מהתנהגות ספונטנית לשמירת חולין על דרך תרומה אלא היא גזירת חכמים וחכמים גזרו רק במקרים המצויים ביותר. ההלכה המוחשית ביותר בעניין זה היא ההלכה שחובת הנטילה חלה על האוכל גם אם אינו נוגע באוכל, ואין חובת נטילה על המאכיל, אף-על-פי שהוא נוגע באוכל (ב' חולין קז ע"ב). מסיפור המעשה בשמואל שבהיותו ילד ננזף על-ידי רבו משום שהוא, שמואל, האכיל את בן רבו מבלי ליטול את ידיו אנו למדים, אמנם, שרבו היה סבור שאף המאכיל צריך ליטול את ידיו, אבל דעתו של שמואל נתקבלה להלכה. קשה להוכיח מסיפור זה שהאוכל צריך היה ליטול את ידיו מכיוון שהדיון בסיפור נסב רק על המאכיל. ממקור אחר אנו יודעים שאף רב, שהקל בנטילת ידיים, חייב את האוכל ליטול את ידיו גם אם אחר האכיל אותו (חולין, שם).<sup>53</sup> דבר זה אינו מלמד שנטילה זאת אינה קשורה בהלכות טומאה וטהרה מכיוון שייתכן שגזרו נטילה על האוכל בלי נגיעה מחמת חשש שמא יגע.<sup>54</sup> אבל העובדה שהמאכיל אינו צריך ליטול, אף-על-פי שהוא נוגע באוכל ומטמא אותו, מלמדת שנטילה זו לא נועדה לטהר או למנוע טומאה. דבר זה, שהמאכיל פטור מנט"י, הפך לכה פשוט שהצטרפו להסביר את נוהגו של שמאי לרחוץ את ידיו לפני שהאכיל את בנו משום החשש מפני רוח רעה השורה על הידיים (ב' חולין קז ע"ב).

מגמה הלכתית אחרת שפעלה בכיוון הקטנת הזיקה בין נטילת ידיים להלכות טומאה וטהרה היתה הנטייה לצמצם את סוגי המאכלים החייבים

53 על קולתו של רב בנט"י ראה שם, ע"א. אבל יש גורסים שם רבינא, ראה: בר, אמוראי כבל, עמ' 68. השווה ירושלמי, ברכות, ח ע"א, יא ע"א.

54 שם. עיין שאילתות, מצורע, צ, מהר" מירסקי, סי' קו, ד, עמ' קלה. על המסקנה המעשית מנימוק זה ראה הראב"ה לחולין, עמ' קל.

בנטילת ידיים. מדברי ר' אלעזר בשם רבי אושעיה "לא אמרו נטילת ידיים לפירות אלא משום נקיות" (ב' חולין קו ע"א) אנו לומדים, שעד ימיו נהגו ליטול ידיים לפירות, אבל נימוקו לנוהג בא לבטל את תוקפו ההלכתי. בדור שלאחריו נהגו ר' אמי ור' אסי, למעשה, לאכול פירות בלי נטילת ידיים (חולין, שם) – אף-על-פי שהם היו כהנים חשובים בארץ ישראל והיינו מצפים מהם לדרגה גדולה של שמירה על חוקי הטהרה. הם יכלו להסתייע בדברי רב הונא "אין נטילת ידיים אלא לפת" (י' ברכות, ח:א, יא ע"א). רב נחמן אף הרחיק לכת וקבע "הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח" (חולין, שם).

הוצאת הפירות מן המאכלים החייבים בנטילת ידיים לא נומקה בספרות התלמוד ואפשר להסביר אותה על רקע דיני הטומאה והטהרה. פירות אינם מקבלים טומאה אם לא הוכשרו לכך על-ידי מים לפני-כן, והיות שהיו רגילים לאכול את הפירות יבשים, לא היה חשש שהפירות ייטמאו.<sup>55</sup> אחרים פירשו שלא היה מקום לחייב נטילת ידיים לפירות בגלל סרך תרומה, משום שתרומת פירות אינה אלא מדרבנן<sup>56</sup> או משום שרוב תרומה הוא מן הפת ולכן לא גזרו אלא בפת (לבוש התכלת, קנח:א). אבל בספרות הבתור-תלמודית הסיקו מכאן מסקנה מרחיקת לכת יותר. בעל הלכות גדולות כתב, שחובת נטילת ידיים חלה רק אם אוכלים לחם אבל אם אוכלים פירות משבעת המינים או מעשה קדירה מחמשת מיני דגן, אין חייבין בנטילת ידיים.<sup>57</sup>

מסקנת בעל הלכות גדולות זכתה לניסוח חדש אצל הרמב"ם: "כל האוכל פת שמברכין עליו"<sup>58</sup> המוציא צריך נטילת ידיים" (יד החזקה, הלכות ברכות, ו:א). ניסוחו של הרמב"ם מגדיר בצורה מפורטת יותר את סוג המאכלים החייבים בנטילת ידיים. במקום פירות המאכלים שאינם חייבים בנטילת ידיים שכבה"ג, הוא נותן הגדרה של הדברים החייבים בנט"י והגדרה זאת משמשת מקור לגלגול נוסף בהלכה זאת. ביטוי של הרמב"ם "פת שמברכים עליו המוציא" מתייחס לא רק לסוגי המאפה אלא גם לדרכי אכילתם. עוד בימי האמוראים אנו מוצאים שאם קבעו את סעודתם על "פת הבאה בכסנין"

55 ראה דברי הנצי"ב בפירושו לשאלות, סי' צ, ס"ק א'.

56 תלמידי רבנו יונה לרי"ף, ברכות, סימן רא, דפוס וילנא, מא ע"א, בשם "מורי הרב".

57 בה"ג ד"ו ט' ע"ג; מהד' הילדסהיימר תשל"ב, עמ' 123. בשאלות נמצא רק "והני מילי לנחמא אבל לפירי... לא צריך" (שאלתא צ, הוצאת מוסד הרב קוק, ב, עמ' קמב). קשה למצוא מקור תלמודי להרחבה ההלכתית של בה"ג.

58 בהוצאת קאפח "פת" היא לשון נקבה, אך בדפוס וילנא הוא לשון זכר.

– מאפה שאינו חייב מצד עצמו בברכת המוציא, הם בירכו עליו המוציא משום שקבעו את סעודתם עליו.<sup>59</sup> ניסוחו של הרמב"ם בהלכות נט"י מעורר את השאלה: האם יהיו חייבים בנט"י במקרה שאכלו פת הבאה בכסנין כשקבעו סעודתם עליו ומשום כך בירכו עליו המוציא? לכאורה, מדין סרך תרומה לא צריך להיות הבל בצורת אכילת המאכל. מאפה שיש בו משום סרך תרומה צריך להיות חייב בנטילת ידיים בין אם אכלו אותו אכילת ארעי בין אם אכלו אותו אכילת קבע. אבל הרשב"א פסק שאם קבעו את סעודתם על מאפה שנתחייב בברכת המוציא מחמת קביעות הסעודה, הרי נתחייבו, משום כך, גם בנטילת ידיים.<sup>60</sup> היו אמנם פוסקים שהתנגדו לכך וקבעו שרק לחם גמור חייב בנטילת ידיים<sup>61</sup> אבל דעת הרשב"א נתקבלה להלכה (שו"ע

59 מר זוטרא בברכות לח ע"א; וכן פסק רב יהודה, שם, מב ע"א. אף כאן, דומה שהשפיעה ראיית ברכת המוציא כברכה לפני סעודה ולא דווקא כברכה לפני פת. תפישה זו משתקפת בפסק ר' אביגדור כהן צדק שקביעת סעודה אינה מועילה להתחייב בברכת המוציא אלא אם קבע את סעודתו בשעת סעודת הבוקר או סעודת הערב, אבל בזמן אחר הוא נשאר כגדר אכילת ארעי ואפילו אם אכל הרבה (שבלי הלקט, הלכות ברכות, סימן קנט, מהדורת בובר, עמ' 126. הדברים הובאו בבית יוסף לאר"ח, סימן קמז, מתוך האגור). רי"מ עפשטיין ביקש ללמד זכות על האוכלים כמויות גדולות של פת הבאה בכסנין בסעודות חתונה מבלי לברך ברכת המוציא בנימוק שאין זה נקרא קביעות סעודה אלא אם הסב לשולחן כמנהגו אבל אם אכל בעמידה ותוך כדי הליכה, הרי זה אכילת ארעי (ערוך השולחן, קסח: יח). עניין זה הפך לפולמוס גדול בתימן (ראה: רצון ערוסי ומ' ליהמן, "הפולמוס לענין ברכת המוציא בסעודת הסיכה של רבים: [בירור מנהג יהודי תימן, על יסוד חומר חדש מכתב יד]", צהר לחשיפת גנוזים מתימן [ערך: י"ל נחום], תל-אביב תשמ"ו, עמ' רצז-שלו; ערוסי, "המחלוקת בענין ברכת המוציא בסעודת הסיכה של רבים: תשובה מכ"י להרב יוסף אלקארה ז"ל", שם, עמ' שלח-שס). ברם, הגר"א הבין שדברי ר' אביגדור מכוונים לשיעור האכילה ולא לזמנו (חיי אדם, הלכות ברכות, כלל נ"ד ס"ק ד' ובנשמת אדם, שם. כנראה שעל זה הסתמך בעך המשנה ברורה בסימן קסח: כד).

60 כך אפשר לדייק מדברי הרשב"א בתורת הבית, בית ששי, ירושלים תשל"ג (צילום דפוס יוסעפאף) עמ' 138, סוף שער ראשון ובמפורש כתב כן במשמרת הבית שם. אבל ברכת המוציא, במקרה זה, אינה מחמת קביעות סעודה, לשיטת הרשב"א. הוא מסביר שעל דברים אלה אין מברכים המוציא, אם לא קבע סעודתו עליהם, משום שנשתנו ממינם, אבל אם קבע סעודתו עליהם הרי החזירים למינם (חידושי הרשב"א לברכות, לח ע"ב ד"ה כיון דשקיל ליה לגרעיניתיה). בדומה לכך פירש הרב מליאדי שברכת המוציא תוקנה רק על פת הסועדת את הלב, ומשום כך, ברכת המוציא על פת הבאה בכיסנין תלויה בכך אם אכל אותה כדי שתסעד את לבו (שולחן ערוך הרב, אר"ח, קסח: ח).

61 הדעה הובאה בשל"ה, שער האותיות, אות ק' ב"עמק ברכה" כלל ב', דפוס יוזעפאף, דף ס, טור ג, ובלבוש תכלת קנח: א. לא מצאתי את המקור לכך. בעל אליהו רבה הבין שלמדו כן מדברי הב"י וראה ברכי יוסף לחיד"א, אר"ח, קנח: ג. התוספות יום טוב ב"דברי חמודות" לרא"ש (חולין, פרק כל הבשר, ס"ק ע"ב) העלה סברא זו מנפשו אך הוא מאוחר ללבוש ולכן הלבוש לא התכוון לו. "דברי חמודות" נדפס זמן קצר לפני פטירת השל"ה ועל כן אף השל"ה לא התכוון לו. החיד"א הביא בשם ספר "נתיב חיים" שביקש לדייק כן מלשון הרמב"ם "הפת שמברכים עליו המוציא" (מחזיק ברכה, סימן קנ"ח).



או"ח קנח:א) וסייעה בהפיכת נטילת ידיים לטקס הכנה לפני הסעודה. פרט אחר שבו מתגלה ההתלבטות בראיית נטילת ידיים כנובעת מדיני טומאה וטהרה או כטקס לפני הסעודה הוא בבעיית שיעור האוכל שמחייב נטילת ידיים לפני אכילתו. ישנם מקורות שבספרות התנאים שמהם משמע שאין שיעור מינימלי לאוכל לקבלת טומאה – אפילו אוכל כלשהו נטמא (מ' טהרות ב:א). לעומת זאת, במקורות אחרים מוזכרת הביצה כשיעור מינימלי לעניין טומאת אוכלים (מ' טהרות ג:א-ג).<sup>62</sup> בספרא מצויה דרשה המיישבת סתירה זו ועל-פיה אוכל כלשהו מקבל טומאה אך אינו מטמא אחרים עד שיהא בו כביצה (ספרא, שמיני, פרק א:א, נד ע"ג). ברם, פשרת הספרא, שנתקבלה להלכה ע"י הרמב"ם (הל' טומאה אוכלין ד:א), לא הניחה את דעת התוספות ביישוב לשון המקורות והם קבעו שדרשה זו אינה אלא אסמכתא.<sup>63</sup> הדרך הפשוטה ביישוב המקורות היא שאכן יש מחלוקת התנאים אם אוכל מקבל או מעביר טומאה בפחות מכביצה.

מעשה הקשור במחלוקת זאת הוא המעשה ברבי צדוק כשנתנו לו "אכל פחות מכביצה, נטלו במפה ואכלו חוץ לסוכה ולא ברך אחריו" (מ' סוכה, ב:ה).<sup>64</sup> פשוטו של סיפור זה בא ללמדנו, שהעובדה שהאוכל היה פחות מכביצה מפקיעה אותו משלושה חיובים: מנטילת ידיים, מחובת האכילה בסוכה ומברכת המזון. ייתכן אף שמעשה זה שימש מקור להלכה שלפניה במשנה: אוכלין ושותין ארעי מחוץ לסוכה.<sup>65</sup> ברם, אין אנו יודעים אם השיעור "כביצה" לכולם הוא צירוף מקרי, ופטור כל אחד הוא מטעם שונה, או שמא צירופם בכפיפה אחת מלמד שהאוכל פחות מכביצה פטור מאותם חיובים מאותו טעם – משום אכילת ארעי. ברם, עניין כריכת היד במפה מעורר קשיים מיוחדים. אפשר, כדברי רש"י, שסיפור הכריכה בא רק כדי לתאר דברים כהויותם ולא מטעם הלכתי; אפשר שלא כרך את ידיו במפה אלא משום נקיות (רש"י, סוכה כו ע"ב, ד"ה נטלו במפה) או משום אנינות

62 השווה תוספות לפסחים, לג ע"ב ר"ה לאימת ושבת צא ע"א ד"ה אי לענין טומאה.

63 שבת, שם. השווה גם גליוני הש"ס לר"י ענגיל לברכות מט ע"ב ד"ה מה טומאתו כביצה.

64 המאירי גרס שהמעשה היה ברבי אלעזר בר' צדוק אך אין זה משנה, כי שניהם היו כהנים. אין זה משנה הרבה לזמנו של הסיפור כי היו חכמים ממשפחה זאת בשמות אלה כמעט בכל דור (היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, ערך "אלעזר בר צדוק").

65 ראה: ע"צ מלמד, "המעשה" במשנה כמקור להלכה", עיונים בספרות התלמוד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 94-110; א' קאמינקא, מחקרים בתלמוד, עמ' 16-17; והשווה אפשטיין, מלג"ה, עמ' 605. לדיון בסוגיית התלמוד במשנה זאת ראה: נחמן דנציג, "חסורי מחסרה – סגנון הסבוראים", סיני, פ (תשל"ז), עמ' רמח-רמט.

דעתו (רש"י, יומא, עט ע"א, ד"ה נטלו במפה). ברם, בימי האמוראים מצאנו שכריכת היד במפה נועדה לאפשר אכילת דברים החייבים בנטילת ידיים מבלי ליטול את הידיים (ב' חולין קז א-ב). אם נדון מימיהם לימי התנאים ונאמר שאף בימי ר' צדוק יש לכריכת הידיים במפה אותה מטרה, נמצאנו למדים שאף פחות מכביצה חייב בנטילת ידיים, לפחות מעיקר הדין. החידוש של הסיפור יהיה, אם כן, בשתי הנקודות האחרות: פחות מכביצה פטור מברכת המזון ומן האכילה בסוכה. ברם, מסקנה זאת עומדת בסתירה לדברי רב יוסף ואב"י, שאף כביצה אינו חייב בסוכה עד שיהא בו יותר מכביצה, ולכן העלה התלמוד, דרך רחייה, שאפשר שחידוש הסיפור הוא בשתי הנקודות הראשונות – אוכל פחות מכביצה אינו חייב בנטילת ידיים ואינו חייב בברכת המזון (ב' סוכה, כז ע"א).

בספרות הפוסקים שלאחר תקופת התלמוד נטו להתעלם מבעיית השיעור המינימלי לנטילת ידיים. הם לא הזכירו דין זה בהלכות ברכות, ואף בהלכות סוכה, כשהביאו את המעשה ברבי צדוק, לא הזכירו את השלכותיו לעניין נטילת ידיים. בה"ג הביא את המעשה בר' צדוק אבל מסקנתו שונה מן המסקנה התלמודית "פחות מכביצה לא בעי סוכה ולא בעי ברכה אחריו, כביצה בעי סוכה ובעי ברכה"<sup>66</sup> ואף-על-פי שהוא מציין שלעניין ברכה יש מחלוקת אם שיעורו כביצה או כזית, הוא אינו מזכיר דינו של פחות מכביצה לעניין נט"י. הרי"ף הביא את המעשה בר' צדוק בלי כל תוספת ונושאי כליו התלבטו בכוונתו.<sup>67</sup> הרמב"ם לא הביא דין זה וכן לא מצאנו בספרים שיצאו מבית מדרשו של רש"י. אין לתמוה שהראב"ד לא הזכיר דין זה במסכת ידים שלו<sup>68</sup> כי ספר זה דן בעיקר בדרכי נטילת ידיים, אבל אף הרשב"א בתורת הבית, בשער הששי המיוחד לנטילת ידיים, לא הזכיר דין זה, אע"פ שדן בסוגי המאכלים המחייבים נט"י. אפשר שהפוסקים לא הביאו דין זה משום שהוא לא כל-כך מעשי – בדרך-כלל כשישבו אנשים לאכול הם אכלו יותר מכביצה – אבל הסבר זה אינו כה משכנע משום שדנו בבעיית השיעור המינימלי החייב בסוכה ויש להניח שאכן אכלו אכילת ארעי מחוץ לסוכה. סביר יותר, אם כי אין לזה הוכחה, שפוסקים אלה סוברים שחייבים בנט"י אפילו על לחם כלשהו וזאת משום שאוכל כלשהו מקבל טומאה. זה אף מתאים לכלל של הרמב"ם "כל האוכל הפת שמברכין עליו המוציא צריך

66 בה"ג, ר"י לג ע"ג, מהר" הילרסהיימר, תשל"ב, עמ' 339.

67 סוכה, סימן אלף י"ב, דפוס וילנא יא ע"א ובמאור ובמלחמות שם.

68 בתוך "תשובות ופסקים לראב"ד", מהדורת קאפח, עמ' פ-פו.

נטילת ידיים" (הלכות ברכות ו:א) משום שפת כלשהי חייבת בברכת המוציא.<sup>69</sup>

שינוי במצב זה אנו מוצאים לראשונה אצל ר' אלעזר מגרמיזא, בעל הרוקח. הוא פסק "אוכל פחות מכביצה יטול מספק ולא יברך" (הלכות סעודה, עמ' רכד). מלשוננו משמע שוב שאין שיעור מינימלי ואף על כלשהו הוא חייב בנטילה מחמת הספק.<sup>70</sup> מדוע נוצר אצלו ספק לגבי פחות מכביצה? אפשר לשער שזה תלוי בשיטת בעלי התוספות, שהוא היה אחד מהם, שאוכל פחות מכביצה אף אין לו טומאת עצמו והיות שנט"י היא משום סרך תרומה, מה טעם יש ליטול ידיים אם אין האוכל יכול לקבל טומאה?<sup>71</sup> אולם, הדבר עדיין בספק ועל כן פסק שיש ליטול בלי ברכה. ייתכן שהמנהג היה ליטול אפילו על פחות מכביצה ולכן הוא נזהר, למרות ספקו, מלשנות את המנהג המקובל ורק תבע לבטל את הברכה.

במקום אחר חוזר הרוקח על דברים אלה בצורה פסקנית יותר ובתוספת ראיות: "...על אכילת מצה שהוא יוצא בכזית א"צ נטילה דעל פחות מכביצה"<sup>72</sup> א"צ נטילה כדאמרי' בסוכה ובברכות".<sup>73</sup> לכאורה יש כאן סתירה, כי כאן קבע שאין צורך בנטילת ידיים כלל לפחות מכביצה ובמקור הקודם ראינו שיש ליטול בלי ברכה. ברם, היות שאין כאן מקומו העיקרי של הלכות נטילת ידיים, אפשר שהוא הסתמך כאן על מה שכתב במקום העיקרי ואין כוונתו כאן אלא לומר שמעיקר הדין אין צורך בנט"י לפחות מכביצה.<sup>74</sup> הוא איננו מסביר היכן מצא את ראיותיו בסוכה ובברכות אבל יש לומר שראיתו מסוכה מכוונת למעשה ברבי צדוק שכבר הבאנו. ראיתו מברכות פחות ברורה ולמעשה אין לדעת למה כוונתו. בכל אופן, דומה שאפשר לסכם ולומר שקולתו העיונית, שמצד הדין אין צורך בנט"י לפחות מכביצה, נובעת מן הזיקה בין נט"י לדיני טומאה וטהרה.

דברי הרוקח הובאו על-ידי ר' יוסף קארו בבית יוסף. המקור שהבאנו בשנייה צוטט על-ידי הבית יוסף בגרסא שונה "דעל פחות מכזית (!) אין צריך נטילה" (בית יוסף לסימן קנח). גרסת הבית יוסף יפה יותר מן הגרסא

69 ראה חידושי הרשב"א לברכות, לו ע"ב ד"ה אמר רב יוסף ושם, לח ע"ב ד"ה דשקיל ליה לגרעינתיה שהוכיח כן מן הירושלמי בניגוד לדעת הראב"ד שרצה לחדש שעל פחות מכזית מברכים במ"מ. שיטת הרשב"א נתקבלה להלכה בשו"ע אור"ח קסח:ט.

70 לבושי שרד לאור"ח קנ"ח, מ"א ס"ק ר'.

71 בית יוסף לאור"ח, ריש סימן קנ"ח.

72 י"ג כאן מכזית. על גרסא זו נדון לקמן.

73 הלכות פסח, סימן רפג, עמ' קנג.

74 כעין זה בלחם חמורות על הרא"ש, פרק כל הבשר, ס"ק ע"ב.

שהבאנו קודם בזה שהיא מסלקת את הסתירה הנראית בדברי הרוקח. לגרסת הבית יוסף הכול עולה יפה: פחות מכביצה עד כזית צריך נטילה בלי ברכה; פחות מכזית אינו צריך נטילה כלל. וכן פסק מרן בשולחן ערוך (או"ח, נח:ב-ג). ברם, התוספות יום-טוב כבר העיר שאפשר להוכיח שגרסת הבית יוסף בטעות יסודה.<sup>75</sup> אין להסתמך יתר על המידה על הראיה שהמעשה בסוכה עליו מסתמך הרוקח, המעשה בר' צדוק, מדבר על ביצה ולא על זית, כי הרוקח לא ציין בפירוש למקור זה וייתכן שהתכוון למקור אחר הנעלם מאתנו. ההוכחה הטובה ביותר לאמינות הגרסה "בכביצה" היא מהקשר דברי הרוקח שכתב "על אכילת מצה שהוא יוצא בכזית א"צ נטילה דעל פחות (מכזית) [מכביצה] א"צ נטילה" (שם). היות שהוא חייב לאכול לפחות כזית מצה, נמצא שהטיעון שלו מתייחס לפחות מכביצה ולא לפחות מכזית.<sup>76</sup>

בתולדות ההלכה יש גם לשגיאות ולשיבושים חיים משלהם. גדולי הפוסקים התחשבו תמיד בסייעתא דשמיא שתהיה בידיהם כדי לכוונם להלכה האמיתית.<sup>77</sup> כתוצאה מכך, אם לבית יוסף היה טקסט משובש של הרוקח, ודאי יצא הדבר מן השמים שכך תהיה ההלכה. תחילה יש להעיר שר' יואל סירקיש מנסה להצדיק את מסקנת הבית יוסף על-פי הגרסא הנכונה בדברי הרוקח. הוא מדייק מדברי הרוקח "אוכל פחות מכביצה יטול מספק ולא יברך", שאם אכל פחות מכזית אין צריך ליטול כלל.<sup>78</sup> אחרים ניסו לבסס את ההלכה הזאת על הסברה. הרשב"ץ כתב "דלא מסתבר דבפחות מכזית אעפ"י שמברך עליו המוציא ליבעי נטילת ידיים כיון שאינו אלא משום סרך תרומה"<sup>79</sup> אלא שהוא לא הסביר לנו מדוע זה לא מסתבר. הגר"א ביאר שאע"פ שאוכל מקבל טומאה בכל שהוא, חז"ל גזרו על נט"י רק בדבר שצריך ברכת המזון ועל כן פחות מכזית אינו צריך נט"י.<sup>80</sup> זוהי הרחבה נוספת לכלל של הרמב"ם שקשר את חובת נט"י ל"פת שמברכים עליו המוציא". על-פי הגר"א יש להוסיף "ושמברכים עליו ברהמ"ז". את הזיקה ההדוקה בין נט"י לסעודה חזק הגר"א על-ידי ההפניה למדרש

75 על גרסאות משובשות שהיו לפני ר' יוסף קארו כבר העיר המהרש"ל (ראה: ש' אסף, "לתולדות המהרש"ל", ספר היוכל לל' גינצבורג, עמ' נז).

76 לחם חמודות על הרא"ש, שם ועל-פיו במגן אברהם לאו"ח קנח:ד.

77 ראה דברי הרב מ' פיינשטיין בפתיחה לאגרות משה; ובמכוא לקצות החושן.

78 ב"ח לטור או"ח, סי' קנ"ח.

79 יכין שמרעה, מאמר חמץ, ירושלים תש"ל (צילום דפוס ליורנו תר"ד), לה ע"ב.

80 הגהות הגר"א לשו"ע, שם, לסעיף ג.

"והתקדשתם – אלו מים ראשונים, והייתם קדושים – אלו מים אחרונים, כי קדוש – זה שמן, אני ה' אלקיכם – זו ברכה" (ב' ברכות נג ע"ב). לפי הגר"א, דרשה זו, הכוללת בתוכה את מסגרת הסעודה בפסוק אחד, מלמדת שאף נט"י היא חלק מסעודה וחייבים בה רק כשחייבים בברכת המזון. פסק הבית יוסף אושר כבר על-ידי הט"ז מבלי לנמק אותו. בעקבות פסק הגר"א ונימוקו, דעה זו נתקבלה על-ידי בעל ערוך השולחן. אבל המשנה ברורה חשש עדיין לדברי המחמירים, ביניהם המגן אברהם, שדחו את דברי השו"ע, ועל כך הוא פסק שיש להחמיר ליטול ידיים בלי ברכה. ראינו בהלכה זו המשך המגמה לראות את נטילת ידיים כחלק ממסגרת הסעודה בלי זיקה לדיני טומאה וטהרה, אף-על-פי שבהלכה זו עדיין לא הסכימו כל הפוסקים למגמה הנ"ל.

## ג. נט"י לטיבול הראשון

### 1. מקורותיה

לפי תיאור הסעודה שבתוספתא, המסובים נהגו להתכנס בפרוזדור לפני הסעודה ושם אכלו פרפראות. לפני אכילת הפרפראות הם נהגו ליטול יד אחת. לכאורה, טעמה של נטילה זאת הוא רק משום נקיות ואין לה כל משמעות דתית. ביכלר ציין לנטילה זאת כדי להוכיח שיש נטילות בתורת התנאים שהן עניין של נוהג חברתי בלי תוכן רתי. עיקר ההוכחה הוא שלא מצאנו שטומאת ידיים תתייחס רק ליד אחת.<sup>81</sup> כנגדו ציין אלון למקורות שבהם מדובר על טומאת יד אחת.<sup>82</sup> ברם, אין מאותם מקורות ראייה ממשית שמותר לעסוק בתרומה או בטהרות כשרק יד אחת טהורה. טומאת יד אחת או טהרת יד אחת מכוונת רק לומר שאם שתי ידיו היו טהורות ואחת מהן נטמאה, הוא צריך לטהר רק אותה שנטמאה כדי ששתי ידיו תהיינה טהורות לתרומה – מה שאין כן בקודש, שאם בא לעסוק בקודש, אף אם נטמאה יד אחת הוא צריך לטהר את שתיהן ובבת אחת. אמנם שנינו בתוספתא, בין המעלות בקודש שאין בתרומה "הטובל את אחת מהן ועשה טהורות כל הטהרות שנעשו בטהרה עד שלא יטביל שנייה טמאות" (ת' חגיגה, ג י, עמ' 388) ומכאן שבתרומה, וכל שכן בחולין, אם ידו אחת היתה טהורה בלבד

81 עם הארץ הגלילי, עמ' 98. לדעת אלון במאמרו "תחומן של הלכות טהרה", מתקרים בתולדות ישראל, א עמ' 167, הע' 79, ראייתו של ביכלר מן הסיפא של הברייתא ועליה נדון לקמן.

82 שם, שם.



ועשה טהרות באותה יד, הרי הן טהורות, אלא שיש לדחות אף כאן ולומר שלא מצאנו בכך היתר לכתחילה והרי תיאור הסעודה שבתוספתא עוסק בלכתחילה.

טענה חמורה יותר נגד שיטת אלון היא, שהמקורות המדברים בטומאת יד אחת מתייחסים למקרה שיד אחת נטמאה טומאה ודאית והשאלה היא אם צריכים לטהר אף את חברתה או לא. אבל הנטילה שלפני הסעודה אינה באה מחמת טומאה ודאית שאם כן היה לתוספתא לחלק ולומר שרק מי שנטמא נטל את ידיו. אם נטילה זו היא מטעמים שבהלכה, הרי היא באה מחמת "סתם ידיים" שגזרו על הידיים משום שידיים "עסקניות הן" ואין זה ברור מדוע יד אחת תהיה עסקנית יותר מן השנייה.

דומה שאף ההלכה הבאה שבתוספתא מעמידה אותנו על הבדל זה. "הלכה בסעודה, היוצא לסוך את רגליו נוטל ידו אחת, לדבר עם חבריו והפליג נוטל שתי ידי" (ת' ברכות ד: 11, עמ' 20). כפשוטה, אם הפליג הוא חייב ליטול את שתי ידיו כבתחילת הסעודה משום שהסיח את דעתו מלשמור את ידיו וחזרנו לעניין "סתם ידיים". אבל אם רק סך את רגליו הרי הוא נוטל יד אחת מחמת הלכלוך. נמצא שהלכה זו המכירה בנטילת שתי ידיים מחמת ידיים עסקניות, מכירה בנטילת יד אחת כאמצעי היגייני.

הרקע הריאלי להבחנה זו בין נטילת יד אחת לנטילת שתי הידיים הוסברה כבר ע"י ר"ש ליברמן. בסעודה השתמשו בשתי ידיים כי "מנהג העמים היה להחזיק את הפת ביד שמאל וכל מלפתי הפת בימין ולפ"ז נראה שבמבוא הסעודה היו נוטלים רק את הימין מפני שלא אכלו לחם".<sup>83</sup> העובדה שנטילה זו נועדה מטעמים היגייניים בלבד יוצאת מן הסיפור הבא:

מעשה בר' עקיבא שעשה משתה לתלמידיו, הביא להם שני תבשילין, אחד חי ואחד מבושל. בתחילה הביא להן חי, הפקח שבהן אחז את הקלח בידו אחת ותלשו, לא בא אחריו משך ידו הימנו, ואכל פתו ריקן. הטפש שבהן אחז את הקלח בשתי ידיו ותלשו. אמר ר' עקיבא, לא כך, בני, אלא הנח עקיבך עליו בתוך הקערה ותלשהו. ואחר-כך הביא להן מבושל, אכלו ושתו ונסתפקו, ואחר שאכלו ושתו, אמר להם, בני, לא עשיתי לכם כל כך אלא כדי לבדוק אתכם, אם יש בהם דרך ארץ אם לאו (דרך ארץ, ז:ב, מהד' היגער, עמ' 215–217).

83 תוכ"פ, א, עמ' 62, הע' 13. השווה לשון הרשב"א ב"משמרת הבית" לתורת הבית, בית ששי, סוף שער ראשון "ושמא טעמא דירושלמי משום כל דלא קבע סעודה עליהו עראי בעלמא הוא שאוכלין תחילה מהן מעט כדי לפתח בהן בני מעים ואין מתעסקין בהן בשתי ידיים אלא כל אחד נוטל אחת בידו אחת ולפיכך לא הצריכוהו אלא נטילת יד אחת".

עוקץ הסיפור טמון בכך, שהם נטלו רק יד אחת, ולכן כשהתלמיד ביקש להחזיק את המאכל בידו השנייה שלא רוחצה לפני הסעודה, ר"ע דימה אותו כאילו ביקש לשים את רגלו על האוכל. ר"ע אינו מתרעם על התלמיד שעבר על איזו שהיא הלכה כי לא עבר אלא על דרך ארץ. בכל-זאת, סיפור זה אינו תואם את המציאות שכבר הבאנו, ואף לא את ההלכה, כי בסעודת התלמידים לפני ר"ע הם אכלו פת ואילו במבוא הסעודה שבתוספתא אנחנו מניחים שלא אכלו פת. הסיפור על תלמידי ר"ע תמוה אף מבחינת ההלכה, כי אם אכלו פת הרי היו חייבים בנטילת שתי הידיים. ייתכן שהגרסא שלפנינו היא גרסא משנית והסיפור המקורי לא כלל בתוכו אכילת פת.

אין אנו יודעים מה עלה בגורלה של נטילה זאת במבוא לסעודה. אין אנו נוהגים, בדרך-כלל, לקיים מבוא כזה לסעודה ולכן אין מקום לנטילה כזאת. היוצא מן הכלל הוא בליל הסדר שבו אנו אוכלים ירקות, כרפס, לפני הסעודה ואנחנו נוהגים ליטול ידיים לפני אכילה זו. לפי רב פפא, נטילה זאת נהוגה בהתאם לדברי רבי אלעזר בשם רב אושעיא "כל דבר שטיבולו במשקה צריך נטילת ידים" (ב' פסחים קטז ע"א-ע"ב).<sup>84</sup> אף-על-פי שהלכה זו לא נומקה בפירוש בספרות התלמודית, המפרשים הראשונים מסכימים שטעם ההלכה הוא משום "משקה, שהידים שניות וכל הפוסל את התרומה מטמא משקים להיות תחלה".<sup>85</sup> הנימוק ההלכתי מתבלט יותר על רקע מאמר אחר באותה מסורת: "אמר ר' אלעזר אמר רב אושעיא לא אמרו נטילת ידים לפירות אלא משום נקיות" (ב' חולין קו ע"א). הקבלת המאמרים מלמדת שנהגו ליטול ידיים לכל פירות ורב אושעיא הבחין בין פירות רגילים, שחובת הנטילה להם אינה אלא משום נקיות, לבין מאכלים שנוהגים לטבלם במשקה, שלהם נועדה הנטילה מטעם אחר.

השערה מפתה היא שנטילה זו לדבר שטיבולו במשקה אינה אלא גלגול של נטילה שהיתה נהוגה במבוא לסעודה. סיוע להשערה זו אנו מוצאים בדברי רב פפא שקשר את הנטילה לטיבול הראשון, הנאכל כמבוא לסעודת ליל הסדר, בהלכה שדבר שטיבולו במשקה צריך נטילת ידיים. הקושי הרציני ביותר נגד השערה זאת היא שלפי התוספתא, הנטילה במבוא היתה של יד אחת בלבד, בעוד שאנו נוהגים ליטול שתי ידיים לכרפס. הרשב"א באמת הבין שנטילת יד אחת מיוחדת למאכלים שאין קובעים עליהם את

84 השווה י' ברכות ח:ב, יא ע"א: "רב הונא אמר אין נטילת ידים אלא לפת בלבד תני ר' הושעיא כל דבר שיש בו ליכלוך משקה" ומכאן שדין זה הוא חלק מדין נט"י ללחם.

85 רש"י, שם, ד"ה כל שטיבולו במשקין. תוס' שם, ד"ה כל שטיבולו במשקה, הסכימו לעיקרון הזה אבל חלקו על רש"י בשאלה אם יש לדמות נטילה זו לנטילה שעל הפת.

הסעודה – כעין המבוא לסעודה – ולכן חייב האוכל פת הבאה בכסנין, או השותה יין בלי קביעות, בנטילת יד אחת – אף-על-פי שהוא סובר שהאוכל דבר שטיבולו במשקה צריך נטילת שתי ידיו.<sup>86</sup> אבל הרשב"א הוא כמעט יחיד בדעה זאת.<sup>87</sup> אפשר שנטילת יד אחת לא היתה נהוגה הרכה משום שלא נהגו לקיים מבוא לסעודה בכל סעודה<sup>88</sup> ועל כן, גם כשקיימו מבוא כזה, הנטילה לא הושפעה מן הנטילה הרגילה לפני הסעודה והתרגלו ליטול שתי ידיים בכל מקום שנטילת ידיים היתה דרושה. תופעה דומה מצויה בדורות מאוחרים שהנהיגו נטילת ידיים עם כל הדינים המיוחדים לנטילת ידיים לאוכל גם לדברים שמעיקר הדין צריכים רק ידיים נקיות ולא ידיים טהורות. במקומות ובסעודות שנהגו עדיין לקיים בהם מבוא לסעודה, שינוי הנהוג של נטילת יד אחת לנוהג של נטילת שתי ידיים הולידה בעיה חדשה: אם נטלו ידיים למבוא, מדוע יש צורך ליטול ידיים שנית כשהביאו את הלחם? הד להתלבטות זאת בתקופת האמוראים אנו מוצאים בדרשת רב חסדא: "נטל ידיו בטיבול ראשון נוטל ידיו בטיבול שני".<sup>89</sup> אפשר שהתייחסות נוספת לעניין זה מצויה בברייתא "מים ראשונים ואחרונים חובה, אמצעיים רשות" (ב' חולין קה ע"א). רש"י אמנם פירש שהאמצעיים כאן הם בין תבשיל לתבשיל (שם, ד"ה אמצעיים) ומכאן משתמע שהראשונים הם נטילת ידיים ללחם שבסעודה ולא למבוא שבה. רש"י הולך בפרשנותו בעקבות דברי רב נחמן שהגביל את הפסקא "מים אמצעיים" בדבריו "לא שנו אלא בין תבשיל לתבשיל אבל בין תבשיל לגבינה חובה" (שם, קה ע"ב). אע"פ שברור הוא שרב נחמן מפרש שה"מים האמצעיים" באים בין תבשיל לתבשיל, אין זה עדיין ברור כיצד הוא מפרש את הביטוי "מים ראשונים" –

86 תורת הכית, בית ששי, סוף שער ראשון; וכן כתב בחידושו לברכות, דף מג ע"א, ד"ה בא להם יין.

87 פוסקים כדעת הרשב"א מצאנו רק בין שניים מתלמידיו. ר' חיים בר' שמואל כתב מה שנראה כלשון מסויגת "והשותה מים או יין, מורי הרשב"א מצריך ליטול ידו אחת" (צורר החיים, מהד' ש"ח ירושלמי, עמ' כ) אבל בסדר הפסח כתב בסתם שיש ליטול יד אחת לפני הקידוש (שם, עמ' קכז) כמו שהרשב"א עצמו סידר בסדר הפסח שלו (תשובות המיוחסות לרמב"ן, סי' ר"ב). התלמיד השני של הרשב"א שפסק כמותו הוא בעל ספר החינוך בסדר הפסח שלו (ספר החינוך, מצווה כא, מהד' שעוועל, עמ' סה). המאירי הביא את דעת הרשב"א בשם "יש אומרים" ודחה אותם (בית יד, החלק השני, נרפס בסוף בית הבחירה לברכות, מהד' ש' דיקמן, ירושלים תש"ך, עמ' 219).

88 ראה פסחים קטז ע"א ואפשטיין, מלנ"ה, עמ' 383–384.

89 פסחים קטז ע"ב. רב האי פירש שאכילת מצה נקראת "טיבול שני" אבל אחרים חלקו. ראה: "שציפנצקי, רבינו אפרים, עמ' 412, סימן טז ובביאורים שם, עמ' 392–393.

אם כמכוון לנטילה שלפני המבוא או לנטילה שלפני הלחם שאף היא, במידה מסוימת, נטילה שבין תבשיל לתבשיל. ראוי לציין שרב נחמן עצמו פסק "הנוטל ידיו לפירות אינו אלא מגסי הרוח" (שם, קו ע"א). בעל הלכות גדולות ובעל השאלות פירשו שחלק זה המצמצם את חובת נטילת ידיים לפירות מתייחס למקרה שלא טיבלו אותם במשקה<sup>90</sup> אבל אפשר שרב נחמן בא לקבוע שאין חובת נטילת ידיים לפירות בשום אופן ואם כן, לא יהיה מנוס מלומר שלדעתו אין חובת נטילת ידיים כשיש מבוא לסעודה ו"מים הראשונים" הם נטילת ידיים ללחם בגוף הסעודה. בכל-זאת, דומה שקטע אחד בדברי רי"צ גיאת רומז לפירוש אחר לאותה ברייתא וז"ל: "מים ראשונים" – פי' לטיבול ראשון; "ואמצעים" – לטיבול שני טעונים ענ"י; "אחרונים" – לאחר המזון אין צריכין ברכה".<sup>91</sup> קשה לדעת מהו ההקשר המקורי של דברי רי"צ גיאת ודבריו עומדים בניגוד מסוים לברייתא שלנו מבחינה הלכתית. הברייתא משווה את המים הראשונים לאחרונים, ששניהם חובה, ואילו האמצעיים הם חריגים, שהם רשות, בעוד שבדברי רי"צ גיאת – הראשונים שווים לאמצעיים לעניין הברכה, ואילו האחרונים הם החריגים. קשה משום כך לומר, שדבריו באו בתחילה כפרשנות למאמר שלנו. אבל אנו למדים מדבריו שהביטוי "מים ראשונים" מתייחס לנט"י שבמבוא והביטוי "מים אמצעיים" מתייחס לנטילת ידיים ללחם שבגוף הסעודה. מעתה, הברייתא "מים ראשונים ואחרונים חובה אמצעיים רשות" מתפרשת כחולקת על דברי רב חסדא שהבאנו לעיל, כי לדברי בעל הברייתא – אם נטל ידיו במבוא לסעודה, הנטילה ללחם שבגוף הסעודה אינה אלא רשות. ראוי לציון בהקשר זה היא העובדה שכ"י דרופסי של ההגדה, שיש בה ברכה "על נטילת ידיים" לטיבול הראשון, חסרה בה ברכה, וכל רמז אחר, לנטילת ידיים לפני אכילת המוציא. אם הסופר לא השמיט את הזכרתה של נטילה זו עם ברכתה משום שהיתה כה ידועה שאין צורך לציין אותה – הרי יש בידינו עדות נוספת להתלבטות בקשר לנטילה הכפולה בסעודת ליל הסדר.

## 2. לתולדות הברכה

אגב דברי רי"צ גיאת אנו למדים שנהגו לברך כשנטלו את ידיהם לטיבול הראשון. לגבי נוסח הברכה אנו מוצאים שהשואלים את רב שר שלום גאון

90 כה"ג ד"ר ט' ע"ג; שאלות צ'.

91 שערי שמחה, ח"ב ק"א.

נהגו לברך שלוש פעמים בליל הסדר: על נטילת ידיים; על רחיצת ידיים; ועל שטיפת ידיים ורב שר שלום ענה שזו טעות גדולה.<sup>92</sup> אם סדר הברכות בשאלה הוא כסדרן בליל הסדר, נמצא שבירכו "על נטילת ידיים" לטיבול הראשון ואילו לטיבול השני שבו אכלו את המצה, בירכו "על רחיצת ידיים". לדעת רב עמרם גאון נוסח הברכה הוא תמיד "על נטילת ידיים" לשתי הנטילות הראשונות ואילו לאחרונה אין לברך כלל.<sup>93</sup>

קשה לדעת איך נוצרו ברכות אלו וכיצד נתחלקו. בדרך-כלל סבורים במקרים כאלה, שהיו נוסחאות שונות של הברכה לנטילת ידיים והיות שנהגו ליטול ידיים בהזדמנויות שונות – חל "בירול" בנוסחאות וקבעו נוסח אחר לכל אחת מן הנטילות. מענין לציין בהקשר זה שבידול לשוני דומה מצוי גם ביוונית. אריסטופנס, המדקדק שעמד בראש הספרייה באלכסנדריה בתחילת המאה ה-3 לפסה"נ, מציין, בדיעה שנמצאת אצל אתינאיוס שפעל באותה ארץ 500 שנה אחרי-כן, שיש להבחין בין הביטויים *kata xeiros* המכוון לנטילה הראשונה שלפני הסעודה, לבין הביטוי *aponipsasthai* המציין את הרחיצה שלאחר הסעודה.<sup>94</sup> כבר ראינו שיש מן החכמים הקושרים את הביטוי "נטילת ידיים" עם הביטוי היווני *kata xeiros*,<sup>95</sup> ומאידך, השורשים היווניים *nipsasthai* ו-*aponipsasthai* משמשים כמה פעמים בתרגום השבעים כתרגום לשורש העברי "שטף" (ויקרא טו:יא; שם, יב; מלכים ב, כב:לח). במקום היחידי במקרא שבו מופיעה "שטיפה" בקשר לידיים (ויקרא טו:יא). משתמש התרגום בשורש זה. אף-על-פי-כן, אין לייחס חשיבות מרובה מדי להקבלה הלשונית כי *nipsasthai* משמש גם כתרגום של השורש "רחץ" ומצד שני, השורש "שטף" מתורגם אף בשורשים יווניים אחרים. בכל-זאת, מעניין הוא שמצאנו בסופר שחי במצרים הבחנה בין מונחים שונים לנטילה שלפני הסעודה ולנטילה שלאחריה.

נקודה משותפת למנהג השואלים ולמנהג הגאון היא שלדעת שניהם – נוסח הברכה לנטילה הראשונה הוא "על נטילת ידיים". ייתכן שמנהג

92 סדר רב עמרם גאון, עמ' קיח. יש לצרף תשובה זו לרשימת המקומות שבהם רב שר שלום מתנגד למנהג השואלים אצל: ר' וינברג, תשובות רב שר שלום גאון, עמ' כח. כשר (תורה שלמה, יד, עמ' רצח) מבקש למצוא הצדקה למנהג השואלים.

93 סדר רע"ג, שם, וכן פסק רס"ג בסידורו, מהד' אסף, עמ' קלו.

94 אתינאיוס, חכמי המשתה, ט' 408 ר'. במהד' LCL, כך ד' עמ' 351, מעיר גוליק (מהדיר) שהנטילה הראשונה היתה טקסית אבל השנייה נועדה לניקיון הידיים לאחר הסעודה משום שלא השתמשו במפיות.

95 לעיל, עמ' 199.



השואלים לברך על הנטילה השנייה "על נטילת ידיים" הוא המנהג המקורי יותר, כי אפשר להסביר כיצד נוהג הגאונים צמח מתוך מנהג השואלים. כשחדלו, ברגיל, לקיים מבוא לסעודה ולברך בהזדמנות זו "על נטילת ידיים", בירכו ברכה זאת על הנטילה הראשונה שנשארה להם – נטילת ידיים ללחם, החלק העיקרי של הסעודה. בסעודת ליל הסדר, כשקיימו מבוא לסעודה, לא החזירו עטרה ליושנה, אלא בירכו את הברכה השכיחה ביותר "על נטילת ידיים". סיוע-מה להשערה זאת אנו מוצאים בדברי הראב"ד שפסק, שאם יש צורך ליטול ידיים בין תבשיל לתבשיל, דהיינו נטילת ידיים שנייה בסעודה, מברכים על נטילה זאת "על רחיצת ידיים".<sup>96</sup> דברי הראב"ד ניתנים להסבר אם ניקח כנקודת מוצא את מנהג השואלים שלפיו מברכים על הנטילה הראשונה "על נטילת ידיים" ועל השנייה "על רחיצת ידיים". מסורת קדומה זו לבשה צורה שונה במקצת אצל הראב"ד כי בימיו לא נהגו, ברגיל, לקיים מבוא סעודה ולכן הנטילה הראשונה היתה זו שלפני הלחם. הנטילה השנייה היתה זו של רשות שבין תבשיל לתבשיל והראב"ד פסק שמי שנוטל נטילה זאת מברך עליה "על רחיצת ידיים". הסיוע מדברי הראב"ד אינו חזק ביותר מכיוון שפסקו של הראב"ד אינו נראה כמבוסס על מסורת אלא על אנלוגיה למים אחרונים לפני ברכת המזון שעליהם מברכים, לדעתו, "על רחיצת ידיים". מאידך, נקודה אחרונה זאת מחזקת קצת את השערתנו מכיוון שהראב"ד שמע שההלכה שעל מים אחרונים מברכים "על רחיצת ידיים" נמצאת "בפסקות של ראשונים".<sup>97</sup> נמצא שמסורת קדומה היא שסדר הברכות הוא תחילה "על נטילת ידיים" ולאחריה "על רחיצת ידיים". כאשר בירכו "על נטילת הידיים" בשעת הנטילה שלפני הסעודה, בירכו על הלחם ברכת "על רחיצת ידיים"; כאשר נטילת הידיים ללחם היתה הנטילה הראשונה בברכה, בירכו עליה "על נטילת ידיים".

נטילה זו שכמבוא לסעודה היתה נהוגה בברכה בכל קהילות ישראל במשך דורות רבים. אמנם, רבים נמנעו מליטול את ידיהם לדבר שטיבולו במשקה בשאר ימות השנה, אך הקפידו להמשיך במסורת זו בליל הסדר.

96 תשובות ופסקים, מהר" קאפח, עמ' פד. וכן פסק ר' זכריה אגמאטי (ספר הנר לברכות, מהר" מ"ד בן-שם, עמ' 114) שיש לברך אבל לא ציין את נוסח הברכה.

97 שם, עמ' פב. בהשגותיו לרמב"ם, ברכות ח:ב הוא מעיד ששמע שדעה זו נמצאת ב"שימושי הגאונים הקדמונים". טברסקי (הראב"ד מפרשקורש, עמ' 252) מעיר, שתארים אלה אינם שמות של ספרים אלא באים לאפיין את המקורות. ובדומה לכך ראה: דנציג, ה"פ, עמ' 392–393. האשכול (מהדורת הלבדשטט, ח"א, עמ' 34) כותב "ויש שקבלו מן הגאונים לברך עליהם "על רחיצת ידיים".

ברם, גם כאן היתה מגמת צמצום ויש נוהגים שרק בעל הבית נוטל את ידיו ושאר המסובים פטורים ממנה. המשך דברינו מיועד לתאר את תהליכי השינוי הזה.

במקורות הספרותיים הקדומים המתייחסים לנטילה הראשונה בארצות הגולה מחוץ לבבל נשארו לנו רק עדויות קלושות בדבר הברכה. הרי"ף אמנם הזכיר שחייבים ליטול ידיים לדבר שטיבולו במשקה<sup>98</sup> אבל הוא לא הזכיר את הברכה על נטילה זו. אין לדייק משתיקתו שלא היתה ברכה מכיוון שהוא אף אינו מזכיר את הברכה על נטילת ידיים ללחם ואין סיבה לפקפק בקיומה. כנראה שהרי"ף לא הזכיר אותה מכיוון שאינה מפורשת בתלמוד. השמטה זו גרמה לכך שאף רבים מנושאי כליו של הרי"ף לא דנו בברכה ומשום כך אין אנו יכולים לדעת מה היתה דעתם. הרמב"ם פסק במפורש שיש לברך על נטילה זו בליל הסדר (הלכות חמץ ומצה, ח:א), ומדבריו בהלכות ברכות (ו:א-ב) משמע שהוא סובר שיש לברך "על נטילת ידיים" בכל פעם שאדם נוטל לאכילת דבר שטיבולו במשקה, גם בשאר ימות השנה. לנוהג במצרים נשארה לנו עדות בהגדות שנמצאו בגניזה. רוב ההגדות קטועות במקום זה אבל אלה שיש בהן תיאור הטיבול הראשון כוללים נטילת ידיים לטיבול זה בברכת "על נטילת ידיים".<sup>99</sup>

ריבוי הקטעים שיש בהם ברכה זו והעובדה שבכל הקטעים שבאוספים אלה הכוללים תיאור הטיבול הראשון נמצאת בהם ברכה על נטילת ידיים לטיבול זה, מעידים שמנהג קהילת הגניזה היה לברך על נטילה זו. ייתכן שחלק מהגדות אלה נובע עוד מתקופת הגאונים. מספר קטעי גניזה כוללים ברכת "על רחיצת ידיים" לנטילה השנייה<sup>100</sup> ויש מהם שמכילים ברכת "על שטיפת ידיים" למים אחרונים<sup>101</sup> וכל זה הוא כמנהג אשר הגאון התריע

98 ברכות, פ"ח, ס"ר"א, דפוס ראם, מא ע"א.

99 בספריית הבודליאנה באוקספורד: קאולי 2728/4 (תואר ע"י כשר, הגדה שלמה, עמ' 202, מס' 1); קאולי 2742/1; קאולי 2742/7 (כשר, שם, מס' 4); בספריית קמברידג': TS H 2.108 (כשר, שם, עמ' 203, 9); TS H 2.110 (כשר, שם, 11); TS H 2.112 (כשר, שם, 13); TS H 2.118 (כשר, שם, 18); TS H 2.124 (כשר, שם, עמ' 204, 22); TS H 2.152 (כשר, שם, 32); הגדת גרינסטון (גולדשמידט תשכ"ט, עמ' 76); TS; Loan 129 (גנוי שכטר, כ, עמ' 582); אברהמ'ס, קטע יב.

100 קאולי 2733/3; קמברידג' ט"ש TS H 2.117; אברהמ'ס קטע ז.

101 TS H 2.136; אברהמ'ס קטע ז; TS H 2.117 (צילום של צד אחד אצל כשר, עמ' צד) הוא בעייתי. תחילה יש להעיר שהצילום הוא מעמודים ד' וא' של הדף ולכן הפיוט בעמ' א' אינו יכול להיות פתיחה של ברכת "זוכר הברית" המופיעה בעמ' ד' כפי שנרשם אצל כשר, שם, עמ' 203, מס' 117. מאידך, בעמ' ג' מופיע גמר ההלל ולכן הפיוט בעמ' ד' אינו יכול להיות פיוט לברכת המזון כפי שרשם גולדשמידט (תשכ"ט, עמ' 90). כנראה שהוא

כנגדו. אין לנו ידיעות בדוקות בדבר הקצב שבו נעקרו המנהגים החריגים שהגאונים התנגדו להם. בכל אופן, אותן הגדות נכתבו לפני שנתקבלה הוראת רב שר שלום, ויש לראותן כמנהג קדום. ההגדות שיש בהן ברכה על נט"י לטיבול הראשון חסרים תיאורי הטיבול השני ולכן אין אנו יכולים לדעת אם ברכה זו באה להם מדברי הגאונים וממנהגייהם או ממנהג מקומי קדום ועצמאי. ברם, אם נדון אותם לפי מה שמצאנו בקטעים האחרים, יש להסיק שאכן, ברכה זו היתה נהוגה בקהילת הגניזה לפני תקופת הגאונים.

אף הקהילה היהודית בסין נהגה לברך "על נטילת ידיים" לנטילה הראשונה.<sup>102</sup> היות שיהודים אלה באו לסין מפרס או מהודו לפני סוף הדינסטיה של סונג,<sup>103</sup> נמצאנו למדים שאף במנהג הפרסי או ההודי הקדום נהגו לברך על נטילה זו.<sup>104</sup>

עדות לנהוג בכורדיסטאן נשארה לנו בסידור שלמה בר נתן מסג'למסה הפוסק שיש לברך על נטילה זו<sup>105</sup> וכן נמצא גם בסדר הפסח הנספח לסידור זה.<sup>106</sup>

פיוט לברכת השיר. בעמ' ב' מופיעות, בזו אחר זו, "על רחיצת ידיים" ו"על שטיפת ידיים". לפי הידוע לנו מן המקורות האחרים, וגם לפי סדר הברכות בהגדה זו, "על שטיפת ידיים" היא ברכה למים האחרונים. אולם בקטע זה, אחרי ברכה זו, בא תיאור אכילת המצה, המרור וכורך (עמ' ג'). אפשר שהסופר הציג כאן שתי נוסחאות שונות לברכת הנטילה השנייה והשאיר את הבחירה בידי הקורא אבל יותר נראה שהוא העתיק את ההוראות משתי הגדות שונות מבלי לערוך אותן כראוי.

102 הגדת בני סין, מהדורה פקסימילית, נ"י תשכ"ז.

103 ראה: R. Loewenthal, "Kaifeng", *EJ*, 1127.

104 במנהג הפרסי המאוחר לא בירכו על נטילה זאת, כדעת השו"ע. ראה ש' טל, סידור תפילה נוסח פרס, חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה", תל-אביב, תשל"ד, עמ' 117.

105 כ"י אוכספורד 896, 74-75א. כתב-היד הועתק בשנת תקי"ד לשטרות, 1203 למניינים, שנתיים לפני פטירת הרמב"ם, לפי הקטלוג של נויבאור, כרך א', עמ' 191. S. Baron (היסטוריה דתית וחברתית וכו' [אנגלית], ז', עמ' 287, הע' 76) הניח מקום לטעות בצינו שהסידור נמצא בכ"י שנכתב ב-1203, בעוד שהוא נעתק בשנה זאת ויש להקדים את תאריך חיבור הסידור. היה מקובל שכתב-יד זה הועתק בסג'למסה שבצפון אפריקה (מרוקו) אך שלמה צוקר גילה שכתב-היד עצמו נאמר שהועתק בקלעת ברקה. ההיבראיסט יוהן כריסטיאן וולף הוא שחשב שמחבר הספר זהה עם מחבר תרגום-פירוש לפרק קניין תורה, שלמה אלסג'למאסי, ולכן קבע שהסידור שלנו הוא מצפון אפריקה. אך בדיקת תוכן כתב-היד לימדה שהמחבר פסק שפתח בית-הכנסת צריך להיות במזרח ואילו ארון הקודש הוצב בכותל המערבי. נמצאנו למדים שהמחבר עמד במזרחת של ארץ ישראל! אפרים ווסט העיר לצוקר שיש מקום הנקרא "קלעת ברקה" בכורדיסטאן והוא, כנראה, מקום חיבור כתב-היד. הסידור עצמו מראה זיקה לסידור רב סעדיה גאון (שלמה צוקר [בשיתוף אפרים ווסט], "מוצאו המזרחי של סידור ר' שלמה בר' נתן וייחוסו המוטעה לצפון אפריקה", קרית ספר. סד [תשנ"ב-תשנ"ג], עמ' 737-746).

כנראה שנהגו גם באיטליה לברך על נטילת ידיים לטיבול הראשון. כן פסק ר' מנחם בר' שלמה, בן תחילת המאה הי"ב, במדרשו "שכל טוב".<sup>107</sup> עדות זו אינה בטוחה כי יש פקפוקים בדבר ארץ מוצאו של חכם זה,<sup>108</sup> אבל היא מתחזקת לאור העובדה שגם ר' צדקיה בר' בנימין, שחי באיטליה כ-150 שנים אחריו, קבע שיש לברך על נטילה זו.<sup>109</sup> לאור פסקו, ניתן לשער שכך היה המנהג הקדום באיטליה. מדברי ריא"ז "אחר שנטל כוס שני נוטל עוד ידיו פעם שנייה, שכבר הסיח דעתו מן הנטילה הראשונה"<sup>110</sup> אין לדייק שהנטילה הראשונה היתה בברכה כי רק העתיק את לשון הגמרא שלא דנה בעניין הברכה.

בדרום צרפת נראה שכך היתה דעת בעל העיטור שפסק שבזמן הזה אין צורך ליטול ידיים שנית בליל הסדר<sup>111</sup> ומכאן שהנטילה הראשונה היתה כדין בברכה.<sup>112</sup> כאן אין לדחות ולומר שאינו אלא מעתיק את נימוק הגמרא שהרי הוא בא לקבוע הלכה חדשה, לפחות תיאורטית, ובוודאי לא היה פוטר את המסובין מנטילת ידיים ללחם אילו הנטילה הראשונה היתה ללא ברכה. ממקור מסוג אחר אנו למדים על הנוהג בפרובנס. באזהרות לשבת הגדול יסד הפייטן "אחר נוטל ידיו ומברך בנקיון כפיו קדש ישאנה, וטובל כרפס בחומץ ואוכל בברכה נכונה".<sup>113</sup> פיוט זה חתום בראשי תיבות "קלונימוס" ובכ"י ששון 514 הוא מיוחס "מהנשיא א' קלונימוס". ברור שמדובר כאן בחכם פרובנסלי גם מן התואר "נשיא"<sup>114</sup> וגם מן העובדה שהמאירי מצטט

107 מהד' ש' באבער, עמ' 129.

108 ראה י' תא-שמע, "מנחם בן שלמה", אנצ' יודאיקה החדשה (אנגלית), כרך 11, עמ' 1307-1308.

109 שבלי הלקט, מהד' באבער, עמ' 184.

110 פסקי ר' ישעיה אהרן ז"ל, עמ' ר"ח.

111 מהדורת רמ"י, קלד ע"ג.

112 הטור (סימן תע"ג) הביא בשם העיטור שאין לברך על הנטילה הראשונה וכן כתב אברבנאל בשם העיטור (זבח פסח, בתוך: י"ד אייזנשטיין, ארצו פירושים להגדה של פסח, עמ' 132). כשר (הגדה שלמה, עמ' 98, הע' 5) הפנה אותנו לעיטור הנ"ל אבל דומה שהמלים "והראשונים נהגו לברך" מוסכות על ההמשך הדין במים אחרונים, מנהג המתועד אף ממקורות אחרים. ייתכן שחסרות לפני-כן כמה מלים. ש' שענבלום, בהוצאתו של העיטור בלעמבערג, הציע להוסיף אחרי מלים אלה "על מים אחרונים".

113 קרובץ, ליוורנו תרס"ב, ג ע"ב.

114 ראה ב"ז בנדיקט, "לתולדותיו של מרכז התורה בפרובנס", תרביץ, כב (תשכ"א), עמ' 86 (=הנ"ל, מרכז התורה בפרובנס, ירושלים תשמ"ה, עמ' 3).

מאזהרות אלה בשם "גדולי הנשיאים שבנרבונא".<sup>115</sup> אנחנו יודעים על שלושה מנשיאי נרבונה בשם "קלונימוס".<sup>116</sup> הראשון נפטר לפני 1140 כי בשנה זו כבר עמד בנו בראש הקהילה.<sup>117</sup> השני כבר היה נשיא בסביבות שנת 1165 כשעבר שם ר' בנימין מטודילה.<sup>118</sup> והיה עדיין בחיים בשנת 1195.<sup>119</sup> השלישי, אולי נכד של השני, היה מעורב בפרשת החרם נגד כתבי הרמב"ם בשנים 1303–1306.<sup>120</sup> יהודה אלחריזי הזכיר חכם בשם "קלונימוס הנשיא", אך היות שיש ספק בדבר תאריך ביקורו של אלחריזי בפרובנס<sup>121</sup> אין לדעת אם הוא מתכוון לשני או לחכם אחר. צונץ מציין בקשר לאזהרה זו שבדרשי (נפטר בסביבות 1300) התאבל על דון קלונימוס ואלחריזי הזכיר אותו, ולכן נראה שדעתו היא שקלונימוס השני חיבר את האזהרה.<sup>122</sup> שעוועל ייחס אותה לקלונימוס השלישי.<sup>123</sup> ראוי לשים לב לכך שבתוספת אנונימית לסדר .קבלה של הראב"ד מצאנו על רבנא קלונימוס "והנית בן חכם ושמו ר' טודרוס והוא היה חכם ופייטן עשה אזהרות".<sup>124</sup> מן ההקשר משמע שר' טודרוס היה הפייטן אבל לא נשרדו לנו פיוטים ממנו. מאידך, מספר האזהרות שהגיעו לידינו אינו רב<sup>125</sup> ויהיה בזה מן התימה שמחבר הכרוניקה, במנותו את שבחי הקלונימוסים, לא הזכיר שאחד מהם חיבר את האזהרות שכנראה היו יותר מפורסמות מן העובדה שהגיעו לידינו, ודווקא לגבי ר' טודרוס הזכיר שחיבר אזהרות שאין אנו יודעים עליהן כלום היום. אפשר שטעות קטנה חלה בדברי הכרוניקון, והפייטן היה האב, ר' קלונימוס

115 מאירי פסחים, מהר"י כ"ק קליין, עמ' ל"ט.

116 גרוס, גליה יודאיקה, עמ' 406–408.

117 גרוס, שם, עמ' 405.

118 שם, עמ' 407.

119 שם.

120 שם, עמ' 408.

121 ראה גרוס, שם עמ' 120 והשווה: א' מירסקי, "אלחריזי, יהודה", א"ע, כרך ג', עמ' 520 (=תורגם באנציקלופדיה יודאיקה האנגלית).

122 *Literatur-Geschichte der syn. Poesie*, עמ' 479.

123 הלכות חמץ ומצה לסדר ליל הפסח ופירוש ההגדה לאחד מגדולי פרובאנס, הדרום, לה (ניסן תשל"ב), עמ' 11, הע' 35.

124 נויבאור, סחוק"י, א', עמ' 83. על חיבור זה ראה: א' גראבויס, "החברה היהודית בצרפת הדרומית במאות הי"א והי"ב על-פי הכרוניקה של אלמוני מנרבונה", דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות ב', עמ' 75–86.

125 ראה מ' זולאי, "אזהרות", א"ע, ב, עמ' 346–347.



הראשון, ולא הבן.<sup>126</sup> אם זה נכון, נשארה לנו באזהרה זאת עדות מראשית המאה הי"ב שנהגו בפרובנס לברך על נטילת ידיים לטיבול הראשון. על הנוהג בצרפת אנו למדים מפיוטו של ר' יוסף טוב עלם שבו כתב "ושתי ומשי ידיה ומברך על נטילת ידיים".<sup>127</sup> נוסח של פיוט זה אינו ברור כל צורכו. בסידור ר' יעקב עמדין נמצא "ושתי ומשי ידיה ואינו מברך על נטילת ידיים".<sup>128</sup> בסידור "אוצר התפילות" נהגו דרך זהירה. הם העתיקו כבסידור ר' יעקב עמדין אבל הוסיפו בסוגריים "נ"א ומברך".<sup>129</sup> אף במחזור "כל בו"<sup>130</sup> גרסו "ואינו מברך" אבל בפירוש שבאותו מחזור נאמר "ובמה שכתב לברך על נטילת ידיים... הוא דעת ירושלמי ואין אנו נוהגים כן". הפרשן גרס עדיין "ומברך" ונראה מכאן שהמדפיסים שינו את הגרסא ל"אינו מברך". לצערנו, המפרש הקדום של פיוט זה, ר' שמואל מפלייז, לא התייחס לפסקא זו ולכן אין אנו יודעים מה היתה גרסתו. אע"פ שאין ראיה לדבר, קרוב לוודאי שהגרסא "ומברך" היא הגרסא המקורית כי קל להבין שהמדפיסים שינו אותה ל"אינו מברך" בהתאם לנוהג המקובל היום שאין מברכים על נטילה זו. פיוט זה נדפס במחזור לא למען אוהבי השירה אלא למען אמירתו בשבת הגדול ולכן היו חייבים להקפיד שתוכנו הדיקטטי יתאים להלכה. אבל אם הגרסא המקורית היתה "ואינו מברך" קשה להסביר מה ראו לשנות גרסא זו כדי שתהיה בניגוד להלכה. סיוע לתפישתנו שלפי ר' יוסף טוב עלם מברכים על הנטילה הראשונה, ועדות נוספת לנוהג הקדום בצרפת אנו מוצאים בעובדה, שבכל ספרות דבי רש"י מוזכרת ברכה על נטילה זו. כך הדבר בסדר הפסח שרשם ר' שמעיה (ד"ס לפסחים, עמ' 389), במחזור ויטרי (עמ' 283 ועמ' 294), בספר הפרדס (מהדורת עהרנרייך, עמ' מ"ט), בסידור

126 כתב היד שממנו נדפס הקטע תחילה ב-*REJ* (1885), ואחר-כך אצל נויבאור, הוא כ"י אדלר מס' 2237 הרשום בקטלוג של אדלר בעמ' 81. כה"י מצוי היום בבית המדרש לרבנים אך אין ממנו צילום באוסף המיקרופילמים שבספרייה הלאומית.

127 יצחק בן אריה יוסף דוב, סדר עבודת ישראל, רעדעלהיים תרכ"ח, עמ' 716. מחזור זה יצא בשתי מהדורות. מהדורה זאת, הכוללת בתוכה פיוטו של ריט"ע, רשומה בקטלוג של הספרייה הלאומית כ"מנהג פולין". במהדורה האחרת, שיצאה בדפוס צילום בתל-אביב, תשי"ז, נמצא במקום הקרובה של ריט"ע לשבת הגדול, הקרובה "אוני פטרי רחמתיים" ליני. במקום החלק ההלכתי "אלקי הרוחות", בא פיוט הלכתי אחר, "אדיר דר מתוחים" השייך, כנראה, למנהג אשכנז (השווה א"א אורבך, ערוגת הכושם, ד, עמ' 55).

128 סידור בית יעקב, לעמבערג תרס"ד, רכה ע"א.

129 וילנא, תרע"ה, ב, עמ' 246.

130 וילנא, תרצ"ה, ג, קצ"ה ע"א. על חוסר התאמה בין טקסט המחזור לבין הפירוש המוסב עליו ראה: א' מירסקי, הפיוט, ירושלים תש"ן, עמ' 478-490.

רש"י (עמ' 183 ועמ' 185) ובספר האורה (עמ' 102). וכן הורו חכמי אנגליה, רבנו אליהו מלונדרש,<sup>131</sup> ור' יעקב חזן (עץ חיים, עמ' שכא).

ההתנגדות הראשונה לנוהג הברכה באה מחכם אשכנזי, רשב"ט (ר' שמואל בר נטרונאי), חתנו של הראב"ן. המרדכי מוסר:

(ורשב"ם) [ורשב"ט] כתב וז"ל נ"ל נטילה זו אין צריכה ברכה דאינה אלא משום דילמא נגע במשקה דאי משום אכילת ירק הא אמרי' הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח ותו דבזמן הזה אין אנו אוכלין חולין בטהרה והנטילה אינה אלא לקיים מנהג הראשונים שהיו אוכלין חוליהן בטהרה וגם [סדר] פסחיהן... ובסדר רב עמרם מצאתי דאין מברכין על הנטילות שנוטלין בלילי פסחים רק על אותה שנוטלין לפני המוציא וכן נראה לי אבל רבותי חולקין על פסק זה ומצריכין ברכה על נטילה ראשונה [ועל] (שעל) טיבול ראשון עכ"ל רשב"ט.<sup>132</sup>

ראיית הרשב"ט מסדר רב עמרם מבוססת על טקסט לקוי.<sup>133</sup> כבר ראינו שההקפדה בסדר רב עמרם היא שאין לברך אלא "על נטילת ידיים" אבל ברכה זו מברכים פעמיים, דהיינו, גם על הנטילה הראשונה. ברם, פסקו של הרשב"ט אינו מבוסס על סמכותו של רב עמרם אלא על הבחנת הרשב"ט שחל שינוי בנוהג המשמש רקע לחובת הנטילה לדבר שטיבולו במשקה.

נראה שדברי הרשב"ט נתפשטו אף-על-פי שלא נתקבלו כמנהג הכללי. בן גיסו, הראב"ה, כתב: "ויש שנוהגין שאינן מברכין על נטילת ידיים זו, מפני שאינה צורך אכילת מזון, ויש שמברכין, כיוון שהצריכו חכמים ליטול בטיבול ראשון".<sup>134</sup> מאלפים במיוחד הם דברי ר' אליעזר רוקח. בספרו "הרוקח" פסק שיש לברך על נטילת ידיים<sup>135</sup> אבל בספרו "מעשה רוקח" שנתחבר אחרי שכבר הגיע לידו ספר הראב"ה<sup>136</sup> כבר פסק שאין לברך על

131 פירושי רבנו אליהו מלונדרש ופסקיו, מהד' מי"ל זקש, עמ' קנ.

132 מרדכי לפסחים, לד ע"א – ב לפי דפוס וילנה.

133 בעל ספר אמרכל (מהדורת היגער, ספר היובל לא' מארכס, החלק העברי, עמ' קסג) מתייחס כנראה למסורת זו בדבריו "ורבינו שב"ט ורבינו עמרם כתבו שאין לברך על נטילה זו". היגער הציע להגיה "מהר"ם" במקום "רבינו עמרם" אבל מדברי המרדכי נראה שההתייחסות לרב עמרם יצאה מהרב שב"ט ואין זה יכול להיות שהוא התייחס למהר"ם. גם במנהגי חיים פלטיאל (מהד' גולדשמידט, ק"ס, כד [תש"ז-תש"ח], עמ' 87 [=הנ"ל, מחקרי תפילה ופיוט, עמ' 35]) מופיעה דעה זו בשם רב עמרם.

134 ספר הראב"ה, ב, עמ' 154-155.

135 הל' פסח, סי' רסג, ירושלים תש"ך, עמ' קנג.

136 אורבך, בעה"ת, עמ' 333.

נטילת ידיים<sup>137</sup> אע"פ שבשעת חיבור ספר זה כבר היתה לפניו תשובת הגאון שיש לברך על נטילה זו.<sup>138</sup>

דומה שהמפנה הגדול בנוהג הברכה חל עם החלטת מהר"ם מרוטנבורג שאין לברך על נטילה זו.<sup>139</sup> ר' שמשון בר' צדוק, תלמידו של מהר"ם, מוסר: מהר"ם ז"ל כשנוטל ידיו קודם ב"פ האדמה אינו מברך על נטילת ידיים ומה שנהגו לברך זה היה בא"י לפי ששם נזהרים מטומאות לטהרות וכל שטבולו במשקין צריך נטילת ידיים, אבל עכשיו שאין אנו נזהרים מטומאות וטהרות לכך אין צורך לברך באותה נטילה. וסונף [דבר] אין מברכים בשום נטילה בלילי פסח חוץ מאותה שנוטל קודם ברכת המוציא.<sup>140</sup>

אין אנו יודעים אם פסק מהר"ם ונימוקיו באו מעצמו או שכך קיבל מאבותיו. הנימוקים והסגנון מזכירים לנו את דברי הרשב"ט שכבר הבאנו. קיימת אפשרות שמהר"ם היה תלמיד הראב"ה<sup>141</sup> וייתכן שקיבל ממנו. כנגד זה עומדת העובדה שבסימן הנימוטכני שיסד מהר"ם לסדר מצאנו "וידיו ירחץ ויברך כתיקונה/אדמה בטבול ברכה הגונה".<sup>142</sup> ב"הגהות מיימוניות" הוצעו שני פתרונות לסתירה זאת: הפתרון הראשון הוא שמהר"ם כתב את דבריו על-פי סוגיית התלמוד ולא נהג כך למעשה. פתרון זה אינו משכנע משום שכל מטרתו של מהר"ם בסימן זה היא לתת הנחיות מעשיות לעריכת ליל הסדר. זאת הסיבה, כנראה, שהביא את בעל הגהות מיימוניות להציע פירוש אחר, והוא שהמלה "ויברך" אינה מוסבת על ברכת הנטילה אלא על ברכת הפרי. אך בעל הגהות מיימוניות הציע בעצמו את הקושי בפירוש זה והוא שמיד אחרי כאן נזכרת הברכה על הפרי. אפשרות שלישית היא שמהר"ם חזר בו ממה שיסד בסימן לסדר אבל אז היה עלינו להניח שלא קיבל בזה מסורת מרביתו.

מהר"ם לא טען אלא לביטול הברכה. ודאי הוא שהוא נהג ליטול את ידיו לפני הכרפס בליל הסדר ואין לנו סיבה לומר שביטל את נטילת הידיים לדבר שטיבולו במשקה שלא במסגרת ליל הסדר. בן דורו, ר' אליעזר מטוך, שלמד כמהר"ם אצל ר' יצחק אור זרוע מווינה, הפליג ממנו וקבע "וכ"ש אנו שאין

137 סאניק, תרע"ב, סי' נ'.

138 שם, סימן נג.

139 השווה גולדשמידט, הש"פ, תשכ"ט, עמ' 7 הע' 14, שכתב "המנהג לא לברך על הנטילה... מבוסס על מה שכתב מהר"ם (י) מרוטנבורג".

140 תשב"ץ, סי' צט; ספר המנהגים, מהדורת אלפנביין, עמ' 24–25. השווה י"ז כהנא, מהר"ם מרוטנבורג: חשבות פסקים ומנהגים, א, סימן תמג.

141 אורבך, בעלי התוספות, עמ' 406.

142 הגהות מיימוניות, הל' חמץ ומצה, סוף פרק ח' בנוסח ההגדה; כהנא, שם, סימן תמ"א.

אנו נזהרין מלטמאות עצמנו ומלאכול אוכלין טמאין ואין אנו צריכין לאותה נטילה".<sup>143</sup> אבל לא מצאנו שהשתמש בנימוק זה כדי לבטל את הנטילה למעשה. אפשר שהשפעת דברים אלה שנכתבו במקור שנחשב אחרי-כן כ"תוספות שלנו" היתה גדולה מהשפעת דברי מהר"ם. בכל אופן, צירוף הפסק של ר' אליעזר הצרפתי לפסקו של מהר"ם האשכנזי ודאי שימש גורם חשוב בביטול הברכה על נטילה זו.

ברם, גם סמכותם הגדולה של שני חכמים אלה לא הביאה לביטול הברכה מיד. במשך דורות רבים אנו מוצאים, זה ליד זה, פוסקים הקובעים שיש לברך על נטילה זו ופוסקים השוללים את הברכה. בחיבור אשכנזי שנתחבר בתחילת המאה הי"ד קובע המחבר שמברכים על נטילה זו אף-על-פי שהוא מעתיק מן הראב"ה את הדעה שאין מברכים.<sup>144</sup> תלמידי מהר"ם, וכנראה שהרא"ש ביניהם, פסקו שאין לברך<sup>145</sup> אבל בספר אמרכל, המיוחס לתלמיד הרא"ש, מצאנו שיש לברך על נטילה זאת.<sup>146</sup> אף בנו של הרא"ש, ר' יעקב בעל הטורים, לא נחה דעתו מן הדעה שאין לברך על נטילה זו אבל הוא הציע שמי שרוצה להוציא את עצמו מידי ספק יכול להביא את עצמו לידי חובת נטילה בדרך אחרת.<sup>147</sup> רבו של מהרי"ל, מהר"ש, פסק שאין לברך על נטילה זו, כי היא נועדה רק לאוכלי תרומה ומשום סרך תרומה האידנא לא שייך.<sup>148</sup> ר' אלכסנדר זוסלין (נ' 1349) פסק שאין לברך, בעקבות דברי התוספות,<sup>149</sup> וכן יסד מהרי"ל (1360–1427) בסימנו לליל הסדר "טול ידיך כהלכה בלא צווחה"<sup>150</sup> אבל בן דורם, ר' אייזיק מטירנא, פסק כדעת הטור.<sup>151</sup>

מצגר, במחקרו על ההגדות המאורות, מציין שמקצת ההגדות האשכנזיות כוללות ברכה על נטילה זו בעוד שאחרות מציינות בפירוש שאין לברך.<sup>152</sup> בהגדות אשכנזיות קדומות שבדפוס, כגון הגדת פראג שנדפסה

143 תוספות לפסחים, קטו ע"א, סוף ד"ה כל שטיכולו במשקה. לזיהוי בעל התוספות ראה: אורבך, בעלי התוספות, עמ' 477.

144 ספר אסופות, בתוך: Moses Gaster, *Studies and Texts*, ב', עמ' 218.

145 תשובות הרא"ש, יד:ו. השווה בית יוסף לאור"ח, קנח, ד"ה ולא דוקא שהביא ראייה מדברי הרא"ש שדעתו היא לברך ענט"י לדבר שטיכולו במשקה.

146 ספר אמרכל, י"ל ע"י מ' היגער, ספר היובל לא' מארכס, עמ' קסג.

147 טור, אור"ח, סי' תע"ג.

148 ספר מנהגי מהרי"ל, ירושלים תשכ"ט, יד ע"א.

149 ספר האגודה לפסחים, ירושלים תשכ"ח, עמ' קצג.

150 לקט ישר, עמ' 88.

151 ספר המנהגים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 22.

152 ההגדה המאורת (צרפתית), עמ' 104, הע' 1.

ב-1526 והגדת אוגסבורג שנדפסה ע"י חיים שחור,<sup>153</sup> מצויה הברכה. ייתכן שהמסדר עצמו לא נהג כך אלא שהעתיק מהגדה קדומה יותר. הסופרים, וכן המדפיסים, העתיקו מספרים קדומים שלא התאימו תמיד למנהגם. לפעמים הם העתיקו דברים כהווייתם ולפעמים הם ניסו "לתקן" את הנוסח, לעתים בצורה יסודית ולעתים על-ידי הדבקת טלאי. דוגמא יפה לתופעה זו מצויה בכ"י מסוף המאה הט"ו שבה כתוב "ויטול ידיו ולא יברך ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידיים".<sup>154</sup> ההוראה כתובה באותיות קורסיביות וברור שהסופר יצר כאן "כלאיים" משני מנהגים.<sup>155</sup> בכל אופן, ברור שתפוצתם של כתבי-היד הישנים, ובמיוחד של ספרי הדפוס החדשים, השפיעה על שמירת המנהג הקדום לברך על נטילה זאת. הפוסקים תבעו "שלא לברך בזה ולא להשגיח במה שכתובה ברכה זו בכל הסידורים".<sup>156</sup> אבל סביר הוא שבעל הבית הפשוט הסתמך יותר על מה שכתוב בסידורים מאשר על מה שכתוב בדברי הפוסקים. והרי היו גם מן הפוסקים שדרשו עדיין לברך על נטילה זו. בתחילת המאה הי"ז פסק ר' מרדכי יפה, בעל ספרי הלבוש, שיש לברך על נטילה נוספת לפני הקידוש<sup>157</sup> והוא מעיר שכך פשט המנהג.<sup>158</sup> בכל-זאת, מנהג יוצאי אירופה היום הוא לא לברך על נטילה זו. יחיד במינו היה הגר"א שביקש, מתוך נטייתו לחזור למקורות, לחדש ברכה זו לא רק בליל הסדר<sup>159</sup> אלא אף בכל ימות השנה כשאדם אוכל דבר שטיבולו במשקה<sup>160</sup> אבל דבריו לא נתפשטו ברבים.<sup>161</sup>

בספרד, נשמרה ברכה זו תקופה הרבה יותר ממושכת. גדולי פוסקי ספרד מציינים שמברכים על נטילה זו מבלי להזכיר דעה אחרת. הרשב"א קיבל מרביתו שנטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה היא אחת הנטילות שחייבים לברך עליהן<sup>162</sup> וכמובן שהזכיר ברכה זו בתיאור טקס ליל הסדר,<sup>163</sup> וכן עשה

153 חיים שחור עשה את הציורים ב-1534 עבור הגדת פראג הנזכרת (ראה ונגרו, הגדה וחיתוך עץ, עמ' 91-106; פקסימיליה של עמוד זה אצל ירושלמי, הגדה והיסטוריה, לוח 16).

154 כ"י דה רוססי 958, ספרית פרמה 3143.

155 השווה מצגר, שם.

156 ט"ז לשו"ע אר"ח, תעג:ז.

157 על נטילה זאת ראה לקמן.

158 לבוש, שם, ס"ק ר'.

159 ביאור הגר"א לאר"ח, תעג:ו, ד"ה ולא יברך.

160 שם, סי' קנח, ד"ה בלא ברכה.

161 ראה משנה ברורה, קנח:כ.

162 שו"ת הרשב"א א:קצ, שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' קצג. בתשובה שב-א:תקצה ובמקבילתה ב-ה:קטז חסרה הפסקא "ומי שטיבולו במשקה" אך בא:תשנו, הנראית כקיצור מא:תקצה, הפסקא נמצאת. וכן העיד ר' אהרן ברי' יעקב הכהן בשם הרשב"א



תלמידו, בעל ספר החינוך.<sup>164</sup> תלמיד אחר של הרשב"א, ר' חיים בר' שמואל, קבע בפשטות שמברכים על נטילה זאת למרות ששימש גם את רב פרץ, בעל התוספות.<sup>165</sup> ספק הוא אם יש למנות את ר' אהרן בר' יעקב הכהן, בן דורו הצעיר של בעל הטורים, בין פוסקי ספרד, אבל אף הוא פסק שיש לברך<sup>166</sup> ושכן דעת רוב הפוסקים על אף שהביא שיש חולקים בדבר.<sup>167</sup> מבין פוסקי ספרד במאה הי"ד שפסקו לברך מבלי להזכיר דעה אחרת נמנים: ר' דוד אבודרהם (עמ' ריט); ר' מנחם בר' זרח;<sup>168</sup> ר' ישראל אלנקווה;<sup>169</sup> ור' אברהם תמ"ך.<sup>170</sup> וכן פסק ר' שמעון בר' צמח דוראן על סף המאה הט"ו.<sup>171</sup> ההגדות הספרדיות המצוירות כוללות את הברכה על נטילה זו<sup>172</sup> וכן היא מצויה במחזור בני רומא שנדפס בבולוניה בשנת 1540.

פרצה ראשונה בחומה זו אנו מוצאים בין מגורשי ספרד. הרדב"ז כתב "ולענין ברכה רוב הפוסקים אשר אנתנו רגילים לסמוך עליהם אמרו שמברך על נטילת ידים"<sup>173</sup> אבל בסיכום הוא אומר "ולענין ברכה יביא עצמו לידי חיוב נטילה ויברך לצאת מידי ספק ברכות, ואם אי אפשר לו יטול ידיו ולא יברך דברכות אין מעכבות".<sup>174</sup> תשובה זו של הרדב"ז מתייחסת באופן כללי לבעיית נט"י לדבר שטיבולו במשקה אבל סביר שהוא פסק כן גם בנוגע לליל הסדר. בדרך זו צעד אף רבי יוסף קארו שהכריע "וכיון שיש חולקים בדבר יש לחוש מלברך"<sup>175</sup> וכן קבע בשו"ע. משיגו במצרים, ר' יעקב

(ארחות חיים, הל' נט"י, ס"ק יב).

163 שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן, סי' רב.

164 מהדורת שעורעל, מצווה י, עמ' סה.

165 צרור החיים, מהד' ש"ח ירושלמי, עמ' קכח.

166 ארחות חיים, הלכות ליל פסח, ס"ק יב.

167 שם, ס"ק יג בסופו.

168 צידה לדרך, מאמר רביעי, כלל שלישי, פרק י"א. הוא אמנם אינו אומר זאת במפורש אבל היות שהוא מציין אחרי-כן שיש אומרים שאין צורך ליטול שנית לסעודה והוא יכול לסמוך על הנטילה הראשונה, דעה שהוכאה בספר העיטור, נראה שהנטילה הראשונה היתה בברכה.

169 מנורת המאור, מהד' ענעלאו, ב, עמ' 264.

170 פיוט לסדר פסח, ההדיר: ל"א פלדמן, הדרום, לו (תשל"ל), עמ' 220.

171 יבין שמרעה, לה ע"ב.

172 מצגר, ההגדה המאורית (צרפתית), עמ' 104, הע' 1.

173 שו"ת הרדב"ז, ד: עח (אלף ק"ג).

174 שם.

175 בית יוסף לאו"ח, סי' קנח, ד"ה וכתב רבינו ירוחם.

קאשטרו, לא חלק עליו ור' חזקיה די סילוה העיר "ואנו נהגנו ליטול בלא ברכה וכפסק המחבר ז"ל".<sup>176</sup> הרב שם טוב גאגין תמה על הוראה זאת שהיא "הפך סברת גדולי הראשונים ברוב מנין וברוב בנין"<sup>177</sup> אבל אין עליה עוררים היום.

תולדות הברכה בתימן דומות לזו שבשאר ארצות העולם. משה גברא ציין שההגדה התימנית הקדומה ביותר שהגיעה לידינו ובה הוראה מפורשת שלא לברך על נטילה זאת, היא משנת 1583, והיא מגלה את השפעת השולחן הערוך. בשלוש הגדות קדומות יותר נזכרת הברכה במפורש ואילו ביתר ההגדות הקדומות לא נזכרת הברכה על נטילת ידיים – לא בטיבול ראשון ולא בטיבול שני. ועל כן, אין להסיק מהם דבר על נוהג הברכה ומסתבר שגם בתימן נהגו לברך על הטיבול הראשון.<sup>178</sup> היום, לפי עדותו של גברא, כל התימנים הנוהגים על-פי מנהג הכלאדי מברכים על נטילה זו ואפילו מקצת הנוהגים על-פי מנהג השאמי מברכים עליה.<sup>179</sup> עדות זו מנוגדת לדעתו של הרב קאפח שרק מקצת יהודי תימן נוהגים עדיין לברך על נטילה זאת.<sup>180</sup>

### 3. מקומה של נט"י לכרפס

כל המקורות הקדומים מאוחדים בדעתם שנטילת ידיים לכרפס באה אחרי הקידוש ולפני אכילת הכרפס. בימי-הביניים באשכנז חל שנוי בנוהג זה בעקבות שינוי שחל בקשר לנטילת ידיים לקידוש בשבתות של כל ימות השנה. תחילה נתייחס לנוהג זה בשבת ואחרי-כן נחזור לעניין ליל הסדר. באשכנז נוצר מנהג ליטול את ידיהם לסעודת ליל שבת לפני הקידוש, ולא אחרי הקידוש וסמוך לבציעת הפת כמו שהיה נהוג לפני-כן. מנהג זה מוזכר לראשונה אצל הראב"ה "ורבינו מורי אבי היה נוטל לכתחילה קודם קידוש, דגרסינן... כיצד סדר הסבה אורחין נכנסין וכו' עד שחזור ונוטל שתי ידיו

176 פרי חדש לאור"ח, סי' תעג.

177 כתר שם טוב, ג, עמ' 83.

178 גברא, הש"פ, עמ' 156–158. השווה עוד: "צובירי, אגדתא דפסחא, עמ' ז-ח. על בעיית המחקר של המסורות ההלכתיות הקדומות בתימן ראה לעיל, בסוף הפרק על ארבעת הכוסות.

179 גברא, הש"פ, עמ' 159.

180 אגדתא דפסחא, מהד' י' קאפח, עמ' כב וכן הוא בכ"י תימני של ההגדה ברשות אוניברסיטת בר-אילן. אבל במהדורה המדעית של הגדת תימן שי"ל ע"י ח' גרינבערג אין זכר לברכה זאת.

וכא להם יין...".<sup>181</sup> מנהג זה מצוי גם בחיבור הקדום ביסודו לרבנו יואל – במחזור ויטרי וז"ל "בא להסב נוטל ידיו קודם קידוש... כך פסק הרב: והכי נמי מוכח בכיצד מברכין...".<sup>182</sup> אחרי-כן הוא מביא את אותה ראייה מן הברייתא שהבאנו מקודם בשם ר' יואל. פסק זה לא יצא מבית מדרשו של רש"י כי בסדר פסח הארוך לרש"י מודגש בפירוש:

ומברכין על הגפן ונוטלין את ידיהן, ומברכין על נטילת ידיים... וזהו כללו של דבר כמו כן בכל שבתות השנה. שאין נוטל ידיו עד שיקדש דבענין נטילת ידיים לשם סעודה. ועכשיו נראה כנוטל ידיו לשם קידוש ולא לשם סעודה. והוי כנוטל ידיו לפירות דהוי מגסי הרוח.<sup>183</sup>

ברור שהקטע במחזור ויטרי, המחייב נטילת ידיים לפני הקידוש, בא ממקור אחר אבל אין אנו יודעים איזה מקור ואם הוא קדום לר' יואל או מאוחר לו.<sup>184</sup>

בספרי דבי רש"י אנו מוצאים שהנוטל ידיו לפני קידוש "לא עשה ולא כלום דאמר רב ברונא אמר רב הנוטל ידיו לא יקדש, מ"ט יין אין צריך נטילת ידיים... ומשום דקאמרינן הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח, ופת הוא דטעון נטילת ידיים וכיון שנטל ידיו עקר דעתיה מן היין ושם לבו אל הפת, הילכך לא יקדש".<sup>185</sup>

בדברים אלה יש מעין סתירה פנימית. הלשון "לא עשה ולא כלום" אומרת שהנטילה אינה נחשבת ומכאן שיש לקדש על היין כאילו לא נטל ואחרי-כן יטול שנית. אבל בסוף הוא פוסק ש"לא יקדש" דהיינו שהנטילה כן נחשבת לבטל את הקידוש על היין. ייתכן שגרסא טובה יותר של פסקא זו מצויה ב"לקוטים דבי רש"י" וז"ל:

אבל נוטל ידיו קודם שיקדש לא עשה כלום, דא' רב ברונא אמר רב הנוטל ידיו לא יקדש, וא' רב עמרם גאון נוטל ידיו לא יקדש מאי טעמא יין אין צריך

181 ראבי"ה, ב, סי' תקיז, עמ' 149.

182 מחזור ויטרי, עמ' 273.

183 מחזור ויטרי, עמ' 283; סדור רש"י, עמ' 185; ספר הפרדס, עמ' מט. דומה לזה נמצא בספרי דבי רש"י בהלכות קידוש. השווה גם: א"א אורבך, "ליקוטים מספרי דבי רש"י", ספר רש"י, עמ' סג.

184 כתה"י שעל-פיו נדפס המחזור (כ"ל, קטלוג מרגליות מספר 655) אינו קדום ל-1325. ראה א' ברלינר, לקוטי בתר לקוטי, בתוך מחזור ויטרי, עמ' 177. ציונים לכתבי-יד אחרים של מחזור ויטרי ראה *EJ*, "Mahzor Vitry". לספרות נוספת בעניין מחזור ויטרי ראה: תבורי, רשימת מאמרים, עמ' 77.

185 סדור רש"י, עמ' 245–246; מחזור, עמ' 86; ספר הפרדס, עמ' קפט-קצ.

נט"י... דא' כל הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח ופת טעונה נטילת ידיים וכיון דנטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח.<sup>186</sup>

מקטע זה אנו רואים שהסיום הוא ציטט מסדר רב עמרם גאון.<sup>187</sup> הפסק המיוחס לרש"י חולק על סדר רב עמרם גאון כי בעוד שלפי סדר רב עמרם גאון, אם נטל ידיו יש לקדש על הפת, לדעת רש"י, לא עשה כלום. עליו לקדש על היין כרגיל ואחר-כך ליטול שנית את ידיו, כי הקידוש נחשב כהפסק. הבדל זה נובע מהבדל עיוני-פרשני. לדעת רב עמרם גאון, האיסור נובע משום החשש שייראה כגס רוח אם הוא נוטל את ידיו לקידוש, ולכן אם כבר נטל, אין מוצא אלא לקדש על הפת. אבל לדעת רש"י, האיסור הוא משום היסח-הדעת, ולכן אם כבר נטל, לא עשה כלום, כי יסיח את דעתו בשעת הקידוש ויטול שנית.<sup>188</sup> הרשב"ם הרחיק לכת וקבע, שאף-על-פי שלכתחילה יש ליטול את הידיים אחרי הקידוש, כשיטת בית הלל, בכל אופן, אם נטל את ידיו לפני הקידוש אין הקידוש נחשב כהפסק.<sup>189</sup> הן מן הסגנון הפולמוסי שבספרי דבי רש"י והן מגישת הרשב"ם המקילה בדיעבד עולה הרושם שהם מכירים מי שפוסק שאף לכתחילה אפשר ליטול ידיים לפני הקידוש. אולם, כל זמן שאין לנו ראיה מפורשת, מוטב לנו להניח שר' יואל הוא שחידש רעיון זה מדעתו. אפשר לראות בדברי רבנו תם את הציר המקשר בין פירוש הרשב"ם לפסקו של ר' יואל. בעוד שהרשב"ם פסק שרק בדיעבד הועילה נט"י לפני הקידוש, הורה רבנו תם שאף לכתחילה אפשר ליטול ידיים לפני הקידוש.<sup>190</sup> הקושי הפורמלי שעמד נגד היתר זה, קושי שהיה קיים גם לשיטת הרשב"ם, היתה העובדה שבית הלל קבעו שיש למזוג את הכוס לפני נט"י. בעוד שהרשב"ם חילק בין לכתחילה ובדיעבד, העדיף רבנו תם לחלק בין חול לשבת ובכך להכריע שהיתר גמור הוא ליטול ידיים לפני הקידוש בשבת.<sup>191</sup> מכאן כבר לא היה אלא צעד קל לדרוש שחובה היא ליטול ידיים לפני הקידוש, כפי שדרש ר' יואל.

186 א"א אורבך, שם, עמ' סג.

187 מהדורת גולדשמידט, עמ' סז-סח. הציטוט הוא קיצור מן התשובה ומנוגד לה, כפי שהעיר אפשטיין, בציונים לזכר שמחוני, עמ' 123.

188 השווה רש"י לפסחים ק"ו ע"ב ד"ה נטל ידיו לא יקדש ובתוספות שם.

189 רשב"ם לפסחים, שם. ויש להעיר שרש"י מפרש את דברי רב ברונא אבל אין לדייק מכאן שזאת מסקנתו ההלכתית.

190 תוספות לפסחים, דף ק"ו ע"ב, ד"ה זימנין סגינין. השווה פסקי התוספות שם וטור אר"ח, סי' רעא.

191 הבחנה זו פתחה את הדרך לחילוק אחר המבחין בין מזיגת הכוס שהוא הפסק לבין קידוש שאינו הפסק (עיין תוספות שם). התוצאה המעשית היא כמעט זהה.

ייתכן שהדרישה ליטול את הידיים לפני הקידוש מבוססת כולה על העובדה, שהברייתא "סדר ההסבה" מזכירה נט"י לפני ברכת היין. כפשוטה, ברייתא זאת היא לשיטת בית שמאי, אבל היות שהמנהג התפתח במאוחר באשכנז, דומה שאין לחשוב על מסורת אשכנזית קדומה בשיטת בית שמאי. אם היו מדייקים מברייתא זו היו מגיעים למסקנה, שלפני הקידוש צריך ליטול רק יד אחת בלבד ואכן הרשב"א, ואחריו שנים מתלמידיו, פסקו כן.<sup>192</sup> שיטה מיוחדת נודעת לנו מן המאירי הפוסק, שהוא נוטל יד אחת לפני הקידוש ואם הוא שמר על אותה יד, דיו בנטילת היד השנייה בלבד לברכת המוציא שלאחר הקידוש.<sup>193</sup>

שיקול אחר שהיה יכול לחייב נטילה לפני קידוש הוא המחשבה שצריך ליטול ידיים לכל דבר שבקדושה, וקידוש בכלל.<sup>194</sup> אפשר שאף גורמים טכניים היו בדבר. בימים הקדומים נהגו המשרתים להביא את המים לפני המסובין ולא היה בזה קושי מיוחד מכמה טעמים. היו שנהגו להביא את המים לפני המסובים לפני שהביאו את השולחן לפנייהם וזה איפשר למשרת, כמובן, לגשת סמוך למסב ולעמוד לפניו עם המים. גם במקומות שנהגו להביא את השולחן לפני הנטילה, לא גרם השולחן לקושי מרובה, מכיוון שהוא היה קטן והמסובים הסבו על שלושה צדדים בלבד וזה שוב איפשר למשרת לגשת למסובים ולעמוד לפנייהם מצד השולחן הפתוח. בימי-הביניים באירופה המצב היה שונה, כי הם הסבו ליד שולחנות גדולים ומכל צדדיו. במקרה כזה ודאי היה נוח יותר ליטול את הידיים לפני שהסבו לשולחן. כ"י אשכנזי של ההגדה מן המאה ה"ט מראה אדם הנוטל את ידיו באגן הנמצא בחצר.<sup>195</sup> בנוסף לכך, יש לצרף את העובדה שהשימוש במשרתים לא היה רווח באותה תקופה. דרישתם החוזרת של הפוסקים ושל בעלי המנהגים שבליל הפסח בעל הבית צריך להקפיד שישירתו אותו במזיגת

192 לעיל, עמ' 215.

193 בית הבחירה לברכות מג ע"א, ירושלים תש"ך, עמ' 157 טור ב. ליברמן (תוכ"פ, א, עמ' 81) העיר שאפשר שדברי התוספתא "מים הראשונים אם רצה להפסיק מפסיק" (ברכות ה:13, עמ' 27) מכוונים לומר שיקדש כאמצע הנטילה אלא שדעתו היא שירחצו את שתי הידיים בשטיפה ראשונה, יקדשו, ואחרי-כן ירחצו את שתי הידיים בשטיפה השנייה.

194 השווה: ספר חסידים, מהד' ר' מרגליות, סי' נח ובהערות "מקור חסד" שם. על שיטות הראשונים שיש ליטול ידיים בברכה לפני תפילה ולימוד תורה, ולדעת אחדים אף לפני ברכת "אשר יצר", ראה: צ' גרונר, ברכות שנשתקעו, עבודת גמר לשם קבלת התואר השני, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ד, עמ' 203–207.

195 כ"י דה רוססי, 958. מצגר, שם, לוח יח, ציור 84. השווה מצגר, שם, עמ' 104.



הכוס ובנטילת המים, זכר לחירות, מלמדת שזאת לא היתה דרך המקובלת בימות החול. אם היו צריכים לקום מן השולחן כדי ליטול את ידיהם, נוח היה ליטול את הידיים לפני הקידוש, קודם שישבו לשולחן – אם יכלו למצוא לזה צידוק הלכתי.<sup>196</sup>

בכל אופן, חידושו של ר' יואל נתפשט הרבה. בנו, הראבי"ה, נהג כמותו<sup>197</sup> וכן פסקו ר' שמחה בן שמואל מרגנבורג, חברו של הראבי"ה.<sup>198</sup> בדורות שלאחר-מכן אנו מוצאים נהג זה אצל ר' שמואל בן שלמה מפלייש.<sup>199</sup> הד למחלוקת נמצא באיטליה, שם נשאל הרב ישעיהו די טראני אם נטילת ידיים קודמת לקידוש או לא והוא פסק לכתחילה יש לקדש לפני הנטילה.<sup>200</sup> על התקבלות המנהג בצרפת ניתן להסיק מן העובדה, שר' משה מקוצי הוסיף לפירוש רבנו תם שרב היה לפעמים נוטל את ידיו לפני הקידוש ואוכל מיד אחרי-כן – "כעין שאנו עושין".<sup>201</sup> ר' אליהו מנחם האנגלי פוסק שכליל הסדר "אם ירצה לטול ידיו ומקדש שאין קדוש הפסיק"<sup>202</sup> וייתכן שדבריו מבוססים על דברי רבנו תם בלבד ולא על המנהג האשכנזי.

אף-על-פי שמהר"ם מרוטנברג הקפיד ליטול את ידיו אחרי הקידוש, תלמידו הרא"ש נהג ליטול לפני הקידוש.<sup>203</sup> בנו של הרא"ש, ר' יעקב, התנגד למנהג אביו אבל אף הוא נהג ליטול את ידיו לפני קידוש של שחרית.<sup>204</sup> בזמנו של הרא"ש המנהג היה נפוץ בספרד. הרשב"א מעיד: "נהגו הכל עכשיו ליטול ידיהם קודם קידוש".<sup>205</sup> וכן העיד תלמיד הרשב"א, ר' חיים בר' שמואל.<sup>206</sup> כשם שאין אנו יודעים בבירור מתי וכיצד חדר המנהג לספרד, כך

196 השווה לקמן, עמ' 247, על שיטת השאלות שהמסובים יכולים ליטול מים אחרונים אחרי ברכת המזון – דהיינו אחרי שקמו מן השולחן.

197 ספר הראבי"ה, תקיז: ב, עמ' 149 והשווה הגהות מיימוניות, הל' שבת, כט: ח.

198 הגהות מיימוניות, שם. אף-על-פי ששמו של ר' שמחה הובא לפני שמו של ר' יואל ור' שמחה בן שמואל היה מאוחר לו, בכל-זאת נראה שמדובר כאן בשמחה בן שמואל ולא בשמחה מוויטרי הקדום לו.

199 אור זרוע, ב, נט ע"ד. האור זרוע עצמו התנגד למנהג (שם, הל' ערב שבת, סי' כו, ז ע"א).

200 תשובות הרי"ד, סימן מב ובשבלי הלקט, הלכות שבת, סימן סא.

201 סמ"ג, עשין כח, וניציה ש"ז, קיז ע"ב.

202 פירושי רבנו אליהו ללונדריש ופסקיו, מהד' מי"ל זקש, עמ' קנ.

203 טור אור"ח, סי' רעא.

204 שם, סימן רפט. על מנהג הפוך ראה לקמן הערה 223.

205 שו"ת הרשב"א, א: קפח וקיצור ממנה ב-א: תתכו. הקיצור נמצא גם בא: תשנב בשינויים קלים.

206 צרור החיים, מהדורת ש' ירושלמי, עמ' לא. ועיין עוד בחידושי מהר"ם חלאוה לפסחים, סוף קו ע"א, ד"ה רב ברונא.

אין אנו יודעים מתי ומשום מה הוא נעלם. ר' יוסף קארו כתב: "ראיתי כמה בני אדם נוהגים ליטול ידיהם קודם קדוש לעולם ואומרים שכך היה מנהג פשוט בספרד ותמהני עליהם".<sup>207</sup>

הרמ"א העיד על תלמיד אחר של מהר"ם, המרדכי, שאף הוא נהג ליטול לפני קידוש אבל עדות זו בעייתית ולכן נצטט אותה במלואה. לדברי הטור: "וכן היה נוהג א"א הרא"ש ז"ל" העיר הרמ"א "וכן הוא בהג"מ פכ"ט שכן המנהג וכן הוא במרדכי פ' ע"פ ד' רסא ע"א".<sup>208</sup> לפי סימון דפי המרדכי שברמ"א יוצא שהוא השתמש במרדכי שנדפס עם הרי"ף בוויניציא שי"ב. בדף זה נמצא רק "ולכן מותר ליטול ידיו קודם קידוש דלא הוי היסח הדעת אבל בפסח שיש הפסק גדול בינתיים אין לו לבעל הבית ליטול ידיו קודם קידוש משום דצריך ליטול ידיו פעם אחרת לעשות הטיבול ונמצא דברכה ראשונה היתה ברכה לבטלה אבל כל בני הבית רשאים ליטול ידיהם קודם קידוש דלדידהו לא הוי היסח הדעת".<sup>209</sup> מדברים אלה אפשר להסיק רק שהמחבר מסתכל בעין סלחנית על המנהג ליטול ידיים לפני הקידוש אבל אין ללמוד מכאן שהוא עצמו מחייב לנהוג כך. לדעת אורבך, דברים אלה הם מתוספות רבנו פרץ, בן דורו הצעיר של מהר"ם,<sup>210</sup> ואין ללמוד מהם על דעת המרדכי. אפשר היה לחשוב שהרמ"א מתכוון למקור אחר אלמלא הציון לדף שכנראה יצא מאת הרמ"א עצמו.

עדותו של הרמ"א על דברי הגהות מיימוניות אף היא מסובכת. במקום העיקרי שבהגהות מיימוניות בדפוסים שלפנינו הוא מביא את המנהגים השונים אך אינו קובע שאחד מהם הוא הנוהג (הל' שבת, כט:ח). במקום אחר הוא אמנם אומר שנטילת ידיים לפני הקידוש הוא "כעין שאנו עושים" (שם, ס"ק ט) אך אין בדברים אלה אלא העתקת דברי רבנו תם, כפי שהם מופיעים בספר המצוות הגדול, מתוך ההנחה שהתוספת "כעין שאנו עושים" יצאה מפי רבנו תם. ספק הוא אם אפשר להסתייע בדברים אלה כדי להוכיח על מנהגו של בעל הגהות מיימוניות עצמו. בכל אופן, עד ימי הרמ"א התפשט המנהג עד שהרמ"א עצמו יכול היה להעיד "מימי לא ראיתי מי שקידש קודם נטילה חוץ מלילי פסחים".<sup>211</sup>

דברי הרמ"א האחרונים מחזירים אותנו לבעיה שלנו: כיצד נהגו בליל

207 בית יוסף לטור אר"ח, סי' רעא.

208 דרכי משה לטור אר"ח, סי' רעא, פיורדא תר"ך, לט, סוף טור ב.

209 דפוס וילנה, לז טור ב.

210 בעלי התוספות, עמ' 478, הע' 54.

211 דרכי משה, שם, שם, טור ג.

הסדר? הראבי"ה, הראשון להזכיר את הנוהג ליטול ידיים לפני הקידוש בליל שבת, כותב שלפני הקידוש בליל הסדר "ואין צריך ליטול... כיון שאחרי הקידוש יטול".<sup>212</sup> אבל בן דורו, ר' אליעזר רוקח, שפסק בחיבורו הראשון שיש ליטול את הידיים אחרי הקידוש אף בליל שבת,<sup>213</sup> פסק בחיבורו המאוחר שבליל הסדר "מתחלה נוטל ידיו לקידוש".<sup>214</sup> בדור שלאחר-מכן העיר ר' שמואל מפלייש לדברי הפייטן "מוזגין לו כוס ראשון": "אחר בדיקת נקבים [=אחרי שהלך לשירותים. י"ת] נוטל נטילה אחת דנטילה אחת עולה לכאן ולכאן".<sup>215</sup> בעניין בדיקת הנקבים כבר קדם לו הראבי"ה שכתב "ואם ברור לו שנגע בטינוף או נכנס בבית הכסא יטול ידיו ויברך על נטילת ידיים ולא יטול אחר הקידוש".<sup>216</sup> אבל לפי הראבי"ה אפשרות זאת היא מקרית בעוד שלדברי ר' שמואל פלייש – חובה היא ליטול את ידיו לפני הקידוש. ר' שמואל הוציא את עצמו מכלל ספק הלכתי בזה שקבע שיש לבדוק נקבים לפני הקידוש כדי שיתחייב בנטילה לכל הדעות. כבר ראינו שמימי רבנו תם ואילך מקובל היה שאם אמנם נטל את ידיו לפני הקידוש, רשאי הוא לקדש על היין ואין צורך ליטול ידיים שנית. וכן נהג ר' ברוך חיים, שחי בערך באותו זמן, ש"היה רגיל לבדוק עצמו לנקבים אף שלא לצורך כדי לבא בעלילה ליטול ידיו".<sup>217</sup> רעיון זה לא התקבל אצל כל הפוסקים. הרא"ש פסק שבליל הסדר אין ליטול ידיים לפני הקידוש.<sup>218</sup>

שיטה חדשה בעניין זה אנו מוצאים בתוספות ר' פרץ:

ולכן מותר ליטול ידיו קודם קידוש דלא הוי היסח הדעת אבל בפסח שיש הפסק גדול בינתיים אין לו לבעל הבית ליטול ידיו קודם קידוש משום דצריך ליטול ידיו פעם אחרת לעשות הטיבול ונמצא דברכה ראשונה היתה ברכה לבטלה אבל כל בני הבית רשאים ליטול ידיהם קודם קידוש דלדידהו לא הוי היסח הדעת...<sup>219</sup>

בשיטה זאת יש שני חידושים. החידוש הראשון בנוי על שיטת הרשב"ם

212 ב, עמ' 154.

213 רוקח, הלכות שבת, סי' ננ, עמ' מא.

214 מעשה רקח, סאניק תרע"ב, סי' ג.

215 אור זרוע, ב, נט ע"ד.

216 שם, שם.

217 ספר הנייר, מהדורת ג' אפפ"ל, עמ' פה. על זמנו של ר' ברוך חיים ראה במבוא שם, עמ'

30–31.

218 שו"ת הרא"ש, כלל יד, ס"ק ה.

219 מרדכי, דפוס וילנה, לו ע"ב. וכן כתב מהר"ם חלאוה בחידושיו לפסחים, שם (לעיל,

הערה 206).

שהבחינה בין המקדש, שבשבילו הקידוש נחשב כהפסק, לבין השומעים את הקידוש, שאין שמיעתם נחשבת כהפסק.<sup>220</sup> אולם בעור שהרשב"ם מפרש בזה מאמר חז"ל שלדעתו נדחה מן ההלכה, ראה בעל התוספות לקיים את החילוק הזה הלכה למעשה.<sup>221</sup>

החידוש השני בשיטת בעל התוספות הוא, שהוא נותן לנו נימוק הלכתי שיש בו הבחנה בין קידוש של שבת לבין קידוש של פסח, אלא שנימוק זה אינו ברור כל צורכו. אחרים שתמכו בהבחנה בין שבת לפסח הסבירו, שבשבת הוא יכול לקדש מיד על הפת ולכן אין הנטילה, הקודמת בהכרח לפת, נחשבת כהפסק גם אם קידש תחילה על היין. אבל כליל הסדר, שבו מוכרחים לקדש על היין שהוא אחד מארבעת הכוסות, הקידוש נחשב כהפסק בין הנטילה לאוכל.<sup>222</sup> נראה שסברה זו היא גם סברת הרשב"א, כמעט בן דורו של רב פרץ, ועל-פיה אף הוא מחלק בין שבת לפסח.<sup>223</sup> אחרים חילקו בין נטילה לסעודה, שהקידוש אינו הפסק משום שאף הקידוש הוא חלק מן הסעודה, לבין הנטילה לדבר שטיבולו במשקה, שלה הקידוש נחשב כהפסק משום שאין קשר בינה לבין הקידוש.<sup>224</sup> אף-על-פי שחילוקים אלה מבוססים היטב בהתאם למסורת ההלכתית, אין בהם כדי להסביר את ההבדל בין בעל הבית לבין יתר המסובים. יתרה מזו, אין אנו יודעים אם בעל התוספות בא לאשש את המנהג הקיים או לחלוק עליו. אפשר שבזמנו נהגו כל המסובים ליטול את ידיהם לפני הקידוש, כמו בשבת, והוא בא לדרוש שלפחות בעל הבית ידחה את נטילתו לאחר הקידוש. ואפשר גם שמנהג הנטילה לפני הקידוש לא היה קיים עדיין כליל הסדר והוא בא לאפשר את קיומו – אבל רק לגבי המסובים ולא לגבי בעל הבית. מן העובדה שרוב

220 רשב"ם לפסחים, קו ע"ב, ד"ה נטל ידיו לא יקדש.

221 ראה: ר' א' טריויטש, ברכת אברהם, ירושלים תשכ"ה, א, עמ' תקסב ואילך הדין בשיטות הראשונים ביחס לקבלת המימרא או דחייתה.

222 רבנו ירוחם. דבריו הובאו בבגדי ישע על המרדכי, שם.

223 שו"ת הרשב"א, שם. מסקנה הגיונית של סברה זו היא שאף בשבת קיימת הבחנה זאת. כליל שבת, שאפשר בה לקדש על הלחם, אפשר ליטול ידיים לפני הקידוש. אבל ביום השבת, שאין לקדש בו על הלחם אלא על היין בלבד, אין ליטול ידיים לפני הקידוש. ראיתי אצל אחד מיוצאי אשכנז, והוא מסר לי שכך היה מנהג בית אביו, שכליל שבת הוא נוטל ידיו לפני הקידוש וביום השבת הוא נוטל אחרי הקידוש. הוא עצמו הסביר שמנהג זה מבוסס על כך שקידוש כליל שבת שייך לברכת המוציא אך לא כן הקידוש של יום השבת. הברל זה מבוסס, כנראה, על הסברה של רבנו ירוחם. מעניין הוא, שהוא יוצר נוהג הפוך בדיוק לנוהג הטור שהבאנו לעיל.

224 בגדי ישע, שם. וכן הוא בדרישה לאו"ח, תעג: ד.

הפוסקים המאוחרים יותר, המסכימים שבשבת יש ליטול את הידיים לפני הקידוש, דורשים שבלייל הסדר אין לאף אחד ליטול לפני הקידוש<sup>225</sup> – משמע שכיוון ההתפתחות היה כך: תחילה הנהיגו ליטול ידיים לפני קידוש בשבת, אחרי-כן העבירו נוהג זה אף ללייל הסדר, ולבסוף ביטלו נוהג זה בלייל הסדר. אין לדעת אם ההפרדה בין בעל הבית למסובים היתה שלב בהעברת הנוהג ללייל הסדר או בביטולו. יש לשים לב לכך שמבחינה טכנית, קל יותר היה לדרוש שבעל הבית ייטול את ידיו לאחר הקידוש מאשר לדרוש דבר זה מיתר המסובים. בעל הבית ישב לבר בראש השולחן, בחלקו הצר, ונוח היה לגשת אליו מן הצד עם המים לנטילת ידיו. כמו כן יש לציין, שהיתה מסורת שבעל הבית עורך הסדר הוא כמלך בסעודה ואחרים משרתים אותו. בהגדות המאורות, אף כשציירו את בעל הבית נוטל את ידיו שלא ליד השולחן, לא ציירו אותו כנוטל את ידיו בעצמו, אלא כמי שאחר שופך את המים לידיו.<sup>226</sup>

המחלוקת בדבר מקומה של הנטילה נמשכה דורות רבים. יש שהכריעו כיצד לנהוג ויש שחיפשו דרכים שונות כדי לצאת ידי כל הדעות. היו מהפוסקים שהמשיכו במסורת הקדומה וקבעו שנט"י היא אחרי הקידוש. כן יסד המהרי"ל שנטילת ידיים היא אחרי הקידוש<sup>227</sup> והרמ"א הכריע "ואין ליטול ידיו כלל לפני הקידוש"<sup>228</sup> וכן פסק הלבוש "ועוד יותר טוב הוא שלא ליטול (ידיו לפני קידוש)".<sup>229</sup> אבל רבים הלכו בדרך שנסללה עוד בימי ר' שמואל מפלייש,<sup>230</sup> ושנכבשה שוב על-ידי הטור,<sup>231</sup> שהרצה לצאת ידי ספק יביא את עצמו לידי חובת נטילה. רעיון זה מבוסס על ההלכה שכבר ראינו שבדיעבד, הכל מודים שהנטילה לפני הקידוש פוטרת את הנטילה שלאחריה. אף המהרש"ל הלך בדרכו של הטור שיש לבוא לידי חיוב נטילה "כדי שלא לשנות מכל הקידושים שבשנה שנוטלין ידיהם מקודם",<sup>232</sup> אבל הוא חולק על הטור בקובעו, שאין לברך על נטילה זו. וכן כתב בסימן לסדר הפסח שיסד לפי ראשי תיבות שמו, "שפשף ליטול מקודם הקידוש, ברכת

225 רא"ש, תשובות, יד:י; לקט יושר, אר"ח, עמ' 88; רמ"א, דרכי משה לאר"ח תעג.

226 ראה מצגר, שם, לוח יז, ציור 82 למטה.

227 לקט יושר, שם.

228 הגהות לשו"ע, אר"ח, תעג:א.

229 לברש, אר"ח, תעג:א.

230 לעיל, עמ' 235.

231 אר"ח, סי' תעג.

232 שו"ת מהרש"ל, סי' פח וכן הביא מטה משה, סי' תריז משמו.



נטילה מיחו הגאונים".<sup>233</sup> אחד מתלמידיו, ר' יעקב בן יוסף מקיצינגען, חיבר שיר בחרוזים כסימן לליל הסדר ואף הכניס לחרוזים את עשיית הצרכים:

ערבית כד תחשך / ילבש בגדי חושך  
קודם שיטוף כלים / ואחר הסך רגלים  
בנטילת ברכת יצר / ונטילת ידים ובצר.<sup>234</sup>

אחרים החמירו יותר. בן זמנם, ר' מרדכי יפה כתב, שמי שלבו נוקפו ואינו רוצה לשנות ממנהגו הרגיל ליטול לפני קידוש בשבת וביו"ט, יכול להביא את עצמו לידי חובת נטילה לפני הקידוש וליטול שוב אחרי הקידוש – ושניהם בברכה!<sup>235</sup> גם ר' יואל סירקיש פסק שיש ליטול פעמיים אבל הוא הכריע, שאין לברך אפילו על אחת מנטילות אלו.<sup>236</sup> בן דורו של ר' יואל סירקיש, ר' יוסף יוזפא האן מפרנקפורט, דרש שבעל הבית יביא את עצמו לידי חיוב נטילה לפני הקידוש ושוב יטול את ידיו לפני הטיבול אבל למסובים הסתפק בכך שנטלו את ידיהם לפני הקידוש כדין "ואף כי לא שפיר עבדי".<sup>237</sup> ה"טז, חתנו של ר' יואל סירקיש, חלק על חמיו וקבע שיש ליטול רק פעם אחת – אחרי הקידוש. לדעתו, הנוהג ליטול גם לפני הקידוש עלול להוליד טעות אצל ההמונים שיחשבו, שיש לברך על נטילה זאת כמו שמברכים על הנטילה לפני הקידוש בכל ימות השנה.<sup>238</sup>

233 שו"ת מהרש"ל, שם.

234 חג הפסח, קראקא שנ"ז, דף יד ע"א.

235 לבוש, שם.

236 ב"ח לאור"ח, סי' תעג, סוף ד"ה ומ"ש ומי שהוא רגיל. וכן הסכים עמו באלהו זוטא על הלבוש.

237 יוסף אומץ, סי' תשמה.

238 ט"ז לשו"ע שם, ס"ק א' בסופו. ולזה הסכים בחק יעקב. שיקול זה שיש לשמור על הבדל בין ליל הסדר לשבת לא מנע מן ה"טז להביע את המשאלה שהלואי והיו נוהגים בכל שבת ליטול את ידיהם אחרי הקידוש. משאלה זו לא נתקיימה במלואה. ר' אברהם גומבינר (במאה הי"ז) העביר את דברי הגהת המרדכי מפסחים וקבע שבשבת בעל הבית יטול אחרי הקידוש אבל המסובים יטלו לפני-כן (מ"א לאור"ח, רעא:כו). וכן פסק רב פולני אחר, זקן ממנו, ר' מנחם מנדל אויערבך, בחיבורו "עטרת זקנים" שנדפס מסביב לשו"ע שם. מנהג זה נמשך עד הדורות האחרונים כפי שקבע ר' אברהם דנציג (חיי אדם, ה' שבת, ו:יב). מדברי הרב הזקן, ר' שניאור זלמן מלאדי, משמע שבימיו נהגו כולם ליטול לפני הקידוש אבל דבריו אינם ברורים כל צורךם וייתכן שחל בהם שיבוש (שו"ע הרב, רעא:כג והשווה תעג:ד). החפץ חיים מעיר "ובכמה מקומות" נהגו כפוסקים הדורשים ליטול את ידיהם אחרי הקידוש (משנה ברורה, רעא:סב) אבל ר' י"מ אפשטיין מעיד: "בזמננו וכמה דורות שקודם לנו לא ידעו ממנהג זה" (ליטול לפני הקידוש, ערוך השולחן, אור"ח רעא:לג).

## 4. מגמה לביטול הנטילה

כבר ראינו שמהר"ם, ואף ר' אליעזר מטוך שנקט לשון חריפה יותר, לא כיוונו אלא לבטל את הברכה על הנטילה הראשונה שבליל הסדר. ברם, דורות מאוחרים יחסו למהר"ם את הרעיון שאין צורך ליטול ידיים כלל לדבר שטיבולו במשקה. הטור כתב "וה"ר מאיר מרוטנבורק כתב שהאידנא א"צ נטילה לדבר שטיבול במשקה ועל כן לא היה מברך על נטילה על טיבול הראשון".<sup>239</sup> לכאורה, לא בא הטור אלא לדון בעניין הברכה על-פי נימוקו של מהר"ם, אך אחרונים הסיקו מכאן שלדעת מהר"ם אין צורך ליטול כלל.<sup>240</sup>

חכמים אלה שדנו בדברי הטור לא העלו את האפשרות שמהר"ם סבור היה שאין צורך ליטול ידיים לדבר שטיבולו במשקה, ועל כן אף-על-פי ששומרים על הנטילה הקדומה בליל הסדר, אין מברכים עליה. לדעתם, מהר"ם סובר שאין חובה ליטול ידיים לדבר שטיבולו במשקה, מן ההכרח שאף בליל הסדר לא נטל את ידיו.

ואמנם, יש הוכחה מסוימת לקדמות הנטייה להקל לגבי הנטילה עצמה. ר' חיים פלטיאל, מתלמידי ר' אליעזר מטוך ואולי אף מתלמידי מהר"ם,<sup>241</sup> כתב, במנהגיו לליל הסדר: "ונר' דאפי' ליטול אין צרי' דהנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח. וה"ה לירקות".<sup>242</sup>

גולדשמידט העיר שאחרי המלה "ונר'" הושמט שם בעל הסברא.<sup>243</sup> אי אפשר לומר שסברא זאת היא דעת ר' חיים פלטיאל עצמו, כי הוא אומר אחר-כך "ונ"ל דצרי' ודאי ליטול... נ"ל חפ"ת".<sup>244</sup> במנהגי ר' אברהם קלויזנר, שביסודם מונחים מנהגי ר' חיים פלטיאל, מיוחסת דעה זו לר' ברוך,<sup>245</sup> הוא ר' ברוך בר' שמואל ממגינצה, מחבר ספר החכמה, שפעל בתחילת המאה הי"ג. אולם, נראה שיש כאן טעות, כי במנהגי ר' חיים

239 אר"ח, סי' תעג.

240 ים של שלמה, חולין, פ"ח, סי' יח. ר' יששכר בעל איילנבורג (שו"ת באר שבע, סי' נו), מנה פסק זה בין הפסקים הסותרים המיוחסים למהר"ם. ר' משה מפרמישלאן, תלמיד המהרש"ל, הבין את דברי הטור כקודמיו אבל דחה אותה מפני המקורות האחרים שמסרו שמהר"ם הקפיד על נטילה זו (מטה משה, דיני נטילת ידיים, סימן רע).

241 י' תא-שמע, חיים פלטיאל בן יעקב, אנצ' יודאיקה (אנגלית), ז, עמ' 1511.

242 מנהגי ר' חיים פלטיאל, י"ל ע"י ד' גולדשמידט, ק"ס, כד (תש"ז-ח), עמ' 78 (=הנ"ל, מחקרי תפילה ופיוט, עמ' 53).

243 שם, הע' 92.

244 שם.

245 ספר מנהגים לרבי אברהם קלויזנר, מהד' ח"י עהרענרייך, תרפט, לה ע"ב.

פלטיאל מובאת מיד אחרי-כן סברה אחרת בשם ר' ברוך ממגנצה ואותה סברה מובאת במנהגי קלויזנר בפתיחה "לי נראה". נראה ששמו של ר' ברוך בקטע זה נדד ממקום למקום ודומה שיש להעדיף את הנוסח במנהגי חיים פלטיאל, מכתב-יד שנעתק ב-1305,<sup>246</sup> על פני הנוסח שבמנהגי קלויזנר, אלא שאין הכרח בדבר. בכל אופן, נמצא שכבר ר' חיים פלטיאל, בן דורו הצעיר של מהר"ם, הכיר דעה שאין צורך, למעשה, ליטול ידיים לטיבול הראשון והוא התנגד לה.

בכל-זאת, לא מצאנו בין הפוסקים מי שיכריע בפירוש שאין צורך בנטילה זאת. מדברי ר' יעקב ריישר, שקבע עוד במאה הי"ח, שנוטלים ידיים לטיבול זה "כאחד מן שאר שינויים שעושין בליל זו כדי שישאלו",<sup>247</sup> אפשר לדייק שהוא סובר, שאין מקום הלכתי לנטילה זו ונהגו בה רק כדי להתמיה. להסברו יש קורות מעניינים משלו. רש"י ורשב"ם כבר העירו שהטיבול הראשון נועד כדי לעורר תמהון אצל התינוקות.<sup>248</sup> אברבנאל לא ראה, כנראה, באכילת ירקות לפני הסעודה דבר כה מפתיע ועל כן הוא העביר את הרעיון הזה לנטילה אבל כוונתו היא שמשום כך תיקנו לאכול דבר שטיבולו במשקה לפני הסעודה, שלא כמנהג הרגיל, כדי שיתחייבו בנטילה שתתמיה את התינוקות.<sup>249</sup> ר' יעקב ריישר סבור, אולי, שאין צורך ליטול ידיים לדבר שטיבולו במשקה והוא השתמש ברעיון הנ"ל כדי להסביר את המשך המנהג. גם ר' ישמעאל כהן, מרבני מודינא במאה הי"ח, הסכים שאין צורך בנטילה זו אבל לדעתו אנו נוהגים בה משום מנהג אבותינו בידנו.<sup>250</sup>

ברם, רוב רובם של הפוסקים סבורים לא רק שיש ליטול את הידיים לטיבול זה בליל הסדר מצד הדין, אלא שיש ליטול את הידיים בכל ימות השנה כשבא לאכול דבר שטיבולו במשקה. מדבריהם אנו למדים, דרך אגב, שפשט המנהג בציבור לזלזל בנטילה זו אך הם מדגישים שירא שמים צריך להקפיד על נטילה זו.<sup>251</sup> הרב י"מ אפשטיין אף יצא ללמד זכות ולבסס את

246 גולדשמידט, ק"ס, כג (חש"ז-ז), עמ' 324 (=מחקרי תפילה ופיוט, עמ' 38).

247 חק יעקב לאר"ח, תעג:כח.

248 רש"י ורשב"ם לפסחים, קיד ע"א, ד"ה עד שמגיע לפרפרת הפת.

249 סדר הדברים בליל שמורים, בסוף ספרו "זבח פסח", בתוך: י"ד אייזנשטיין, אוצר פירושים על הגדה של פסח, עמ' 135.

250 שבח פסח, ליוורנו תק"ן, ב' ע"א.

251 מקצת ציונים לדברי האחרונים: קצור שו"ע, מ:יז; חיי אדם, לו:ד; משנה ברורה, קנח:כ; בן איש חי, שנה א' פרשת צו, ס"ק ל"א; יעקב חיים סופר, כף החיים, ג, ד ע"ב, ס"ק לה. והשווה שם, ו קלא ע"א, ס"ק ק"ד לשו"ע, תעג:ו שכתב "תוכחה מגולה" לאלה שאינם נוהגים כך בכל ימות השנה ובכל-זאת ציטט שנטילה זאת היא מן השינויים שבאו להתמיה את הילדים; הרב עובדיה יוסף, חזון עובדיה, ב, הלכות פסח, עמ' קלו, הע' ב'.

הנימוקים ההלכתיים לביטול נטילה זאת בכל ימות השנה על אף שנראה שהוא חושב שיש לקיימה.<sup>252</sup>

פוסקים אחרים התייחסו למנהג הרווח להקפיד על נטילה זו רק בליל הסדר. הלבוש הסביר שמבחינה הלכתית יש להקפיד יותר בפסח משום חובת הטהרה המיוחדת שברגל.<sup>253</sup> טעם זה נדחה על-ידי הט"ז בנימוק, שאם היה כאן שיקול הלכתי היה מקום לחייב בנטילה זאת אף בעשרת ימי תשובה.<sup>254</sup> לדעת הט"ז, אין כאן אלא חוסר זהירות בשאר ימות החול ובפסח הם מקפידים כראוי. אחרים אף הדגישו שמן הדין יש להיזהר ולהקפיד יותר בפסח משאר ימות השנה משום טעמים שבתורת הסוד.<sup>255</sup> ר' ראובן מרגליות ייחס עקביות הלכתית למנהג העממי בהסבירו, שאלה שאינם מקפידים לטול את ידיהם לאכילת דבר שטיבולו במשקה נוהגים לטול את ידיהם לטיבול הראשון בליל הסדר כדי לציין את חירותם "ולא כאדם אשר לעמל יולד האוכל לחמו בזיעה".<sup>256</sup> בדומה לכך העיר ר' אברהם דנציג, שדרש לטול ידיים לכל דבר שטיבולו במשקה, שהנוהגים כן רק בליל הסדר נוטלים את ידיהם רק כאחד השינויים כדי להתמיה את התינוקות.<sup>257</sup>

אף לגבי המחייבים נטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה חלה התפתחות בדניי הטיבול הראשון שהעמידה בסימן שאלה את הצורך בנטילה זאת בליל הסדר. דורות הראשונים נהגו לאכול כזית מן הכרפס<sup>258</sup> אבל דורות אחרונים הקפידו לאכול פחות מכזית.<sup>259</sup> לגבי לחם נחלקו הדעות אם צריך נטילה לפחות מכזית. לכאורה, לדעת הפוסטים, אין צורך בנט"י אף לדבר שטיבולו במשקה אם אוכלים פחות מכזית.<sup>260</sup> אין כאן עדיין קושי גדול היות שיש בדבר ספק ואפשר להחמיר כדעת המחייבים. אבל ה"חפץ חיים" פסק היות שיש מחלוקת בדבר לגבי לחם, לגבי דבר שטיבולו במשקה אין שום צורך

השווה עדותו של ר' אברהם דנציג על בנו ב"מצבת משה" שנדפס בסוף "חכמת אדם".

252 ערוך השולחן, קנח:ד. השווה גם: מ' שטרנבוך, הלכות הגר"א ומנהגיו, עמ' קמב, הממשכן את נפשו לישיב את המנהג.

253 לבוש לסי' תעג:ו. השווה גם: ויגד משה, עמ' צז, בשם חתן החוות דעת.

254 תעג:ו.

255 ויגד משה, שם, עמ' צו-צז.

256 הגדה של פסח עם באר מרים (ו) קהלת משה, ת"א, עמ' 17.

257 חיי אדם, קל:יט, ס"ק ד; השווה דברי ר' יעקב חיים סופר, לעיל, הע' 251.

258 רמב"ם, הלכות חמץ ומצה ח:ב.

259 שו"ע, שם, ס"ק ר'.

260 השווה רשב"ץ, מאמר חמץ, לה ע"ב שהסיק מכאן כדעת הרמב"ם שיש לאכול כזית מן הכרפס.

ליטול ידיים – אף להחמיר.<sup>261</sup> אולם אתרי-כן הרגיש שדבר זה עומד בסתירה למנהגנו על-פי הטור, מכיוון שאנו נוטלים ידיים לכרפס ואנו אוכלים פחות מכזית. הוא דבק בחובה ההלכתית של הנטילה בליל הסדר ומשום כך הוסיף בגיליון המהדורה השנייה של הכרך השני של ספרו "ומדברי הטור סימן תע"ג ותפ"ו לא משמע כן ובטלה דעתי מפני דעתו הרחבה".<sup>262</sup>

עד עתה ראינו שהמשיכו בנטילת ידיים לטיבול הראשון שבליל הסדר למרות פקפוקים תיאורטיים בדבר הצורך בנטילה זאת ואפילו אנשים שזלזלו בנט"י לדבר שטיבולו במשקה המשיכו ליטול את ידיהם בליל הסדר – מטעמים שונים. ברם, אנו מוצאים עדות שבחוגים מסוימים צמצמו נטילה זאת לבעל הבית בלבד, בעוד שיתר המסובים לא נטלו את ידיהם כלל. קשה לומר מתי החלה מגמה זו. ר' בנימין בר' מאיר הלוי מנירנבורג, נכד מהרי"ל, העיר בלקט דינים ססידר עבור המחזור האשכנזי שנדפס בשלוניקי בסביבות ש"י [1550]: "מהר"ש לא הצריך המסובים ליטול ידיהם לאכילת ירקות אכן מהרי"ל בכל פעם שהיה נוטל היה אומר לאחרים שיטלו גם הם".<sup>263</sup>

הלב אינו בטוח בעדות זו, כי בדפוס המצוי של מנהגי מהרי"ל אנו מוצאים שמהר"ש נהג כך בקשר למים אחרונים<sup>264</sup> ואין רמז למנהג כזה בקשר לנטילה לטיבול הראשון. מאידך, ברור שר' בנימין לא השתמש בדפוס המהרי"ל, שנדפס לראשונה בשט"ז,<sup>265</sup> וייתכן שבכ"י שבו השתמש היה מצוי הקטע הנ"ל.

עדות שנייה מצאנו אצל תלמיד מהרי"ל, ר' יוסף בר' משה, שכבר ראה "במחזורים ישנים שכתוב ויטול הבקי את ידיו כלומר, העושה את הסדר".<sup>266</sup>

261 משנה ברורה, קנח:כ.

262 שם. רוב הצילומים של המשנה ברורה נעשו מן המהדורה הראשונה והערה זו חסרה בהם. השווה גם שם, סימן תעג, בביאור הלכה, ד"ה פחות מכזית.

263 מחזור אשכנז, שאלוניקי שט"ו, עמ' קיח. וכן הוא במחזור סביוניטה-קרימונה, שי"ז–ש"כ, עז ע"ב שהועתק ממנו. ראה: א' הברמן, הספר העברי בהתפתחותו ההיסטורית, ירושלים תשכ"ח, עמ' 123. בדפוס סביוניטה-קרימונה ניתן לפירוש זה השם "מעגלי צדק" ומאז הוא נדפס פעמים רבות. ראה: מ' בניהו, הדפוס העברי בקרימונה, ירושלים תשל"א, עמ' 145 ובהתאם לכך יש לתקן אצל: ד' גולדשמידט, מחזור לימים נוראים, א, עמ' נט.

264 ירושלים תשכ"ח, עמ' 16.

265 פרידברג, בית עקד ספרים, מ 857.

266 לקט יושר, עמ' 88. וכן נמצא בכ"י המבורג 37 ובהגדת רוטשילד שצוינו ע"י כשר, הגדה שלמה, עמ' 97, הע' 2. שניהם כתבי-יד אשכנזיים מן המאה ה"ט. אפשר שיש לדייק כך גם מן השימוש בלשון יחיד בהגדת דרמשטדט "ונוטל את ידיו". אלא שיש להיזהר בדיוק כזה כי על-פיו אפשר לומר שאף לדעת הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה, ח:א), רק בעל הבית נוטל את ידיו, כפי שביקש לדייק ר' יצחק וויס, שיח יצחק, ברדיוב (סלובקיה), 1926, סי'



הוא עצמו פקפק בערכה של עדות זו מכיוון שהעלה את האפשרות שמסדרי הגדות אלה הניחו שיתר המסובים נטלו את ידיהם לפני הקידוש ומשום כך, אחרי הקידוש, רק הבקי נטל את ידיו בהתאם למנהג האשכנזי שכבר ראינו. עדות בטוחה מצויה בדברי ר' בנימין בר' מאיר. הוא כתב ש"אנחנו בני קהל קדו' אשכנז... בליל פסח לא נהגין ליטול קודם הקדוש"<sup>267</sup> ובקשר לנטילת הטיבול הראשון "וראיתי לרוב בני אדם שנטילה זו אינו נוטל אלא בעל הבית לבד ואינו מברך עליה ושאר המסובין אינם נוטלים כלל".<sup>268</sup>

מה הביא לנוהג זה? השערה מתקבלת על הדעת היא, שנוהג זה נוצר מתוך המנהג האשכנזי שכבר ראינו שהמסובים היו נוטלים את ידיהם לפני הקידוש, וסמוך לטיבול הראשון רק בעל הבית נטל את ידיו – אם בפעם הראשונה או כתוספת נטילה. הפרדה זו הביאה באמת לידי תמיהה. נטילת המסובים לפני הקידוש אינה חלק מטקס ליל הסדר, שהרי הנטילה הטקסית נערכת על-ידי בעל הבית אחרי הקידוש. מאידך, היא אינה גם הנטילה הרגילה ללחם, מכיוון שהלחם עצמו נאכל זמן רב אחרי-כן וההגדה וההלל נחשבים כהפסק בין הנטילה והלחם – אפילו לבעל הבית שנטל אחרי הקידוש.<sup>269</sup> נטילה זו אינה יכולה להיחשב כנטילה ללחם גם משום הלכה אחרת, אף היא חדשה יחסית, שאין מברכים על נטילה זו. דומה שסיבות אלה הצטרפו והביאו ל"נשירת" נטילה המסובים לקידוש ולטיבול הראשון. לא חסר גם מי שביקש למצוא טעם למנהג זה על-פי ההלכה ואף לשיטה שדבר טיבולו במשקה צריך נט"י. ר' יוסף בר' משה, מראשוני המתייחסים למנהג זה, ביקש לנמק את פטור המסובים בכך, שהם אינם נוגעים במשקה ולכן אין אצלם חשש לטומאת משקים,<sup>270</sup> אולם הוא עצמו דחה טעם זה ותבע שכל המסובים יטלו את ידיהם.

נוהג זה שלפיו רק בעל הבית נוטל את ידיו נמשך במקומות אחדים, עד ימינו. ר' יצחק ווייס, מרבני הונגריה במאה הכ', דן בנוהג זה כנוהג הרווח

ד. יותר ראוי לדייק ממנו הוא הסגנון בהגדת ושינגטון, אף היא אשכנזית מן המאה הט"ו, "ושותין ונטל ידיו".

267 מחזור אשכנז, שם, עמ' ע'.

268 שם, עז ע"ב.

269 כבר ראינו (לעיל עמ' 175) שההגדה וההלל נחשבו כהפסק בין הכוס הראשון לבין הכוס השני גם לעניין ברכת היין.

270 לקט יושר, עמ' 88. השווה: מ' כץ, ויגד משה, עמ' צח, שהרחיב את ההסבר הזה כהנחה, שאין במים רביעית שהוא השיעור הדרוש לפסול הגוף.

במקומו, ולא מצא לו הצדקה, אלא לשיטה שנטילה זו נועדה רק להתמיה את התינוקות.<sup>271</sup> במיוחד בימינו, כשמארגנים סדרים המוניים למאות אנשים, גרמו הקשיים הטכניים והארגוניים הכרוכים בנט"י אחרי הקידוש לכך, שגם פוסקים שהיו מעדיפים להחמיר בנטילה נטו להקל ולסמוך על המנהג שרק בעל הבית או עורך הסדר נוטל את ידיו.<sup>272</sup> ברם, אחרים העדיפו פתרון המעוגן יותר במקורות ההלכה והוא שהמסובים יטלו את ידיהם, במקרה זה, לפני הקידוש ועורך הסדר בלבד יטול אחרי הקידוש.<sup>273</sup>

## ד. מים אחרונים

על קדמותו של המנהג ליטול את הידיים בסוף הסעודה אנו למדים מתוך העובדה שבית שמאי ובית הלל כבר נחלקו על מקומה של נטילה זו בין הפעולות הקשורות בסיום הסעודה. "בית שמאי אומרים מַבְדִּין את הבית ואחר-כך נוטלין לידיים ובית הלל אומרים נוטלים לידיים ואחר-כך מכבדין את הבית".<sup>274</sup> ר' אושעיא, מאמוראי ארץ ישראל, פסק בזה כדעה הראשונה אבל הוא גרס אותה בשם בית הלל.<sup>275</sup> ר' יוסי בר' חנינא אמר בשם רב הונא שבדבר זה הלכה כבית שמאי.<sup>276</sup> ואף רב עמרם גאון מנה דבר זה בין ששת המקומות שבהם הלכה כב"ש.<sup>277</sup> מעניין הוא שבאחת הידיעות הבודדות שנשארו לנו מן התקופה ההלניסטית בעניין זה אנו מוצאים שכיבוד הבית קדם לנטילת הידיים<sup>278</sup> – כשיטת בית שמאי שנתקבלה להלכה לפי המסורת הבבלית. סיבת המחלוקת נעוצה, לפי התוספתא, בחשש לאבדן אוכלים שעלולים להירטב על-ידי הנטילה (ת' ברכות, ה: 28, עמ' 30), אבל לא מצאנו בה נימוק לנטילה עצמה ונראה שהיא היתה מקובלת ומובנת מעצמה. נטילת ידיים שלאחר הסעודה הוערכה יותר מהנטילה שלפני הסעודה. כבר התוספתא מעירה שבעור "מים ראשונים רשות, האחרונים חובה"

271 שיח יצחק, סימן ד, נדפס בסוף ספר "טוב יגאל" לר' יששכר שלמה טייכטאל, ברדיוב (סלובקיה) 1926.

272 השווה: הגדה של פסח לחיילי צבא הגנה לישראל, ניסן תשכ"ח, עמ' 69.

273 כשר, הגדה שלמה, עמ' 97 הע' 3; ויגד משה, עמ' ק.

274 מ' ברכות, ח:ד.

275 ברכות, נב ע"ב.

276 שם.

277 סדר רע"ג, מהד' גולדשמידט, עמ' טו.

278 אתינאיוס, חכמי המשתה, ט' 408 ה' (מהד' LCL, כרך ד', עמ' 350). בידיעה אחרת

שנמסרה שם (904 ה', עמ' 453), סילוק השולחן קודם לנטילת ידיים אך כיבוד הבית אינו

מוזכר. השווה: בעקקער, כריקלס (גרמנית), עמ' 442, על המנהג היווני.

(ברכות, ה:13, עמ' 27). מסורת פרשנית ארץ-ישראלית צמצמה את המושג "רשות" לגבי המים הראשונים בקובעה שהיא "רשות" רק משום שהאדם אינו צריך לאכול ואינו צריך להתחייב למים ראשונים<sup>279</sup> אך אין בזה כדי לפגוע בחשיבות שביקשו לייחס למים האחרונים. יחס כזה קיים במסורת האגדה הארץ-ישראלית, שנמסרה לנו מתקופת האמוראים, שבעוד שהזלזול במים הראשונים גרם לאכילת דבר איסור, הזלזול במים האחרונים הביא לגירושי אשה מבעלה או אף להריגת הנפש (חולין, קו ע"א).<sup>280</sup> ליחס זה היו גם תוצאות הלכתיות מעשיות. המשנה פטרה את אנשי המחנה מרחיצת ידיים אבל אחד האמוראים ציין שפטור זה חל רק על המים הראשונים ולא על האחרונים.<sup>281</sup>

בספרות התנאים לא מצאנו טעם לנטילה זאת. ברור שנוכרים שנטלו ידיהם לאחר הסעודה לא עשו כן מטעמים הלכתיים וסביר הוא שאף מנהג היהודים נובע מן העובדה שאכלו בידיים<sup>282</sup> והיו צריכים לנקות את ידיהם בסוף הסעודה. בימי האמוראים אנו מוצאים טעם רפואי לחובת המים האחרונים. רב יהודה בריה דרבי חייא, אמורא ארץ ישראלית שפעל בסוף הדור הראשון, מוסר שמים אחרונים חובה משום ש"מלח סדומית יש שמסמא את העינים" (חולין קג ע"ב). ויש שמייחסים דעה זו לחכם בבלי צעיר ממנו הנמנה כבר עם חכמי הדור השני, רב חייא בר אשי (עירובין יז ע"ב). לכאורה, מגמתה של דעה כזאת בפי חכם בבלי היתה לצמצם את חובתה של נטילת המים האחרונים משום שמלח סדומית אינה מצויה בכבל, אך אביי הבין שמלח סדומית מצויה, לפחות בכמות מצומצמת, בכל מלח.<sup>283</sup> בכבל, בסוף תקופת האמוראים, חששו אפילו מפני נגיעה במלח (חולין ועירובין, שם). ולכן ברור הוא שהקפידו ליטול את ידיהם בסוף הסעודה –

279 ליברמן, תוכ"פ, א, עמ' 80 לשורה 26. השווה מסורת הבבלי "מים ראשונים ואחרונים חובה, אמצעים רשות" (חולין, קה ע"א).

280 מסורת זו נראית כנמסרה בדייקנות ועל-פיה ביקשו להגיה ביומא, פג ע"ב, אך המסורת בתנחומא-בובר (כד, מתאימה למסורת ביומא. השווה גם: י' חלה, כ:ג, נח ע"ג).

281 עירובין, יז ע"ב בשם אביי. בתוספות לחולין, קה ע"א, ד"ה מים ראשונים, מימרא זו הובאה בשם ר' חייא.

282 ראה קרויס, תלמודישע ארכיאולוגיה (גרמנית), ג, עמ' 50–55.

283 חולין ועירובין, שם. ראה: קרויס, קדמוניות התלמוד, ב/א, עמ' 250–252, הדן באריכות במהותה של המלח הסדומית.

בייחוד אם נשים לב לכך שהיו שדרשו לאכול מלח בסוף הסעודה.<sup>284</sup>  
 אמצעי אחר ששימש לניקיון הידיים אחרי הסעודה היה השמן הערב.<sup>285</sup>  
 דווקא בהקשר לשמן ניתן טעם דתי לניקיון הידיים שלאחר הסעודה  
 בברייתא: "שמן [טוב]"<sup>286</sup> מעכבת את הברכה דברי<sup>287</sup> רבי זימלאי רבי זיואי  
 אומר אינו מעכב רבי אחא אומר שמן טוב מעכב ר' זוהמאי<sup>288</sup> אומר כשם  
 שמזוהם פסול לעבודה כך ידיים מזוהמות פסולות לברכה" (ב' ברכות, נג  
 ע"ב). מגמתם של דברי ר' זוהמאי היא לשנות אופיו של ניקיון הידיים  
 ממעשה היגייני הבא לאחר הסעודה למעשה דתי הבא לטהר ולקדש את  
 הידיים לברכת המזון. מגמה זו בולטת יותר בדברי רב נחמן בר יצחק:  
 אנא לא זילאי ולא זיואי ולא זוהמאי ידענא אלא<sup>289</sup> מתניתא ידענא דאמר רב  
 יהודה אמר רב ואמרי לה במתניתא תנא "והתקדשתם" – אלו מים ראשונים;  
 "והייתם קדושים" – אלו מים אחרונים; "כי קדוש" – זה שמן;<sup>290</sup> "אני  
 אלקיכם" – זו ברכה (ברכות, שם).<sup>291</sup>

284 ברכות, מ ע"ב וראה ארצות הגאונים לברכות, חלק התשובות, סי' ש"נ. על הנוהג היווני  
 ללקק מלח ולאכול דברים מלוחים בסוף הסעודה ראה: בעקער, בריקלס, עמ' 445–448.  
 פלוטרקוס, סימפוזיאקה, ה' 10, 685 ב', מדבר על מלח כפיסגת הסעודה.  
 285 ת' ברכות, ה: 29, עמ' 30. ראה הערת ליברמן בביאור הקצר שם. קרויס (ת"א, ב, עמ' 233  
 ואילך) אינו מוכיר תכונה זו של השמן (השווה במיוחד, שם, ג, עמ' 62, ליד הערה 410  
 א') אבל תכונה זו מוזכרת בהקשר זה ע"י דלמן, עבודה ומנהגים בא"י, ד, עמ' 265, והוא  
 מפנה אותנו לירושלמי המדבר על "שמן לזוהמא" (ברכות, ו, ו, י' ע"ד).

286 גרסת כ"פ, ראה: ד"ס לברכות, עמ' קמ"ד, הע' ר.  
 287 כ"מ מוסיף כאן "ר' מאיר" ובעל דקדוקי סופרים מציין ש"זיואי" הבא אחרי-כן היה חתנו  
 של ר' מאיר (השווה גם: יהודה בן קלונימוס, יחסי תנאים ואמוראים, מהד' י"ל מימון,  
 עמ' קל"ו ובהערת הרכ מימון שם) אבל ר' יהודה בר' קלונימוס דחה זיהוי זה (שם, עמ'  
 צב).

288 על שם זה ראה הערתו של הרב מימון, שם, עמ' צג, הע' 13. על התופעה של שמות  
 חכמים המתאימים להלכותיהם ראה: ר' מרגליות, פסידונים בתלמוד, בתוך: לחקר שמות  
 וכינויים בתלמוד, ירושלים תש"ך, ולענייננו ראה במיוחד: עמ' יא–יב ובהערה טו. אולם,  
 השווה: יוסף קאפח, "על שמות בעלי שמועה הזהים עם שמועותיהם", בתוך: הנ"ל,  
 כתבים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 72–73. ב' קוסובסקי הוסיף עוד דוגמא אחת והוא ר' יוסי  
 החורם. ראה מאמרו "עיונים תלמודיים", סיני, פ (תשל"ח), עמ' רפו. וראה עוד: J. D.  
 Wynkoop, "A Peculiar Kind of Paronomasia in Talmud and Midrash",  
*JQR*, 2 (1911), pp. 1–23.

289 י"ג "אנא". ראה: ד"ס.

290 י"ג שמן הטוב. ראה ד"ס.

291 הפסוק המצוטט אינו קיים בצורה זאת במקרא. ראה: דוד רוזנטל, "על דרך טיפולם של  
 חז"ל בחילופי נוסח במקרא", ספר יצחק אריה זליגמן – מאמרים במקרא ובעולם העתיק  
 (ערכו: יאיר זקוביץ וא' רופא), ירושלים תשמ"ג, עמ' 390–400.

רעיון הקדושה בקשר לנטילת ידיים מוצא ביטוי במדרש אחר שנמסר על-ידי ר' זעירא בשם ר' אבא בר ירמיה בתלמוד הירושלמי: "שלש תכיפות הן... תכף לנטילת ידיים ברכה – שאו ידיכם קדש וברכו את ה'" (תהלים קלד:ב; י' ברכות, א:א, ב ע"ד). אין להסתייע בו לענייננו אלא באופן כללי כי לפי המסורת הארצישראלית מדובר כאן בנטילת ידיים שלפני הסעודה.<sup>292</sup> במסורת הבבלי, מאמר זה, שהובא בשם רב חייא בר אשי אמר רב, אמנם הובן כמתייחס למים אחרונים (ברכות מב ע"א). אבל במסורת זו, לפי דפוס התלמוד, חסר הפסוק שמחבר את הנטילה לרעיון הקדושה. ברם, השאלות מצטט פסקא זו עם הפסוק, כפי שהוא מופיע בירושלמי,<sup>293</sup> ומפרש אותה כמסורת הבבלי לעניין מים אחרונים. כבר ל' גינצבורג הראה שהדמיון המוחלט בין דברי השאלות לדברי הבבלי בפרטים אחרים, בניגוד למסורת הירושלמי, מוציא מכלל אפשרות את הרעיון שהשאלות השתמשו כאן בירושלמי.<sup>294</sup> כנראה שכך היה לפני השאלות בטקסט התלמודי הבבלי שלו וכן נמצא באמת, בכ"י פריז של התלמוד.<sup>295</sup> גם בעל הלכות גדולות העתיק קטע זה כגרסת השאלות<sup>296</sup> ואין אנו יודעים אם העתיק מן הבבלי או מן השאלות.

שיטה הלכתית חדשה בעניין נטילות אלה אנו מוצאים בדברי השאלות. הוא פוסק שכל המסובים חייבים בנטילת ידיים בסוף הסעודה אלא שהוא מחדש שנטילה זאת יכולה להיעשות אחרי ברכת המזון. רק המברך חייב ליטול לפני ברכת המזון וגם זאת רק במקרה שהוא אכל דבר מזוהם, המוגדר על-ידי בעל השאלות ככל דבר שאינו קרב למזבח, והוא רוצה לברך על כוס של ברכה.<sup>297</sup> יש שמפרשים שחידושו של בעל השאלות נוצר מתוך רצון להשוות את הסתירה הנראית בהשקפה ראשונה בטעמים השונים לחובת המים האחרונים. הטעם של מלח סדומית מחייב את כל המסובים אבל משום טעם זה מספיק שיטלו אחרי ברהמ"ז. בעל השאלות קיבל גם את הטעם שידיים מזוהמות פסולות לברכה אלא שצמצם טעם זה למי שבא לברך על כוס של ברכה בידים מזוהמות.<sup>298</sup> הנצי"ב הטיל ספק בזה משום

292 השווה ת' ברכות ה:26, עמ' 29 ובמקבילות, שם.

293 יתרו, מהד' מירסקי סי' ס, עמ' קנ.

294 גינצבורג, גאוניקא, א, עמ' 84–85. אפטוביצר, ראבי"ה, א, עמ' 101 הע' 22, בא להוסיף על דל"ג ולא לחלוק עליו כפי שטעה מירסקי בהעתקו לשאלות שם.

295 גינצבורג, שם.

296 ד"ו, יא טור א.

297 שאלות, פרשת יתרו, מהד' מירסקי, סי' ס, עמ' קמט–קנ.

298 ראה: ר' ישעיה (פיק) ברלין, שאלת שלום, נדפס בשאלות, ירושלים תשכ"א, כרך א'



שבעל השאלות לא הזכיר כלל את עניין המלח הסדומית ועל כן הוא הציע שבעל השאלות דייק כן מלשון הגמרא.<sup>299</sup>

לאמיתו של דבר, אין אנו יודעים בבטחה אם בעל השאלות חידש דין זה, שיתר המסובים יכולים להמתין עד לאחר ברכת המזון מדעתו, או שמא מסורת היתה בידו. בנוסח השאלות שלפנינו, וכן בכל כתבי-היד ששימשו למהדורת מירסקי, דין זה פותח "מיהא שמעינן" אבל דברי השאלות מצוטטים בתשובה מיוחסת לרב נטרונאי ובה חסרה המלה "שמעינן".<sup>300</sup> כמובן, אם דבר זה הוא מסורת בידי השאלות אזלה לה השגת הנצי"ב וייתכן שמקורו של דין זה באמת בניסיון ליישב את הסתירה בין הטעמים השונים למים אחרונים.

בסדר רב עמרם גאון אנו מוצאים ששאלו את הגאון אם ראוי ונכון הוא מנהגם לברך שלוש פעמים על נטילת ידיים שבליל הסדר כשהפעם השלישית היא ברכת "על שטיפת ידיים" למים האחרונים.<sup>301</sup> מסתבר ששאלתם מציגה את הנוהג במצרים כי מצאנו ברכה על המים האחרונים, בנוסח זה, במקצת הגדות מן הגניזה.<sup>302</sup> מתוך השאלה אפשר לחשוב שנהגו כן רק בליל הסדר, אבל אם זה נכון, קשה להבין מנהג זה אלא כשריד למנהג לברך על נטילת המים האחרונים בכל ימות השנה. סיוע להשערה זו אנו מוצאים בעובדה, שמקצת ראשונים סוברים שיש לברך על המים האחרונים בכל ימות השנה.<sup>303</sup> רב עמרם גאון, בעקבות רב שר שלום, התנגד לברכה על המים האחרונים משום שהוא תפס את המלח הסדומית כטעם העיקרי של המים האחרונים והיות שהם חובה מחמת הסכנה "ולאו חובת מצוה הן" – אין לברך עליהם.<sup>304</sup> הוראת הגאונים שאין לברך התפשטה, במשך הזמן, בכל ישראל. שיטות הראשונים השונות בדבר ברכה זו נאספו ותוארו על-ידי צ' גרונר במחקרו "ברכות שנשתקעו".<sup>305</sup>

עמ' שני ומירסקי, שם.

299 העמק שאלה לשאלות, ירושלים תשכ"א, שם.

300 תשובות הגאונים, ליק, סי' מז וכן הנוסח בכ"י אבידע וכ"י אלמנצי (ראה מאמרי: "מקורותיו של ספר שו"ת הגאונים 'שערי תשובה'", עלי ספר, ג [תשל"ה], עמ' 5–19), וכן הנוסח בשבלי הלקט, סי' קמט. השווה: א' אפטוביצר, "ביאור מאמר בשאלות", הצפה לחכמת ישראל, א (תרע"א), עמ' 97–98.

301 סדר רע"ג, מהר" גולדשמידט, עמ' קיח (על נוסח זה ראה לעיל, בריין בברכת היין על כוס ברכת המזון).

302 לעיל, הערה 101.

303 ראה צ' גרונר, ברכות שנשתקעו, עבודת גמר לקראת קבלת התואר השני, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ד, עמ' 199 ואילך.

304 סרע"ג, שם.

תפישת הטעם של מלח סדומית כעיקר הביאה לא רק להתנגדות לברכה ולביטולה. היא אף הביאה, במקצת מקומות, לביטול הנטילה עצמה. בעלי התוספות העירו: "ואנו לפי שאין מלח סדומית מצוי בינינו לא נהגו במים אחרונים".<sup>306</sup>

דעה זו לא נתפשטה בספרי ההלכה והתקבלותה היתה מצומצמת עוד יותר במסגרת ליל הסדר. תלמיד מהרי"ל מעיד עליו: "וזכורני שלא נטל מים אחרונים כל השנה לבד ב' לילות של פסח"<sup>307</sup> אבל בליל פסח ראה מהרי"ל את המים האחרונים כחובה גמורה שהרי כך כתב בסימן שחיבר לליל הסדר: "מדיח ידיו מזוהמות מלח מהפכה".<sup>308</sup> גידמן העיר שנטילת ידיים בסוף הסעודה היתה "לחוק ולא יעבור" על פי מקור גרמני נוכרי שנכתב במאה ה־ט"ז אבל העובדה היא, שמהרי"ל לא נהג כן אלא בליל הסדר. כדאי להעיר שמצגר מציין, שמספר הגדות אשכנזיות מאוירות מתארות נטילת ידיים לפני ברכת המזון,<sup>309</sup> תיאור שאינו בנמצא בהגדות ספרדיות.<sup>310</sup> ברם, אין להסיק מסקנות מרחיקות לכת מהיעדר הציוורים בהגדות הספרדיות משום שההגדות המאוירות נוטות לתאר רק חלק מצומצם מאוד של הטקסים הקשורים בחלק השני של ליל הסדר.<sup>311</sup> לפחות במקורות הספרותיים, נטילת ידיים שלאחר הסעודה ממשיכה להיות חלק מטקס ליל הסדר עד ימינו.<sup>312</sup>

305 שם, יש להוסיף את שיטת הראב"ה בספרו על חולין (מהד' ד' דבליצקי, עמ' קכה-קכו) ובשיטה דומה הלך גם רבנו כחיי (שלחן של ארבע, עמ' תסו ועמ' תעה).

306 חולין קה ע"א, ד"ה מים ראשונים. האם צמצמו את השימוש במלח בצרפת? בעלי התוספות מעירים "ואנו אין אנו רגילים להביא על השלחן לא מלח ולא לפתן" (תוספות לברכות, מ' ע"א, ד"ה הבא מלח). הדיון נסב על שעת ברכת המוציא וכוודאי הביאו לפתן אחרי-כן. אבל מדוע נהגו לא להביא את המלח לשולחן בשעת הברכה, בניגוד למשתמע מן התלמוד, אם הביאו אותו ממילא אחרי-כן?

307 לקט ישר, עמ' 36.

308 לקט ישר, עמ' 94.

309 כ"י הגדת נירנבורג ב' והגדת יהודה, מצגר, שם, עמ' 224; כ"י פריז 1333, שם, 225-226.

310 שם, עמ' 228 ואילך.

311 מצגר, שם, עמ' 223. אברהם'ס (חיים יהודיים בימי הביניים (אנגלית), עמ' 130) מציין, שהיהודים שחיו באזורי התרבות האיסלמית הקפידו יותר על מים אחרונים מאשר יהודי אשכנז, אך הוא לא הביא ראיה לכך. השווה: צימל"ס, אשכנזים וספרדים (אנגלית), עמ' 227 ועמ' 232, הכותב שיהודים שחיו בין המוסלמים הקפידו יותר על טבילת כל הגוף מאשר יהודי צפון אירופה. הוא עצמו נוטה לייחס הבדל זה להשפעת האיסלם אך הוא מציין שיש מייחסים הבדל זה להבדלים בין הארצות מבחינת מזג האוויר. השווה עוד: שו"ת נודע ביהודה, מהר"ת, סי' קמ.

312 ראה: גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, עמ' 61.

#### 4. לתולדות הטיבולים<sup>1</sup>

המנהג לאכול ירק הטבול במשקה, בדרך-כלל – חומץ או מי מלח, אחרי הקידוש בליל הסדר, הפך לאחד הסימנים המובהקים לאופיו המיוחד של ליל הסדר. מנהג זה, הקרוי "כרפס" על שם הירק המקובל לטיבול (ראה לקמן), מצא את מקומו בסימן הנימוטכני הנפרץ: "קדש ורחץ כרפס יחץ". מרכזיותו מתבטאת בכך, שעליו נוסדה אחת מן הקושיות שבליל הסדר: "שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים".<sup>2</sup> בארצות מזרח אירופה, שבהן נהגו לתרגם את השאלות לאידיש הוסיפו הסבר, בתרגום, שהטיבול הראשון הוא של כרפס ובמי מלח.<sup>3</sup>

המשנה, שהיא המקור הקדום ביותר המציג לפנינו תיאור מלא של ליל הסדר, מתייחסת אל הטיבול הראשון כחלק מטקס ליל הסדר, אלא שהיא מדברת על טיבול בחזרת ולא בכרפס. היא קובעת שאחרי הקידוש "הביאו לפניו, מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת" (פסחים י:ג). אולם, כבר הראינו שהשכבה היסודית והקדומה של משנתנו לא כללה פסקא זו ועצם הטיבול הראשון הוא הוספה מאוחרת לטקס ליל הסדר. בתקופה שבה נהגו לאכול את סעודת הפסח מיד, בתחילת הערב, לא היה מקום למנה הראשונה. דומה שנוהג הטיבול הראשון קשור בשינוי מבנה הסעודה כאשר דחו את הסדר עד אחרי אמירת ההגדה. דחיית הסעודה עוררה בעיה מעשית. לדברי המשנה, אסור היה לאכול בערב פסח משעת המנחה ועד הערב (מ' פסחים י:א).<sup>4</sup> יש מן החוקרים הסבורים שמקורו של איסור זה בצום, הקשור

1 חלק מן הדברים שבפרק זה הועלו כבר במאמרי: "לתולדות הטיבול הראשון בליל הסדר בתקופת המשנה והתלמוד", בר-אילן, יד-טו (תשל"ז), עמ' 70–78.

2 לפרטי הנוסח של שאלה זאת נחזור לקמן.

3 היו שפירשו שהשאלה אינה מתייחסת לטיבול הכרפס, אלא לטיבולים אחרים שנערכו בליל הסדר. ראה: אגדתא דפסחא, מהר"י קאפח, תשי"ט, עמ' כז, בפירוש מהרי"ו ובפירוש עץ חיים. השווה גם דברי ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, א' ירושלים, תשי"ט, 139. ש"ז צייטלין (ליל הסדר, עמ' 435–460) טען, ששני הטיבולים מכוונים לטיבול בדם הפסח ובדם המילה, שהוחלף ע"י חז"ל בטיבול בחרוסת. השערה דומה הועלתה ע"י ש"ח קוק (שם, עמ' 137) שטען, ששני הטיבולים רומזים לטיבול האזוב בדם כדי להזות על המשקוף ושתי המזוות, אלא שדחה דעה זאת אעפ"י שמצא לה סימוכין בפירוש בעלי התוספות על התורה, משום שלפי זה היו צריכים שלושה טיבולים.

4 מסורת הירושלמי היא שמשנה זאת עומדת בשיטת רבי יהודה, האוסר לאכול מן המנחה ולמעלה אף בערבי שבתות וחגים. רבי יוסי חולק על משנה זאת, וכשם שהתיר לאכול בערב שבת סמוך למנחה כך התיר לאכול בערב פסח סמוך למנחה. אולם רבי ירמיה פסק בשם רבי יוחנן, ויש שמסרו שרבי אבהו אמר כן בשם רבי יוסי ב"ר חנינא, שהלכה כרבי יהודה בערב פסח (כ' פסחים ק ע"א). מאידך, רב הונא הבבלי פירש שמשנתנו כדעת

בסעודת הקרבן, אבל אף הם מודים שאיסור זה נמשך גם לאחר החורבן, כשלא היתה סעודת קרבן.<sup>5</sup> היו אנשים שנהגו אף לצום כל היום (י' פסחים י:א, לז ע"ב). ודאי שהרעב הגובר הציק להם, ואף השפיע על כושרם להתרכז בסיפור יציאת מצרים.<sup>6</sup>

פתרון-מה לבעיה היה בהישג ידם ממש. בשעה שדרשו על המאכלים המונחים על השולחן פשטו את ידיהם לאותם מאכלים וטעמו מהם. בשה השלם שהיה מונח לפניהם לא נגעו, כדי לא לפגוע בשלמותו, וגם מן המצות לא נגסו – מאותו טעם, ואולי גם משום שלא נטלו את ידיהם עדיין. הירק שעמד על השולחן כדי לקיים בו מצוות "מרורים"<sup>7</sup> שימש מטרה נוחה, והיות שהמין המובחר למרור הוא החזרת (י' פסחים ב:ה, כט ע"ג, בבלי שם, לט ע"א) שהיא החסא שלנו,<sup>8</sup> מניחה המשנה כדבר המוכן מאליו: "מטבל

הכול, כי גם רבי יוסי מודה שבערב הפסח אסור לאכול סמוך למנחה. מימות האמוראים אנו מוצאים לראשונה היתר לאכול מיני תרגימא בשעת איסור האכילה בערב פסח (ב' שם, קז ע"ב); השווה שאלת הירושלמי שם: "מהו לוכל מיני כיסני מהו לוכל מיני תרוגימא". קרוב לומר שלפני-כן נהגו איסור אכילה מוחלט.

5 ראה: סגל, פסח, לפי המפתח.

6 המשפט "כל המאריך לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", נחשב על-ידי ד' גולדשמידט (הש"פ תשכ"ט, עמ' 17) לתוספת מאוחרת, המתועדת לראשונה ב"יד החזקה" של הרמב"ם.

7 בולגטה תורגמה המלה "מרורים" (שמות יב:ח, במדבר ט:יא) lactuca שהוא חסא. חז"ל הבינו ש"מרורים" אינו שם של ירק ספציפי אלא הוא שם כללי לירקות מרים. חז"ל מנו חמישה ירקות שבהם אפשר לקיים מצוות "מרורים" (מ' פסחים ב:ו) כאשר האחרון שבהם הוא "מרור". (לזיהוי "חרחבינה" המופיע ברשימה זו ראה: מ' כסלו, "לזיהוי החרחבינה והעקרבנים", לשוננו, נח [תשנ"ד-תשנ"ה], עמ' 105-117). מפרשי התלמוד התלבטו אם "מרור" הנוכח במשנה הוא ירק ספציפי או שמא אף הוא שם כללי לירקות מרים שאפשר להשתמש בהם אם אין לו אחד מארבעת המינים הראשונים (פליקס, עולם הצומח המקראי, עמ' 194; וראה את הדיון המפורט של הנצי"ב בהעמק שאלה, עג:ז ובהערותו הארוכה בשוליים). בשפה המדוברת התרגלו להשתמש בשם "מרור" כשם כללי לירק הנאכל כדי לקיים מצוות "מרורים", כשם שהשתמשו בשם "כרפס" ככינוי כללי לירקות הנאכלים בטיבול הראשון (ראה לקמן).

8 לזיהוי חזרת=חסא ראה: לעף, צמחי היהודים, א' 426-439; אפרים הראובני, "המרור והמרורים", לשוננו, ט (תרצ"ח), עמ' 269-272; פליקס, הצומח והחי, עמ' 58; פליקס, חי וצומח בתורה, עמ' 212-213; ועל כל מיני המרורים: פליקס, עולם הצומח, עמ' 194-196. סגל (פסח, עמ' 169) העלה את האפשרות שהשם "מרורים" קשור ב"מרור" האכדי, שפירושה החסה המרה. ליכט ("מרור", א"מ, ה, עמ' 455), ההולך בעקבות דלמן, כותב: "ונשתקע כאן מנהג קדמון של עריכת סעודה חגיגית מירק העונה החדשה". בדומה לכך, ברויאר (פרקי מעדות, עמ' 108) מקבל את הסברו של בעל אור החיים על התורה, שהמרור אינו קשור, ביסודו, ביציאת מצרים, אלא הוא ירק חד הבא ללפת את הבשר כדי שיהא ערב לחיך. כדי להסביר את החיוב של אכילת מרור עם הפסח, משתמש הרב ברויאר בדימוי של מלך המזמין את בניו לאכול בשרמתובל בירק חריף (שם, עמ'

בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת" (שם י:ג). סיבה נוספת לאכול דווקא מן החזרת היתה שהיו רגילים לאכול חזרת כמנה ראשונה בארוחות חגיגיות אחרות.<sup>9</sup> כבר ראינו שהסופר הלטיני מרטיאליס, שהיה כבן שלושים בחורבן בית המקדש, העיר שבזמנו העבירו את החסא (חזרת) מסוף הסעודה לתחילתה<sup>10</sup> ולכן טבעי היה שיחילו נוהג זה גם על ליל הסדר.<sup>11</sup>

ייתכן שהיו גם נהגים אחרים של טיבול ראשון. התוספתא מציינת ש"השמש מכביש בבני מעיים ונותן לפני האורחים" (ת' פסחא י: 5 עמ' 196). הבבלי סבור, שהלכה זאת באה להגביל את איסור האכילה סמוך למנחה, המוזכר במשנה א' על-ידי היתר אכילת דברים קלים כגון בני מעיים (ב' פסחים קז ע"ב), אולם הרקע המציאותי של הלכה זאת, המדברת על שמש המשרת את האורחים, מתייחס לשעת הסעודה ממש ולא לערב החג. משום כך סביר יותר לומר, שהלכה זאת מוסיפה על מנהג הטיבול הראשון המוזכר במשנה ג': "הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת",

105, 127–128). ובמקום אחר (שם, עמ' 163–164) כתב, שהמרורים הנאכלים עם הבשר מסמלים את הגלות שאינה צרה בלבד – כי מתוך צער הגלות באה תועלת לאדם. כך המרור בפני עצמו אינו ערב לחיך, אך כאשר הוא מצטרף לבשר, לשניהם יש טעם טוב יותר. ואמנם יש למרור תפקיד משני והוא הפך זכר למרירות השעבוד. על כן, חייבו חכמים לאכול מרור בסעודה, גם כאשר אין קרבן. וכבר תמהו אמוראי ארץ-ישראל על זיהוי "מרורים" בחזרת=חסא משום שהחזרת אינה מרה. הם תירצו "מה חזרת תחילתה מתוק וסופה מר כך עשו המצריים לאבותינו במצרים בתחילה במיטב הארץ הרשב את אביך ואת אחיך ואחר-כך וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר וכלבינים" (פסחים ב:ה, כט ע"ג). טעמו הטוב של החסא הביא את רבנו פרץ לפרש שאחד הטעמים לברכת שהחינו בליל הסדר הוא משום שאדם נהנה מאכילת החסא (שו"ת הרשב"א, א:שעט). לדרך היווצרותן של מיני החסא השונים ראה: Thomas W. Whitaker, "Salads for Everyone - A Look at the Lettuce Plant", *Economic Botany*, 23 (1969), pp. 261–264. יש סוברים שבחירת החסא כמין העדיף היא תוצאה של השפעה הלניסטית, דהיינו שבחירה זאת נעשתה רק בימי הבית השני (קרויס, קדמוניות, ב/א, עמ' 235; בנעט, מסה, עמ' 12, גולדשמידט תש"ח, עמ' 7; שטיין, עמ' 16). ברם, יש לציין שגם השומרונים אוכלים חסא יחד עם הפסח, והחסא מכונית בפיהם "מורר" (לעף, צמחי היהודים, א, עמ' 428). הפלשים אינם אוכלים ירק עם קרבן הפסח והם אינם יודעים להסביר מדוע. הם צמים מיום יג ניסן בערב עד יד ולדבריהם, צום זה בא במקום המרורים (א' עפשטיין, כל כתבי א' עפשטיין, עמ' קנט).

9 ראה לעיל, עמ' 252.

10 Martial, *Epigrams*, xiii, 14.

11 בנעט (סדר מועד, עמ' 243) סבר שעיקרו של הטיבול הראשון הוא חיקוי למנהג רומאי. יצחק היינמן, במאמרו "היכירא לתינוקות" (וזאת ליהודה – ספר היוכל ליהודה בלאו, 1926, עמ' 131), הקשה עליו, שאם כן, היו צריכים לטבל דברים אחרים, כמנהג הרומאי. קושיה זו מיושבת לאור תיאורנו. והשווה דברי הב"ח, בפירושו לטור, "אנו מטבילין עכשיו לטעימה בעלמא... כדי שלא להשהות כל אותו הזמן בלי אכילה כל עיקר".



ומלמדת שנהגו גם לטבל בבני מעיים – מלבד הנוהג הרגיל של טיבול בחזרת.<sup>12</sup> מן ההגדה הקדומה ביותר שבידנו, שהיא אמנם מאוחרת לתקופת התלמוד, אנו למדים שנהגו לטבל מספר פעמים בתחילת הערב. והנה נוסח ההגדה:

בא"י אמ"ה אקב"ו על נטילת ידים. בא"י אמ"ה בורא פרי האדמה. בא"י אמ"ה בורא פרי העץ. בא"י אמ"ה אשר ברא הרים ובקעות ונטע בהם עץ כל פרי, בא"י על הארץ ועל פרי העץ. בא"י אמ"ה בורא מיני מעדנים. בא"י אמ"ה אשר ברא מיני מעדנים לעדן בהם נפשות רבות, בא"י על הארץ ועל המעדנים. בא"י אמ"ה בורא מיני נפשות. בא"י אמ"ה אשר ברא נפשות טהורות להחיות בהם נפש כל חי בא"י חי העולמים. מה נשתנה הלילה הזה...<sup>13</sup>

כפי שאפטוביצר כבר העיר, ממקור זה משמע שטבלו ארבעה טיבולים שונים. הטיבול הראשון היה ירק, השני – פרי העץ, השלישי – אורז מעורב בביצים ודבש שברכתו, לפי הירושלמי (ברכות ו:א י ע"ב), בורא מיני מעדנים, והרביעי – בשר או ביצים (ירושלמי שם).<sup>14</sup>

על זמן התהוותו של מנהג הטיבול הראשון ניתן ללמוד מהשוואת משנת ר' אליעזר בן הורקנוס למשנת בן תלמידו, ר' יהודה בר אילעי. וכך שנינו: ר' לעזר אמ' חוטפין מצה לתינוקות בשביל שלא ישנו. ר' יהודה או' אפי' לא אכל אלא פרפרת אחת, אפי' לא טבל אלא חזרת אחת, חוטפין מצה לתינוקות בשביל שלא ישנו (ת' פסחא, י: 9, עמ' 197).

12 הסדר של התוספתא נראה טוב יותר לפי הצעה זאת, כי הלכות 2–3 שבתוספתא מתייחסות למשנה ב' ויהיה בזה מן התימא אם נניח שהלכה 5 חוזרת שוב למשנה א' כשיטת הבבלי. אולם פרק זה עצמו מלמדנו שוב שאין לסמוך יותר מדי על סדר התוספתא. יחסה של הלכה 4 שבתוספתא אינו ברור, אך הקרוב ביותר הוא, שהיא מתייחסת למשנה א' שבה הוזכרה חובת היין בליל הסדר. לפי זה יש כאן, בהכרח, חריגות מן הסדר הרצוף, כי כבר ציינו שהלכות 2–3 מתייחסות, ללא ספק, למשנה ב'. אם כן, אין מניעה מבחינת הסדר מלראות את הלכה 5 כמתייחסת שוב למשנה א' כשיטת הבבלי. בדומה לכך אנו מוצאים באמצע ענייני ההלל שבהלכה 9, המתייחסים לסוף משנה ה' ולתחילת משנה ו' קטע המתייחס למשנה ג' כפי שנברר לקמן. משום כך קשה להסתמך על העובדה שסוף הלכה 9 ותחילת הלכה 10 הן תוספת למשנה ג' כדי להוכיח שסדר התוספתא משקף סדר אחר בפעולות ליל הסדר (השווה: ליכרמן, תוכ"פ, ה, עמ' 654).

13 הגדת דרופטי קולג' – גרפסה תחילה ע"י גרינסטון: Julius H. Greenstone, "A Fragment of the Passover Hagadah" (*Zeitschrift für hebraische Bibliographie*, 15), 1911, 122–123, ושנית ע"י גולדשמידט, הש"פ, תשכ"ט, עמ' 75 ופקסימיליות בסוף הכרך, עמ' V–I. לענייננו, ראה שם, עמ' 76, בהערה הראשונה שם, ובמאמרו של אפטוביצר שצוין שם. עדות דומה נמצאת גם בכ"י TS H2/130.

14 גולדשמידט, הש"פ תשכ"ט, עמ' 77.

עניין חטיפת המצה לא נתברר כל צורכו, ונאמרו בו פירושים רבים.<sup>15</sup> נראה לפרש שהלכה זאת קשורה לראשית הקדמת ההגדה לסעודה. דברי ר' אליעזר מתייחסים לתיאור הבאת האוכל לפני המסובין שבמשנה ג'. הוא מעיר שאף-על-פי שהביאו את האוכל, ונראה שהתכוונו לאכול אותו, מסלקים את המצות, וכמובן שאיתן גם את יתר האוכל, מפני החשש שמא יאכלו התינוקות, יירדמו, ולא ישמעו את סיפור יציאת מצרים. מחמת חשש זה דחו את הסעודה עד לאחר ההגדה – דבר שלא יכלו לעשות כל זמן שבית המקדש היה קיים ואכלו את סעודת הקרבן, כי הרי הקפידו לאכול את הזבח מיד עם הגעת הזמן. דומה, אם כן, שהערת ר' אליעזר משקפת את השינוי הזה אם כי אין זה ברור אם כוונתו לומר שמונעים את המצה מן התינוקות כדי שלא יישנו – בניגוד לנוהג הקדום, או שמא כוונתו היא שלילדים נותנים מצה ברגע זה של הסדר – בניגוד למבוגרים שאינם אוכלים עד אחרי ההגדה. ר' יהודה, כדור או שניים אחרי ר' אליעזר, שנה את משנת ר' אליעזר, והוסיף לה: "אפילו לא אכל אלא פרפרת אחת, אפילו לא טבל אלא חזרת אחת". דומה שאין כאן שינוי ספרותי בלבד, אלא שבין זמנו של ר' אליעזר לזמנו של ר' יהודה הנהיגו לאכול מקצת מן האוכל לפני סילוקו מן השולחן, ור' יהודה שינה את נוסחת משנתו של ר' אליעזר כדי להתאימה לנוהג החדש. דבריו מקבילים להוספה שבמשנתו "הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת", אלא שבדבריו יש רמז נוסף שנהוג היה, או שאפשר היה, לטבל פרפרת אחת מלבד החזרת הרגילה.

המנהג החדש, שלפיו מטבלים בחזרת גם לפני הסעודה, עתיד היה להוליד קשיים בתפיסת מבנה סעודת הערב. מעתה נמצא שטיבלו בחזרת פעמיים: פעם לפני ההגדה ופעם שנייה כשאכלו אותה כמרור, יחד עם המצה והבשר, במסגרת הסעודה. במקומות שאכלו שה צלוי כזכר לפסח, ובמקומות שאכלו מצה ומרור כרוכים ביחד, היה ברור לכולם שהחזרת שאוכלים בשנייה היא החזרת שבה מקיימים מצוות אכילת מרור. אולם, במקומות שבהם נהגו לאכול את החזרת בפני עצמה גם בטיבול השני, התעוררה השאלה: מדוע צריך שני טיבולים, ואיזה מהם עיקר? תמיהה זו נוצלה כדי לעורר את סקרנות הילדים, ואחת השאלות שנשאלו על-ידי הבן

15 ראה ליברמן, תוכ"פ, ד, עמ' 653–654. יש להוסיף שליווה שיער שחטיפת האפיקומן על-ידי הילדים מבוססת על פירוש מוטעה בלשון התוספתא "חוטפין מצה לתינוקות". ראה מאמרו: "Mistranslation as a Source of Jewish Lore", *Jewish Studies in Memory of Michael Guttman* (ed. Samuel Löwinger), Budapest 1946, p. 417.

בליל הסדר היתה: "שבכל הלילות אנו מטבלים פעם אחת,"<sup>16</sup> הלילה הזה שתי פעמים". הד להתלבטות המבוגרים בבעיה זאת מוצאים אנו עוד בימי התנאים, בדברי ר' יוסי, שקבע: "אע"פ שטיבל בחזרת מצוה להביא לפניו חזרת וחרוסת" (ב' פסחים קיד ע"ב) – אלא שאין בדבריו הסבר לחובה זו. שאלת הטיבול הכפול נתחדדה על-ידי דיון שהועלה בראשית ימי האמוראים בשאלה אם מקיימים מצווה על-ידי מעשה המצווה בלבד או שצריך גם לכוון שהמעשה הוא לשם מצווה? מצד אחד היה בזה כדי לפתור את הבעיה, שהרי אם מצוות צריכות כוונה, לטיבול הראשון, הנערך ללא כוונה לקיים מצוות אכילת מרורים, אין ערך מצוותי כלל. אכן, בבבלי אנו מוצאים שיטה, המיוחסת לריש לקיש,<sup>17</sup> שלפיה מצוות צריכות כוונה, ומשום כך אין יוצאים ידי חובה בטיבול הראשון, הנועד, לפי הבנתם, רק כדי להתמיה את התינוקות (ב' שם).<sup>18</sup> מצד שני, לאלה הסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה, הוחרפה השאלה ביותר, שהרי לאחר שאכלו חזרת בטיבול הראשון יצאו ידי חובת מרור אפילו אם לא כיוונו, ומה טעם ותועלת יש בטיבול נוסף?<sup>19</sup>

טענה זאת, שהובאה כקושיה בבבלי, וכהוכחה לכך שמצוות צריכות

16 כך הנוסח בכתבי-היד הטובים של המשנה. חכמי בבל, שלא נהגו לטבל בשאר ערבים, שינו את הנוסח ל"שבכל הלילות אין אנו חייבים לטבל". בעקבות קשיית התלמוד, נשתנה הנוסח שוב ל"שבכל הלילה אין אנו מטבילים אפילו פעם אחת" (אפשטיין, מלנ"ה, עמ' 383).

17 ב' דה-פריס, בספרו: תולדות ההלכה התלמודית (תל-אביב תשכ"ו, עמ' 150), נוטה לקבל ייחוס זה, אף-על-פי שהוא עומד בניגוד לשיטת הירושלמי בדברי ריש לקיש. הנצי"ב (מרומי שדה לפסחים, שם; העמק שאלה, ס' קנד) ובעל טורי אבן (ר"ה כט ע"א), ציינו מקרים אחרים שמהם יוצא שר"ל פוסק שמצוות אינן צריכות כוונה. י' היינמן (נלעיל, הערה 11) [עמ' 132] ניסה להשלים את לשון הירושלמי כדי להתאימו למסורת הבבלי. יש עוד להוסיף שלשיטת "חברייא" בירושלמי, שם, רבי יוחנן הוא שסובר שמצוות צריכות כוונה.

18 היינמן (שם, עמ' 131–132) סבור, שהטיבול הכפול נוצר כדי להדגיש בפני הילדים את ערך הכוונה שבמצווה. יראו הילדים שמשני הטיבולים, המבוצעים באותה צורה, יש ערך רק לשני, הנעשה בכוונה נכונה, ואילו לראשון אין ערך דתי כלל. ברויאר (פרקי מועדות, עמ' 185–188) סבור שלא היתה תקנה קדומה כדי לעורר את התינוקות אלא כך נהגו על-פי מנהגי הסעודה המקובלים. אלא שהיום, שאין אנו נוהגים כך בסעודות רגילות, היה מקום לבטל את הטיבול הראשון. אנו ממשיכים לקיים אותו כדי לעורר את התינוקות לכך שמה שאנו עושים היום הוא זכר לסעודה שהיתה נהוגה בזמן הבית.

19 בבלי, שם. הנצי"ב (העמק שאלה, שם) הקשה מכאן על שיטת האחרונים, לפיה גם למי שסובר שמצוות אין צריכות כוונה, אינו יוצא ידי חובה אם התכוון בפירוש שלא לצאת ידי חובה. ראה: אריה ליבוש וואגנה, "שיטות תלמודיות, ה': מצוות צריכות כוונה", הצופה לחכמת ישראל, יב (1928), 336–338.

כוונה, מצאה את תשובתה בירושלמי, בדברי ר' זעורה בשם ר' יוחנן שאכן "אינו צריך לטבל בחזרת שני פעמים" (י' שם, י:ג, לז ע"ד). בדברים אלה יש משום הודאה תיאורטית, אבל הם אינם מסבירים כיצד נהג ר' יוחנן למעשה. תשובה לכך ניתן ללמוד מדברי ריש לקיש, המפרש את המשנה המדברת על שני טיבולים: "אם לא טבל פעם ראשונה צריך לטבל פעם שנייה" (ירושלמי, שם). מכאן למדים אנו, שריש לקיש עצמו ביטל למעשה את הטיבול השני, שהוא העיקרי מבחינה היסטורית, וקיים את הראשון בלבד. לפי שיטה זאת לא היה מקום לשאול "שבכל הלילות אנו מטבילים פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים", והירושלמי מוסר שריש לקיש אימץ את משנת בר קפרא, שבה נוסחה שאלה זאת: "שבכל הלילות אנו מטבילין אותו עם הפת, וכאן אנו מטבילין אותו בפני עצמו" (י' שם).<sup>20</sup> אין לדייק מנוסח זה שכבר בר קפרא נהג בטיבול אחד בלבד, כי ייתכן שהוא ניסח את השאלה כך, משום שראה את עיקר התמיהה לא בטיבול הכפול אלא בטיבול הראשון עצמו. הרי מבחינת התיאוריה ההיסטורית שלנו, הטיבול הראשון הוא הטיבול שנוסף בליל הסדר. בכל-זאת, נוסח זה התאים יפה לשיטת ריש לקיש.

הסדר אחר שהיה בכוחו למנוע את עיקר הקושי של הטיבול הכפול בחזרת, היה לאכול דבר אחר במקום החזרת. על אחד מגדולי ראשוני האמוראים, רב, נאמר שהוא נהג לטבל בתורדין [תורד=סלק עלים]<sup>21</sup> (י' שם). לפי מבנה הסוגיה, מנהגו של רב מתאים לשיטת ריש לקיש, שהטיבול הראשון הוא העיקר, ולכן היינו צריכים להניח שרב השתמש בחזרת בטיבול הראשון ובכל-זאת קיים את הטיבול השני – בתורדין.<sup>22</sup> נוח יותר, ופשוט

20 לשונו של הירושלמי מגומגם ונציג אותו כזה: "מתניתא פליגא על רבי שמעון בן לקיש שבכל הלילות אנו מטבילין פעם אחת והלילה הזה שתי פעמים. סבר רבי שמעון בן לקיש על הדא דבר קפרא. מתניתא פליגא על בר קפרא שבכל הלילות אנו מטבילין אותו עם הפת וכאן אנו מטבילין אותו בפני עצמו". רד"צ הופמן (המשנה הראשונה, עמ' 17) סבר שהשאלה על שתי הפעמים היא משנת בר קפרא, וששאלה זאת היא הוספה מאוחרת למשנתנו. אולם, ר' יהושע בנבנישתי (שדי יהושע, קושטא תכ"ב, דף ז) פירש את המלים "מתניתא פליגא על בר קפרא" כתמיהה, ושהשאלה על הטיבול בפני עצמו היא ממשנת בר קפרא. בנעט (לעיל הערה 7, עמ' 245) הציע למחוק את המלים "מתניתא פליגא על בר קפרא", והגיע לאותה מסקנה כבעל שדי יהושע. ליברמן (יכ"פ, עמ' 519) ציין, שהטעות נובעת מהגהה בכ"י לידן, שלא ברצעה כמלואה בדפוס. ברם, בקטע גניזה שבקמברידג' TS 328/16 שפורסם בפקסימיליה ע"י נ' אלוני (קטעי גניזה של משנה ותלמוד ומדרש מנוקדים בניקוד ארץ ישראל, ירושלים תשל"ד, עמ' 42), נשרד מספיק כדי לראות שגירסתו שווה לגרסת הדפוס.

21 לעף, צמחי היהודים, א, עמ' 347, 349–350.

22 השווה בנעט, שם, עמ' 243, הסובר שתורדין הם מין מרור. וראה ביקורתו של היינמן, שם.

יותר להניח, שמנהגו של רב לא בא לענות על קושית ריש לקיש, אלא הוא המשיך לנוהג של טיבול ראשון בדברים אחרים, מלבד החזרת, שמצאנו לו רמז עוד בדברי התנא ר' יהודה בר אילעי. קשה לדעת אם רב נהג כן עוד בהיותו בארץ ישראל, אבל ראוי לציין, שחכמי ארץ ישראל ייחסו את בריאותם של הבבלים לנוהגם לאכול תרד (ב' כתובות, עז ע"ב).

קשיים עיוניים אלה לא השפיעו על הנוהג למעשה. נשארה בידינו עדות שרב הונא ורב חסדא נהגו לטבל פעמיים בחזרת (ב' פסחים, קיד ע"ב – קטו ע"א). בימיהם נתעורר קושי חדש בסידור זה, והם נחלקו מתי יש לברך ברכת "על אכילת מרור".<sup>23</sup> רב הונא סבר, שיש לברך ברכה זאת בטיבול השני, בשעה שהוא בא לקיים את המצווה, אבל רב חסדא חלק עליו מכיוון שהיה נראה לו משונה לאכול מרור בטיבול ראשון ולברך "על אכילת מרור" אחרי-כן.<sup>24</sup> רב חסדא לא רצה לשנות את הנוהג הקדום ולכן הכריע שיש לברך ברכת המצווה של המרור כבר על הטיבול הראשון. התלמוד, בנסותו להתאים מחלוקת זאת למנהג המאוחר, הרווח בימינו, של טיבול ראשון בכל ירק אחר פרט לחזרת, הגביל את המחלוקת למקרה שאין לו ירק אחר לטיבול הראשון אלא חזרת (שם, קיד ע"ב). היות שמצב כזה הוא נדיר, נמצא שבכך ייחס התלמוד למחלוקת זאת משמעות תיאורטית בלבד, וביטל את ערכה המעשי. אולם מן העובדה שרב שישא בריה דרב אידי, בן הדור הרביעי והחמישי, נהג כרב חסדא, ושבסורא עשו כרב הונא (ב' שם, קטו ע"א; י' שם),<sup>25</sup> למדים אנו שאין מדובר כאן במקרה הנדיר שאין לו שום ירק שיכול לברך עליו "בורא פרי האדמה", אלא בנוהג, החוזר מדי שנה, של שני

עמ' 130. תרדין ודאי אינו מין מרור. לעף מזהה אותו בירק הנקרא בימינו "סלק" (ראה: לעף, צמחי היהודים, א, עמ' 347 ואילך; א' פלדמן, צמחי המשנה, תל אביב תש"ך, עמ' 226 ואי'; י' פליקס, כלאי זרעים והרכבה, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 82–83).

23 בנוסחאות אחדות גרסו שנוסח הברכה הוא "לאכול מרור". ראה: מנחם המאירי, תשובות רבינו המאירי, ירושלים – ניו-יורק תשל"ח, עמ' נד (בתוך: הענין השמיני). דברי המאירי לקוחים מן הרמב"ן. וראה עוד: א"ש רוזנטל, "המורה", 13, *PAJR* (1963), עמ' סה.

24 טיעונו "לאחר שמילא כריסו חזר ומברך?" נראה קצת משונה מכיוון שהוא מתייחס לברכת המצווה כאילו היא ברכת נהנין. מבחינה עניינית, טענתו דומה לטענה "הא מדאגבהיה נפק ביה" (ב' סוכה מב ע"א). דבר זה מתאים למה שהעלה דה-פריס שבבבל גברה הדעה שמצוות אינן צריכות כוונה ולכן טען רב חסדא שיש לברך על הטיבול הראשון כי בו יוצאים ידי חובה (תולדות ההלכה התלמודית, עמ' 150–151); השווה נצי"ב, העמק שאלה, קנד:ב).

25 גרסת הדפוס היא: "רב שישא בריה דרב אידי" (ד"ס שם, עמ' 357; ע"ע: א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, ג, עמ' 1236). "סורא" – על-פי גרסת כ"מ שלא נרשם בד"ס. נוסח הדפוס – "סוריא".



טיבולים בחזרת. רק בדור הששי והשביעי מוצאים אנו שרב אחא בריה דרבא<sup>26</sup> היה נוהג לקחת ירק אחר לטיבול הראשון, כדי להוציא את עצמו ממחלוקת האמוראים שקדמה לו, וכדי לצאת ידי כל הדעות (שם, קטו, ע"א).

הנטייה הידועה לכוון את ההלכה המעשית בדרך שתביא לצמצום הנקודות השנויות במחלוקת הביאה להכרעה, שיש ליטול לטיבול הראשון רק ירק שאין יוצאים בו ידי חובת מרור. נראה שבעיית מקומה של הברכה היא שגרמה להכרעת הכף בכיוון זה, היות שהיא היתה הרבה יותר מוחשית מאשר בעיית הכוונה. יש סימוכין לכך שעדיין לא היתה הכרעה בזה בימי רב אחא בריה דרבא. בתלמוד אנו מוצאים פסק "והילכתא כרב חסדא" (שם), ודומה שהורגש צורך לפסוק הלכה בכגון זה רק בזמן שעדיין נהגו לטבל פעמיים בחזרת, ומקום הברכה היווה בעיה מעשית. אין זה נראה שקבעו הלכה כזאת אם השאלה התעוררה רק בזמנים נדירים שלא היה להם ירק אחר לטיבול הראשון אלא חסא.<sup>27</sup> היות שהרבה מן הפוסקים המתחילים "והילכתא" הם הוספות מאוחרות לגוף התלמוד,<sup>28</sup> אפשר שמכאן ראייה שבדורות מאוחרים עדיין נהגו לטבל פעמיים בחזרת. מאידך, ייתכן שפסק זה קדום לרב אחא בריה דרבא, אלא שהוא נמנע מלקבלו היות שמצא דרך שבה יוכל לצאת ידי כל הדעות.<sup>29</sup> בדורות שלאחר-מכן, הביאו אמנם הפוסקים את פסק ההלכה בעניין מקומה של ברכה "על אכילת מרור", במקרה שאין לו ירק לטיבול הראשון אלא חזרת, משום שהוא מופיע בתלמוד – אע"פ שאין לו ערך מעשי.

הנוהג למעשה היום הוא שמשתמשים לטיבול הראשון רק בירק שאין יוצאים בו ידי חובת מרור. שריד לנוהג הקדום של טיבול ראשון בחזרת התקיים דורות רבים בטיבול הירק שנאכל ראשון בחזרת. החרוסת היתה

26 ראה עליו: ח' אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 440 וא", ובמיוחד בעמ' 443. המסורת התלמודית מוסרת עוד ידיעה על רב אחא בריה דרבא בשוק הירקות לקראת פסח: הוא חיזר אחרי "מרירתא" כדי לקיים בו מצוות מרור (ב' שם לט ע"א).

27 אמנם, בשנת תרנ"ז (1897) פנה ר' יוסף דוד שחור לר' חיים ברלין בשאלה כיצד לנהוג בשני הטיבולים כאשר אין בידו ירק אחר אלא חסא. ומתוך ההצעות שהועלו שם משמע שהשאלה לא היתה תיאורטית בלבד אלא בעלת משמעות מעשית ביותר (ראה: אברהם קורמן, "מרור – חסא או כריין?", המעין, לדג [תשנ"ד], עמ' 43, הערה 1).

28 שפיגל, הוספות מאוחרות, עמ' 136 וא".

29 שפיגל (שם, עמ' 169) טוען לאיחור הפסק, משום שאינו נראה לו שרב אחא ינהג לחומרא אחרי שכבר נפסקה ההלכה כרב חסדא. הוא מביא שם ראייה נוספת לאיחור הפסק, מן העובדה שהוא חסר בכי"מ ב'.

אמצעי לבטל את ה"קפא" שבחסא (ב' פסחים קטו ע"א – ע"ב). נחלקו הראשונים במשמעות ה"קפא". הרשב"ם מביא את פירוש רבנו חננאל שהקפא הוא תולעת המצויה בחזרת אבל הוא הביא גם את פירושו של רש"י שהקפא הוא הארס שבחזרת שהחרוסת נועדה לבטל אותו. לפירושו של רבנו חננאל יש תימוכין בתוספתא המדברת על "קפא שבירק" כמקביל ל"תולעין שבעיקרי האילנות" (ת' תרומות ז:11, עמ' 145),<sup>30</sup> ונראה שהקפא מבריא את התולעים מן הירק.<sup>31</sup> ולפי פירוש זה, היה ראוי להשתמש בחרוסת בכל ירק שיש בו חשש תולעי קפא. לפירושו של רש"י יש תימוכין במשנה שבה מצאנו חרוסת כתבלין למאכל אבל לפי רש"י, לא היה מקום להקפיד על השימוש בחרוסת אלא בירקות שיש בהם ארס בלבד. ברם, כבר בתקופת התנאים מצאנו שהחרוסת קיבלה משמעות נוספת. המשנה קבעה שיש להביא את החרוסת לשולחן עם מאכלי החובה, פסח, מצה ומרור, – "אף-על-פי שאין חרוסת מצוה" (מ' פסחים ח:ג). אבל רבי אליעזר בר צדוק אמר שהחרוסת היא מצווה (שם). אין אנו יודעים מה משמעות המצווה בדברי רבי אליעזר בר צדוק. בברייתא מצאנו שרבי אלעזר בר צדוק העיד על תגרי ירושלים שהיו מכריזים "בואו וקחו לכם תבלין למצוה" (ב' קטז ע"א).<sup>32</sup> אפשר שכוונתם היתה לעודד אנשים לקנות תבלינים למצוות הטיבול ולא שהתבלינים עצמם הם מצווה.

הנוהג להטביל את הכרפס בחרוסת התקיים במשך דורות רבים. העדות הראשונה על מגמה להחלפת החרוסת בטיבול אחר נמצאת אצל הרשב"ם שהסיק את המסקנה ההגיונית שהחרוסת נועדה לבטל את הקפא של החסא – ואם מטבילים ירק אחר, אין צורך בחרוסת. וכן העידו שנהג רבנו תם

30 ליברמן (תוכ"פ, א, עמ' 408–409) ציין לזה גם מקור חיצוני. פליניוס מזכיר *kampai* ותולעים המצויים בצנון, חסא וכרוב (תולדות הטבע, 19: 75).

31 לפי נוסח התלמוד, החרוסת ממיתה את הקפא אבל אין בזה תועלת הלכתית כי גם תולעים מתים אסורים באכילה. ליברמן פירש שהקפא ממיתה את התולעים ולכן הם בורחים מן הירק כאשר משקעים אותו בחרוסת (תוכ"פ, א, שם) וכן פירש דוד מצגר, פירושי רבינו חננאל בר חושיאל לתלמוד, ירושלים תשנ"א, עמ' רמח.

32 על-פי כ"י קולומביה, וכן הוא בר"ח (עמ' רנ). אבל בדפוס הבבלי: "בואו וטלו לכם תבלין למצוה", ודומה לו בירושלמי (י:ג, לו ע"ד): "בואו וטלו לכם תבלי מצוה" שלא משמו של רבי לעזר בר צדוק. בתוספתא נמסר שרבי לעזר בר צדוק עצמו אמר לתגרי לוד: "בואו וטלו לכם תבלי מצוה" (פסחא, י:10, עמ' 198). אבל נראה שהמסורת של הברייתות התלמודיות היא נכונה יותר. על רבי לעזר בר צדוק כמוסר על מנהגי קבוצות בירושלים ראה: אהרן אופנהיימר, "חבורות שהיו בירושלים", פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני: ספר זכרון לאברהם שליט (ערכו: אהרן אופנהיימר ועוד), ירושלים תשמ"א, עמ' 180. ברם, יש להורות שהדברים שבמשנה מתאימים יותר לשיטת התוספתא מאשר לשיטת הברייתות התלמודיות.

(תוספות לפסחים, קיד ע"ב, ד"ה מטבל בחרוסת). ואף-על-פי-כן, מעיד ר' דוד אבודרהם ש"העולם נהגו כדברי הגאונים" (עמ' ריט) לטבל בחרוסת. בימי הרשב"ץ כבר התפשט המנהג של רבנו תם אך הרשב"ץ התנגד לו. דומה שפסקו של השולחן הערוך הוא שחיסל את הענין לגמרי אך יוצאי תימן הנוהגים על-פי מנהג בלאדי, ומקצת הנוהגים על-פי מנהג שאמי, עדיין מטבלים את הטיבול הראשון בחרוסת (גברא, הש"פ, עמ' 163–164).<sup>33</sup>

דומה שהמצב החדש של טיבול ראשון בירק שאין יוצאים בו ידי חובת מרור מאפשר לנו להבין את תולדותיהן של ארבע הקושיות בליל הסדר. מן המפורסמות הוא שבנוסחאות הטובות של המשנה מופיעות רק שלוש שאלות: טיבול, מצה, וצלי. במשך הזמן נוספו עוד שתי שאלות: שאלת המרור ושאלת המסוכים, ונשמטה שאלת הצלי משום שלא היתה רלבנטית בזמן שנמנעו מלאכול צלי בליל הסדר. ברור הוא ששאלת ההיסב אינה שייכת לרובד הקדום של ההגדה. היא איננה מופיעה בשום נוסח של המשנה, ואף לא בהגדות עתיקות המוכרות לי.<sup>34</sup> גם מבחינה עניינית קשה לראות שאלה זו כקדומה, כי בתקופת התנאים ההסיבה היתה נוהג רגיל ולא היתה מיוחדת לליל הסדר.<sup>35</sup> היות ששאלת ההסבה מופיעה בכל הנוסחאות שאין בהן שאלת הצלי, והיא איננה מופיעה בשום נוסח שיש בו שאלת הצלי, נראה סביר לומר שהיא נוספה להגדה כתמורה לשאלת הצלי. קרוב לומר שהמספר של ארבע שאלות היה כבר מספר קבוע במסגרת ההגדה ולכן, כאשר השמיטו את שאלת הצלי, הרגישו צורך להשלים את המספר על-ידי הוספת שאלה אחרת במקומה. שאלה זו לא חדרה לשום נוסח מנוסחאות המשנה, והשערה סבירה היא ששאלת ההיסב נקלטה בהגדה

33 הרמב"ם מחייב לטבל גם את המצה בחרוסת (חמץ ומצה ח:ח). וכן הוא בסדר רב עמרם גאון מהדורת קורנול, עמ' 40, אך במהדורת גולדשמידט לא נזכר טיבול המצה בחרוסת אפילו בשינויי הנוסחאות (עמ' קכב) וברי"ץ גיאת, ח"ב, עמ' קג בשם רב עמרם ובשם רב משה גאון (לפי רס"ג, מטבל טיבול ראשון בחרוסת אך המצה נטבלת במלח אך אבודרהם מצטט בשם רס"ג שהמצה נטבלת בחרוסת. מסתברים, אם כן, דברי גברא שיש כאן טעות סופר בסידור רס"ג שלפנינו).

34 יוצא מן הכלל הוא כ"י מן הגניזה TS H2/152 (פקסימיליה אצל כשר, עמ' צב–צג) שבו יש חמש (!) קושיות, כפי ההצעה התיאורטית של הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה ח:ג) כשכית המקדש היה קיים. ובנוסח כתב-יד זה נוסף לשאלת הצלי "בלילה הזה [היינו אוכלים בבית המקדש] כולו צלי".

35 ראה לעיל, עמ' 61. וכן העיר הגר"א על-פי דבריו שהובאו על-ידי כשר, שם, עמ' יב בהערות לשורה 63.

בתקופת הגאונים.<sup>36</sup> לעומת זאת, שאלת המרור: "שבכל הלילות אנו אוכלים שאר ירקות, הלילה הזה מרורים",<sup>37</sup> חדרה למקצת המסורות של נוסח המשנה, כגון: דפוסי המשנה החל מדפוס נפולי, משניות שבכ"י אוכספורד של הבבלי, ומשניות שבדפוס הבבלי החל מדפוס וניציאה ואילך – אף-על-פי שאינה מופיעה בנוסחאות הטובות ביותר של המשנה: כ"י קויפמן, כ"י פארמה, הוצאת לו ועוד,<sup>38</sup> ואף לא במקצת כתבי-היד העתיקים של הגדת הפסח.<sup>39</sup> גולדשמידט משער שסיבת חיבורה היא משום שהרגישו בחסרון שאלה על המרורים<sup>40</sup> המקבילה בסגנונה לשאלות על המצה ועל הצלי: "שבכל הלילות אנו אוכלים [חמץ מצה / צלי שלוק ומבושל / שאר ירקות], הלילה הזה [מצה / צלי / מרור]". היעדרה של שאלה זו היא באמת מתמיהה והיה מקום לתמוה על מסדר השאלות. אך דומה שהתשובה היא שכל זמן שהיה טיבול אחד בלבד, וכל המאכלים נאכלו לשם קיום מצוות הפסח, הבינו ששאלת הטיבול מתייחסת למרור. דבר לא השתנה כאשר נוסף טיבול שני מכיוון שאף הוא היה במרור. השאלות נתנסחו לפי רמת הילד ולכן הן התייחסו לצורות חיצוניות של המאכלים ולא לתוכן הפנימי. גם שאלת הצלי אינה מתמקדת בסעודת קרבן אלא בצורת הכנת הבשר המוגש לשולחן. כשהוסיפו את הטיבול השני, ניסחו את ראשית השאלה מחדש, אך היות שאף הטיבול השני היה חזרת, עדיין הרגישו ששאלת הטיבול מתייחסת למרור. רק כאשר התחילו להשתמש בטיבול השני בירק אחר, איבדה שאלת הטיבול את משמעותה הראשונית והבינו שהטיבול עצמו,

36 גולדשמידט, תשכ"ט, עמ' 13. גולדשמידט מסתפק בקביעה ששאלה זאת נתקבלה "לאחר חתימת התלמוד" ואינו טורח לתת קביעה מפורטת יותר. אבל שאלה זאת מופיעה כשאלה מקובלת בסידור רס"ג (עמ' קלז) ובהגדת הרמב"ם (חמץ ומצה ח:ב) ומכאן שנתקבלה זמן-מה לפניו. רייפמן (אגרת בקורת על סדר ההגדה של פסח, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 15) חושב שהוא הוספה מאת רב עמרם או רב סעדיה. ויש לשים לב לכך ששאלה זאת היא האחרונה בשאלות הבן – בכל מסורות העדות (גלצר, יואל בן שמעון, עמ' 146).

37 הנוסח "מרורים" הוא המתועד בהגדות העתיקות (כשר, הגדה שלמה, עמ' י-יא), ברס"ג (עמ' קלז) וברמב"ם (חמץ ומצה ח:ב). כשר (עמ' 113–114) העיר שנוסח זה הוא בוודאי נכון כי "מרור" הוא רק אחד ממיני הירקות שבהם אפשר לקיים את מצוות התורה לאכול "מרורים" (מ' פסחים ב:), ואילו "מרורים" הוא שם כללי של כל מיני המרורים. ראה עוד: מאיר עין, עמ' 47–48; לעף, צמחי היהודים, א, עמ' 432. הנוסח "מרור" נוצר, כנראה, בגלל ההקבלה לשאלת המצה והוא לא היה מתאים למציאות הסעודה שבה אכלו גם ירקות אחרים.

38 משבי"ר, רי"ף, משניות הרמב"ם, הלכות הרא"ש וכן בהגדות הגניזה שנבדקו (ראה לקמן, עמ' 262).

39 כשר, הגדה שלמה, עמ' י.

40 הש"פ, עמ' 12.

והשאלה הכרוכה בו, לא באו אלא להתמיה את התינוקות. מעתה, היה מקום להוסיף שאלה שתתייחס באופן מיוחד לאכילת מרור ולחיוב שבו: "הלילה הזה מרור".

כדי להבהיר את דרכי שילוב שאלת המרור בנוסח המשנה, נציג את העובדות בטבלה הבאה:

כ"ק ופרמה, לו, משב"ר, ר"ף, רמב"ם, רא"ש, הגדות הגניזה <sup>41</sup>				
ב' כ"מ א	ב' כ"י א"פ	מ' אמש' תכ"ד משב"ב ד"ו	מ' ד"ג, ד"פ	
מצה	מצה	מצה	מצה	טיבול
טיבול	טיבול	מרור	מרור	מצה
צלי	צלי	צלי	צלי	טיבול
צלי	מרור	טיבול		

שני הסדרים הראשונים משקפים את המסורת הארץ-ישראלית של נוסח המשנה הכוללת שלוש שאלות בלבד. שלושת הסדרים האחרונים מראים את ההתלבטות במסורות השונות של שאלת המרור-טיבול. בסדר השלישי נוספה שאלת המרור בסוף ואילו בסדר הרביעי, כבר התחלפה שאלת המרור עם שאלת הטיבול. הסדר הרביעי נוקט שיטה אחרת ומשלב את שתי השאלות במקום אחד, בזו אחר זו.

המנהג להשתמש בירק אחר לטיבול הראשון לא התייחס לירק מסוים. בסדר רב עמרם גאון נאמר שלטיבול הראשון מביאים "חמא"<sup>42</sup> או חסא או גרגירא או כרפסא או כוסברא (עמ' קיב). לעף ציין שהמלה "חסא" היא בוודאי שיבוש כי "חסא" משמשת לטיבול השני ולא לטיבול הראשון.<sup>43</sup> ייתכן שהטעות נובעת מכך שאחד המעתיקים שכתב את המלה "חמא" פעמיים ואחר-כך תיקנו את אחד מהם ל"חסא".<sup>44</sup> בכל אופן, רשימת הירקות

41 ראה לקמן, עמ' 362 הערה 52.

42 שהוא, כנראה, צנון (לעף, צמחי היהודים, א, עמ' 512).

43 לעף, צמחי היהודים, ג, עמ' 428. ולא הבנתי את שיקולו של לוי גינצבורג (גנזי שכטר, ב, עמ' 258) שהשלים "חסא או גרגירא" בהגדה מן הגניזה על-פי סדר רב עמרם גאון כאשר ברור הוא שהיה צריך להשלים "חמא או גרגירא".

44 וייתכן שהטעות הראשונה היתה שכתבו "חסא" במקום "חמא" ואחר-כך הוסיפו את "חמא". טעות זו, של כתיבת "חסא" במקום "חמא", מצויה בפיוטו של ר' יוסף טוב עלם "שקל גרגירא כרפסא או כוסברתא או חסא". על הנוסח הנכון הוער כבר בסידור אוצר



משמשת כדוגמא ואין שום דרישה לירק ספציפי.<sup>45</sup> וכן כתב רב סעדיה גאון בסידורו "ויברך על איזה מין שירצה" (עמ' קלו). וכן כתב הרמב"ם שמביאים "שולחן ערוך ועליו מרור וירק אחר" (הלכות חמץ ומצה ח:א). ייתכן שהרמב"ם נמשך בזה אחרי הרי"ף, שכתב, בעקבות התלמוד, שרב אחא בריה דרב יעקב חיפש "שאר ירק" (עמ' 148) וכן הוא נוסח שאלת הבן שבלילה הזה אוכלים "שאר ירקות". אך בספרות דבי רש"י מצאנו שהסימן לליל הסדר הוא "קדש ורחץ, כרפס יחץ" ומכאן שבזמנו העדיפו את הירק "כרפס" (סלרי)<sup>46</sup> וירק זה נזדהה עם הטיבול הראשון עד שטיבול זה נקרא על שמו. ויש לשים לב שהמשיכו לכנות את הטיבול הראשון "כרפס" גם כאשר השתמשו בירק אחר לטיבול זה.<sup>47</sup> ובהגדה מצפון צרפת השתמשו בסימן אחר: "קידוש, נטילה, כרפס".<sup>48</sup> בהגדה שנכתבה, כנראה, במרוקו במאה הי"ג מצאנו את הסימן: "קדש ואכיל כרפס, משלש חר לשתיים חץ"<sup>49</sup> ודומה שאנו שומעים כאן את צלילו של הסימן הקודם ואף בו נקרא הירק הנאכל בשם "כרפס".

- התפילות (עמ' 246) תוך הוכחה לתיקון שהחרוזים בבית זה מסתיימים ב"מה".  
 45 אלא שבהגדה מן הגניזה מצאנו שהדוגמאות הפכו למחייבים וכך כתוב שם: "ואחר-כך מביאין מיני ירקות ... או כרפסא... ולוקחין כל אחד מן הללו שלשה מיני ירקות ומב'... פרי האדמה" (גנזי שכטר, ב, עמ' 258).  
 46 השם "כרפס" מופיע במשנה ככינוי לירק ספציפי (שביעית ט:א) ומוצאו מן האכדיה (ראה: K. Brockelman, *Lexicon Syriacum*, Halle 1928, 349). לזיהויו ראה: לעף, צמחי היהודים, ג, עמ' 427; פליקס, הצומח והחי, עמ' 96. בדורות מאוחרים זיהו את הכרפס בפטרוסיליה (אך הירושלמי מבחין ביניהם באופן ברור וקובע "שומר וכרפס מה נפק מיניהון, פטרוסילינן" (כלאים, א, כז ע"א; על גלגולי המשמעות של כרפס בליל הסדר ראה לעף, שם, עמ' 428-431). לאור העובדה שהטיבול הראשון נקרא "כרפס" רק מימי רש"י ואילך, ושכנראה לא היה קיים כלל בימי הכית השני, קשה לקבל את דעתו של קוסמלה (H. Kosmala, "Warum isst man Karpas am Seder-abend?", *Annual* of the Swedish Theological Institute, 5, [1967], pp. 121-131), הגוזר את המלה מ-karpas וטוען שהיתה חובה קדומה, מבוססת על דברים כו, לברך על ראשית פרי האדמה כליל הפסת. אני מודה לפר' י' תא-שמע, שהפנה את תשומת-לבי למאמרו של קוסמלה. וראה עוד: A. Marmorstein, "Comparisons between Greek and Jewish Religious Customs and Popular Usages", in: *Occident and Orient... In Honour of Haham Dr. M. Gaster's 80th Birthday – Gaster Anniversary Volume* (ed. Bruno Schindler), London 1936, pp. 409-423. מרמורשטיין טען שהשימוש בכרפס מושפע על-ידי מנהגים הלניסטיים.  
 47 לתופעה זו יש מקבילה אחרת שכבר עמדנו עליה, השימוש בכינוי "זרוע" לאחד משני התבשילים גם כאשר לא השתמשו בזרוע אלא בתבשיל אחר.  
 48 קויפמן, הגדת צפון צרפת, עמ' 66, 69, 71.  
 49 כ"י פארמא 1107. הסימן נדפס על-ידי ברלינר, כתבים נבחרים, ב, עמ' 90 וצוין על-ידי דוידסון, ק 50.

לעומת זאת, חל שינוי בכמות הירק הנאכל בטיבול ראשון. אם אנו יוצאים מתוך הנחה שהירק היה במקורו ירק הסעודה, הרי ברור שאכלו מירק זה בכמויות רגילות, כפי שרגילים בסעודה. כאשר הבליטו את ערכו של הירק כאכילה שיש בה חיוב, חלו עליה ההלכות הקשורות באכילות חיוב, דהיינו שאין אכילה פחות מכזית. וכן משמע מן העובדה שהתלמוד רואה קושי בשימוש במרור לטיבול הראשון משום שאינו יכול לברך על המרור בטיבול השני אחרי שכבר "מילא כריסו ממנו" בטיבול הראשון. ההנחה הנסותרת של מסקנה זו היא שבטיבול הראשון אכלו לפחות בשיעור של כזית.<sup>50</sup> היות ששורשי הטיבול הראשון קשורים באכילת מרור, אין פלא שהפוסקים הקדמונים קובעים לא רק שאכילה זאת צריכה להיות בשיעור של כזית, אלא שגם מטבילים את הירק בחרוסת (יד החזקה, הלכות חמץ ומצה, ח:ב).<sup>51</sup> גם אלה שאינם מזכירים בפירוש שיש לאכול כזית, כגון רב סעדיה גאון (סידור רס"ג, עמ' קלו), מציינים שמברכים ברכה אחרונה אחרי אכילת כרפס ומכאן שאכילת הכרפס היתה בשיעור של כזית. דומה שהראשון שהעלה את הרעיון שאין צורך לאכול כזית בטיבול הראשון היה הרא"ש שכתב בקשר לאכילת מרור: "משום דמברך על אכילת מרור צריך שיאכל כזית דאין אכילה בפחות מכזית אבל בירקות הראשונות שמברך עליהן בפה"א בעלמא ואין מזכירין עליהם אכילה אין צריך מהם כזית" (ערכי פסחים, סי' כה). בכיוון דומה כתב בן דורו, הרשב"א, בסדר הפסח שלו: "טבול ירק זה, אין צריך שיעור, אלא אוכל כזית, או אפילו פחות מכזית, לפי שאינו אלא כדי שישאלו תינוקות, ואם אכל כזית, צריך ברכה לאחריו" (שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן רב).

בדבריו האחרונים של הרשב"א מוצאים אנו רמז לבעיה שהולידה את הפסק שהטיבול הראשון יהיה דווקא פחות מכזית. בהמשך דבריו העיר הרשב"א שאם בירכו ברכה אחרונה על הטיבול הראשון, צריך לברך ברכת בורא פרי האדמה כאשר באים לאכול את המרור – בנוסף על ברכת "אקב"ו על אכילת מרור". דומה שההתייחסות הראשונה לשאלת ברכת הנהנין על

50 על ראייה זו עמד בעל שאגת אריה, סי' ק. אבל הוא העלה שם שקושיית התלמוד במקומה גם אם אכלו פחות מכזית לטיבול הראשון משום שאינו ראוי לאכול כלל מן המרור לפני ברכת המצווה – ואפילו פחות מכזית.

51 בעקבות זו דנו הפוסקים האם החובות ההלכתיות הכלליות של ליל הסדר, כגון חיוב אכילה בהיסב וכד', חלות גם על אכילת כרפס (ראה: נתן זוכובסקי, "בחיוב אכילת כרפס בליל פסח", מוריה, יז/ה-ו [ניסן תש"ן], עמ' פ-פג). על המגמות בביטול השימוש בחרוסת לטיבול הראשון, והשימוש במי מלח או חומץ במקומו, ראה: אנציקלופדיה תלמודית, "חרוסת", עמ' תפט-תצ; הררי, מקראי קודש, פרק ה, הערות יב, יט וכג.

המרור היא של ר' יוסף טוב עלם, מחכמי צרפת במאה הי"א, שפייט "ולמה שאר ירקות באים תחלה? לפטור חזרת של מצוה ברכה ראויה לה".<sup>52</sup> בעקבותיו הלכו רש"י והרשב"ם שברכת בפה"א של הטיבול הראשון פוטר את המרור מברכות הנהנין (פסחים קי"ד ע"ב, ד"ה פשיטא). ברור שאי-אפשר לסמוך על ברכת האדמה שבטיבול הראשון לפטור את המרור אם בירכו ברכה אחרונה על הטיבול הראשון. על הברכה האחרונה של הטיבול הראשון התעורר ספק גם מנקודה אחרת. הירק שנאכל בטיבול זה נחשב כדברים הבאים לפני הסעודה מחמת הסעודה, וכשם שאין צורך לברך ברכה אחרונה על יין הקידוש שלפני הסעודה, משום שברכת המזון פוטר אותה, כך אין מקום לברך ברכה אחרונה על הטיבול הראשון. הדרך לפטור את הספקות האלה הוזכרה במהרי"ל שהעיד על עצמו היות שיש מחלוקת בדבר: "על כן אני אוכל פחות מכזית לאפוקי נפשאי מפלוגתא" (שו"ת מהרי"ל, סי' כה). ועל-פי זה פסק המחבר "ויקח מהכרפס פחות מכזית" (או"ח תעג:ו).

המגמה לצמצם את שיעור הירק הנאכל בטיבול ראשון עוררה שאלה הלכתית אחרת. מקורה של נטילת ידיים לטיבול הראשון הוא משום שדבר שטיבולו במשקה מקבל טומאה ולכן יש לטהר את הידיים לפני אכילתו. אך מקובל הוא שאוכל פחות מכזית אינו מקבל טומאה. על מדוכה זו ישב ר' ישראל מאיר הכהן, ה"חפץ החיים", בחיבורו "משנה ברורה". כאשר עסק בהלכות ברכות, ברור היה לו שאף-על-פי שיש מחלוקת אם צריך נטילת ידיים ללחם שהוא פחות מכזית, בדבר שטיבולו במשקה שהוא פחות מכזית "נ"ל פשוט שאין להחמיר בזה כלל" (משנה ברורה לאו"ח קנח, ס"ק כ). ואמנם, כאשר הגיע להלכות פסח ועמד על כך שנוטלים ידיים בליל הסדר לכרפס שהוא פחות מכזית, חזר בו מדעתו הראשונה. שמעתי שה"חפץ חיים" הדפיס פתק מיוחד ובו נאמר "ומדברי הטור סימן תע"ג ותפ"א לא משמע כן ובטלה דעתי מפני דעתו הרחבה". כאשר מכר את הכרכים האחרונים של ה"משנה ברורה", הוא ביקש מאלה שהיו בידם הכרכים הראשונים שידביקו את הפתק במקום המתאים. בהוצאות המשנה ברורה שנדפסו בזכרון יעקב, הדפיסו הערה זאת על הגיליון אך רוב הוצאות המשנה ברורה הן צילומים של ההוצאה הראשונה שאין בה הערה זאת.<sup>53</sup>

52 סידור אוצר התפלות, עמ' 251. טעם זה מופיע גם בסדר הפסח המיוחס לרבנו שמעיה, תלמידו של רש"י (דק"ס, סוף מסכת פסחים).

53 ובביאור הלכה לסי' תעג, ד"ה פחות מכזית, העיר המשנה ברורה "וכבר העירותי זאת בהדפסה שניה בשולי הגיליון". וראה עוד הררי, מקראי קודש, עמ' קפג, הערה א.

גם בירק ששימש למרור חלו שינויים במשך הדורות. המשנה מונה חמישה מינים הראויים לשמש לקיום מצוות "מרורים" כאשר המין העדיף הוא "חזרת" = חסא (מ' פסחים ב:ו). אך שינויים באקלים, ובתנאי הגידול החקלאי המסתעף מהם, בארצות השונות שבהם גרו היהודים בתקופת הגלות, גררו אחריהם גם שינויים בירק שבו השתמשו לקיום מצוות "מרורים". כבר בתקופה התלמודית התקשו חכמי בבל לקיים את הכרעת המשנה שאין יוצאים ידי חובה בירקות כמושים, משום שהירק בבבל נכמש במהרה. הבעיה התעוררה ביתר שאת כאשר ליל הסדר חל במוצאי שבת ואז היו צריכים להשתמש בירק שנקטף לפחות 24 שעות לפני-כן. על כן, הם פסקו שיוצאים גם בירק כמוש.<sup>54</sup> בארצות אירופה הקרות התקשו למצוא חסא בעונת האביב, ובמיוחד חסא הנקיה מחשש תולעים,<sup>55</sup> ועל כן נטו להשתמש בכריין, בעליו ו/או בשורשיו – אע"פ שאין טעמו מר אלא חריף ביותר.<sup>56</sup>

השימוש בכריין כמרור עורר קושי מיוחד מכיוון שקשה מאוד לאכול כזית מן הכריין. על רבי חיים מצאנז נמסר שהיה רגיל לאכול כריין אך לעת זקנתו אסר עליו הרופא לאכול כריין משום שהיה בזה משום סכנת נפשות. בליל הסדר, בשעת אכילת מרור, התחיל האדמו"ר לברך ברכת המצווה והמסובים חששו שהוא מתכוון לסכן את נפשו על-ידי אכילת כריין. אך הוא סיים את ברכתו "אקב"ו לקיים ונשמרתם מאד לנפשותיכם".<sup>57</sup> ר' אברהם גומבינר פסק שאין לברך ברכת הנהנין כלל על כריין, גם אם לא בירך ברכת בפה"א לפני-כן, משום שאין דרך לאוכלו חי (מגן אברהם, תעה:י). אחד

54 וכן גרסו במשנתם (ראה: א' רוזנטל, "למסורת גירסת המשנה", ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן [ערך: שמא יהודה פרידמן], ירושלים תשנ"ג, עמ' 36–39).

55 ראה שו"ת חתם סופר, או"ח קלב.

56 Arthur Schaffer, "The History of Horseradish as the Bitter Herb of Passover", *Gesher*, 8 (1981), pp. 217–237. כתחילת המאמר עומד שפר על הסיבה הכימית שהכריין נותן טעם חריף ואין טעמו מר. ראוי לציין שהמסורת האמנותית המשיכה לצייר את המרור לפסח בחסא (ראה מצגר, ההגדה המאורית, ציורים 242–266) למעט הציורים המתארים את בעל הבית המצביע על אשתו! ראה: ונגר, הגדה וחיתוך עץ, עמ' 54–55. ברם, במקרים רבים קשה לזהות את הצמחים המתוארים ואין להכריע אם יש כאן פיתוח אמנותי המתרחק מן המציאות או מציאות שונה. והשווה מצגר, שם, עמ' 198–209.

57 קורמן (לעיל, הערה 27), עמ' 47, הערה 6. לגרסה שונה במעט של הסיפור ראה: בצלאל לנדאו, הגדה של פסח לאבות ולבנים – מצוירת ומבוארת, הוצאת מפעל תורה מציון, ירושלים תשל"ב, עמ' נא–נב (השווה: הנ"ל, מהלכות "חג הפסח", מוריה, ג/א–ב [ניסן – אייר תשל"א], עמ' ע–עו).

הפתרונות לקושי שבאכילת כריין היה להסתפק באכילה של פחות מכזית כדי לצאת ידי חובת המצווה. יש ידיעות על חוגי חסידים שבהם נהגו לאכול פחות מכזית מן המרור. הרב אריה צבי פראמער כתב ששמע "בשם הרה"ק ר' שלום מבעלז זצ"ל שהורה לאכול פחות מכזית ולברך עליו על אכילת מרור וכן הורה הרה"ק ר' נפתלי מראפשיץ זצ"ל והה"ק משיניווא זצ"ל והדבר מפורסם בכל מדינת גאליציא". אמנם, מן המקורות הקדומים יוצא באופן ברור שצריך לאכול כזית מן המרור וראש לכולם הוא המשנה עצמה הקובעת שחמשת מיני הירקות שיוצאים בהם חובת "מרורים" "מצטרפין לכזית" (מ' פסחים ב:ו). אך הרא"ש הניח את היסוד לעניין זה כאשר כתב, כפי שכבר ראינו, שחובת אכילת כזית מן המרור נובעת מניסוח הברכה "אקב"ו על אכילת מרור" משום שאין אכילה פחות מכזית. בעקבות דברי הרא"ש, חידשו אחרונים שיש שני חיובים באכילת מרור בליל הסדר – כדוגמת שני החיובים באכילת מצה עצמה. חיוב אחד של אכילת מרור קשור באכילת המרור כירק הסעודה, והחיוב השני של אכילת מרור כזכר למרירות השעבוד במצרים הוא מדרבנן. לחיוב הראשון אין שיעור מכיוון שהתורה ציינה שהמרור הוא טפל לפסח אבל החיוב השני, שהוא חיוב עצמאי מדרבנן, יש לו שיעור של כזית.<sup>58</sup> הסבר זה, הגיוני ככל שיהיה, אינו יכול לעזור לאלה החושבים שצריך דווקא לאכול כריין בליל הסדר. נציין כאן גישה אחת המבחינה בין החיוב בזמן המקדש לבין החיוב בימינו – אבל בכיוון הפוך מן הגישה הקודמת. לפי דעה זאת, כאשר חיוב המרור היה מדאורייתא, צריך להקפיד על אכילת כזית אך בזמן הזה, שחיובו מדרבנן, יש מקום להסתפק בפחות מכזית.<sup>59</sup> חסידי בובוב מצאו דרך אחרת להתגבר על הבעיה והם שינו את נוסח הברכה ל"על מצות מרור" כדי להתאים את אכילת פחות מכזית עם הוכחת הרא"ש.<sup>60</sup> אחרים נהגו לגרר את הכריין כדי שלא יהיה כל-כך חריף.<sup>61</sup>

58 לסיכום דברי האחרונים בזה ראה: יצחק מירסקי, "על מצות ומרורים", הגיוני הלכה, ירושלים תשמ"ט, עמ' 81–87; כתריאל דוד קאפלן, "אם צריך כזית באכילת מרור", שרידים, 2 (תשמ"ז), עמ' כג–כו. למקורות נוספים לשאלה אם צריך כזית מרור ראה: שדי חמ"ד, ח"ו, 412 ג; כשר, הגדה שלמה, עמ' 167–168 (מ"מ כשר, תורה שלמה, יא, ניר יורק תש"ו, עמ' רא–רב); א"ת, אכילת מרור; הנשקה, על מצות ומרורים, עמ' 37, הערה 6.

59 שו"ת ארץ צבי, לובלין תרצ"ט, סימן פה.

60 קורמן (לעיל, הערה 27), הערה 6.

61 קורמן, שם, עמ' 47. נציין בזה עוד את דעת הרב קוק שחייבים להפיג את החריפות של המרור. וזאת מכמה טעמים: א. אין בהלכה שיעור למרירות המרור ולכן גם מרירות



למרות הקשיים הפיזיים בשימוש בכריין וההתלבטות ההלכתית הקשורה בו, הלך השימוש והתפשט והפך כערך מקודש בידי רבים. גם בעדת התימנים, שהיו רגילים להרבות באכילת חסא בתורת מרור בהיותם בתימן, הושפעו מקצתם להשתמש בכריין בתורת מרור אלא שהשפעה זאת לא נמשכה זמן רב. בסופר של דבר, דומה שהשימוש בחסא גבר והתפשט בעולם והספקת חסא בשפע לפני חג הפסח הוא מן הסימנים המובהקים של ההכנות לחג.

מועטת מספקת. ב. המצווה היא אכילת מרור, ואם היא חריפה מאוד, אין זה דרך אכילתו. דרכי התורה הם דרכי נועם (ראה: משה צבי נריה [עורך], בירורים בהלכות הראי"ה, בית הרב תשנ"ב; לפי א' אביגד, הצפה יום ו', כב אדר ב תשנ"ב [29.3.72], עמ' 6).

## 5. לחם משנה

### א. מבוא

המנהג לערוך את שולחן השבת בלחם משנה נפוץ בכל קהילות ישראל. דבר זה נוהג אף בחגים. השולחן הערוך בלחם משנה, עם המפה הצחורה המכסה את הלחם, הפך לאחד הסמלים המובהקים של שבת וחג. מנהג זה נסמך במקורות כזכר למן שממנו לקטו בערבי שבתות כמות כפולה מן הרגיל, "לחם משנה" (שמות טז:כב), ומכאן המקור למונח. מונח זה, כזכר למן, השתרש עד כדי כך שגם כאשר דיברו על עסקי שבת "הכפולים", כגון: קרבן כפול; עונש כפול; שכר כפול; ומזמור כפול,<sup>1</sup> שמרו על המונח הקדום והזכירו "לחם משנה" מבלי להתאים את המונח למסגרת כדי לדבר על "לחם כפול". סמליותו של לחם המשנה כדוגמת המן הקרינה ממשמעותה גם על מה שבא במגע עם הלחם, וכך הפכה המפה הפרושה על החלה בשעת הקידוש סמל לטל שכיסה את המן.<sup>2</sup> ברם, חגיגותם של הסמלים אינה תלויה במקורם הריאלי או המשוער אלא היא הופכת לישות עצמית. להלן נדון בחיוב לחם משנה בחגים, אך כאן ראוי לציין שכאשר רצו חכמים אחדים להדגיש את ערכו של ערב יום כיפור כיום חגיגי, תבעו לבצוע בו על לחם משנה,<sup>3</sup> גם בלי להזדקק לשאלה: האם ירד המן בלחם משנה בערב יום כיפור?

בליל הסדר המנהג שונה במקצת כי בו נוהגים לערוך את השולחן בשלוש מצות במקום השתיים הדרושות ללחם משנה. לנוהג זה יש אמנם היסטוריה משלו אך כדי לעמוד על תולדותיו אנו צריכים לסקור את השתלשלות המנהג בשבת ובחג.

1 מדרש תהלים, צב:א, מהר' בובר, עמ' 401. מ"ל זק"ש (זמנים, ירושלים תשי"א, עמ' יא) ביקש למצוא במדרש זה מקור למנהג ארץ ישראל לומר מזמורה של שבת פעמיים בכניסת השבת. אך ראה: יצחק יוסף כהן, "סדר קבלת שבת ופזמון לכה דודי", ספר זכרון... לר' אדם נח ד"ר בראון, ירושלים תש"ל, עמ' שכא-שנו (=הג"ל, מקורות וקורות, ירושלים תשמ"ב, עמ' 74-106).

2 תוספות לפסחים, ק ע"ב, ד"ה שאין. על השלכותיה המעשיות של סמליות זו ראה ט"ז לאר"ח, רעא:יב.

3 אברהם יצחק שפירלינג [איש שו"ב], טעמי המנהגים ומקורי הדינים, ירושלים תשי"ז, עמ' שכז. הפוסקים נחלקו אם ערב יוה"כ נחשב כיום טוב או לא. ראה מגן אברהם לאר"ח, תרו:ט, ולעומתו: באר היטב לאר"ח תקע:ה. יש להבחין בין עריכת השולחן לכבוד ערב יום הכיפורים לבין עריכת השולחן ליום כיפור עצמו. לכל הדעות, יום כיפור הוא חג ויש לכבד אותו (ראה מרדכי ליומא, בתוך רמז תשכה, על נוהג עריכת השולחן ביום כיפור).

## ב. לחם משנה בשבת

אין אזכור של מנהג עריכת השולחן בלחם משנה בתקופת התנאים. אדרבה, המקורות התנאיים מתלבטים במשמעות המלה "משנה" הנזכרת בקשר למן. וכך שנינו במכילתא:

והיה ביום הששי והכינו, מכאן שמערב אדם מערב שבת לשבת: והיה משנה, לחם משונה אתה אומר לחם משונה הוא או אינו אלא לחם כפול כשהוא אומר שני העמר לאחד הרי לחם כפול אמור הא מה ת"ל והיה משנה לחם שהוא משונה כיצד בכל יום היה בו עומר אחד ובשבת שני עמרים בכל יום היה ריחו נודף ובשבת יותר בכל יום היה מצולה כזה ובשבת יותר (מכילתא דרבי ישמעאל, ויסע, ב, עמ' 162).

אמנם, ייתכן שהם הבחינו בין הביטוי "והיה משנה" (שמות טז:ה) לבין הביטוי "לחם משנה" (שמות טז:כב) כי במקום האחרון מצאנו במכילתא רק את דעת ר' יהושע "זה לחם כפול שני העומר לאחד" (מכילתא דרבי ישמעאל, ויסע, ד, עמ' 168). בכל אופן, לא מצאנו שום מקור המתייחס ללחם כפול בשבת עצמה.

המנהג של בציעת לחם משנה בשבת נזכר לראשונה בתלמוד הבבלי:

אמר רבי אבא: בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות, דכתיב לחם משנה. אמר רב אשי: חזינא ליה לרב כהנא דנקט תרתי ובצע חדא, אמר: לקטו כתיב. רבי זירא הוה בצע אכולה שירותיה. אמר ליה רבינא לרב אשי: והא מיחזי כרעבתנותא! - אמר ליה: כיון דכל יומא לא עביד, והאידינא הוא דקעביד - לא מיחזי כרעבתנותא.

[אמר רבי אבא: בשבת חייב אדם לבצוע על שתי כיכרות, דכתיב "לחם משנה". אמר רב אשי: ראיתי את רב כהנא שהיה אווז שנים ובוצע על אחת, אמר: "לקטו" כתיב. רבי זירא היה בצע עבור כל הסעודה. אמר רבינא לרב אשי: והרי זה נראה כרעבתנות! - אמר: כיון שכל יום אינו עושה כך, ועכשיו הוא עושה כך - אינו נראה כרעבתנות] (ב' שבת קיז ע"ב // ב' ברכות לט ע"ב).

נראה ממנו שר' אבא ורב כהנא נהגו שניהם להחזיק שתי כיכרות בידיהם בסעודת שבת ונחלקו אם יש לבצוע על שתיהן או די לבצוע על אחת בלבד. במשמעות דברי ר' זירא נחלקו הראשונים: יש סוברים שהוא החזיק בידו מספר כיכרות ובצע על כולם, ויש סוברים שמנהגו אינו קשור למנהג לחם משנה כלל אלא הוא נהג לבצוע פרוסה גדולה מן הלחם שתספיק לו לכל הסעודה. עוד משמע מן הסוגיה שחובת לחם משנה נתבססה על הציווי לבני ישראל האוספים את המן ביום שישי: "לקטו לחם משנה". אולם, בסוגיה

קצרה זו, על שני מקורותיה, רבו הנוסחאות ואי-אפשר להוציא ממנה דבר ברור על שורשי המנהג, על זמן מוצאו ועל מקומו. ברור שרוב כהנא הוא החכם הבבלי שהיה רבו של רב אשי. אבל אין ודאות לגבי זהותו של רבי אבא, כי רבים הם החכמים בשם זה, הן בארץ ישראל והן בבבל. גם תוכן המנהג אינו ברור. לדוגמא נציין שאין לדעת אם המנהג של לחם משנה היה נהוג בכל סעודות השבת או שמא רק בסעודה הראשונה שבליל שבת.<sup>4</sup> כל שנוכל לומר בבטחה הוא שבסוף התקופה האמוראית בבבל נהגו לשים על שולחן השבת, באחת הארוחות לפחות, שתי כיכרות של לחם, ודרך בציעתן היתה קשורה בזכר למן שאכלו בני ישראל במדבר.

עדות מעניינת בדבר נוהג לחם משנה בתקופה שלאחר חתימת התלמוד נשארה בידנו בספר החילוקים שנתחבר בין השנים 657–750 לסה"נ.<sup>5</sup> בספר זה נרשמו מספר מנהגים שהיו בהם הבדלים בין בני בבל לבני ארץ-ישראל. נחלקו החוקרים במגמת המחבר באיסוף חילופים אלה<sup>6</sup> אך מוסכם הוא שהמחבר היה בן ארץ-ישראל<sup>7</sup> וכנראה שמנהגי בבל שנרשמו בספרו הם מנהגי קהילות אנשי בבל שהתיישבו בארץ-ישראל אך עדיין קיימו את מנהגיהם הבבליים.<sup>8</sup> כדי להשתמש בחומר זה למחקר בתולדות ההלכה והמנהגים אנו צריכים להעמיד לפנינו שתי אזהרות.

האזהרה הראשונה שעלינו לזכור היא, שמצב המנהגים בזמן איסוף החילופים אינו בהכרח מלמד על מקורות המנהגים. אפשר בהחלט שמנהג בבלי נוצר תחילה בארץ-ישראל, השתרש אף בבבל, ונעלם אחר-כך מארץ-ישראל. אחרי היעלומתו של המנהג בארץ-ישראל הוא יכול להיחשב, בצדק, כמנהג בבלי מובהק, אבל אין זה משקף את המצב ההיסטורי. מרגליות הראה דוגמאות רבות של חילוקים המבוססים על מחלוקות תנאים בארץ-ישראל שבהן בני בבל נהגו כדעה אחת ובני ארץ-ישראל כדעה השנייה. כמובן שבמקרה הזה אף שורשי המנהג הבבלי נמצאים בארץ-ישראל, אבל

4 לניתוח הסוגיה ולניסיון לזהות את האמוראים המסופקים המופיעים בה ראה מאמרי "לסוגיית לחם משנה בשבת", קובץ זכרון לרב שמעון כץ, בני ברק תשמ"ז, עמ' 116–129.

5 מ' מרגליות, ספר החילוקים שבין אנשי מזרח ובני ארץ-ישראל, מכוא, עמ' 28–29. השווה: י"א אפרתי, תקופת הסבוראים וספרותה, פתח-תקוה תשל"ג, עמ' קמט, המקדים את חיבור החילוקים לראשיתה של תקופה זאת.

6 ראה סיכום הדיון והצעתו של אפרתי, שם, עמ' קנ–קנב.

7 שם, עמ' קמז.

8 שם, עמ' קנא–קנב.

אלמלא נשארה בידנו מחלוקת התנאים, היינו יכולים לחשוב שהמנהג נוצר בבבל. וכן הצביע י' היינמן על מספר מנהגים בבליים בתחום הליטורגי, שנוצרו, כנראה, בארץ-ישראל, אף-על-פי שאין לנו מקורות ארצישראליים מפורשים המעידים על מקום היווצרותם.<sup>9</sup>

האזהרה השנייה המחייבת זהירות בהסקת מסקנות נובעת מן העובדה, שמאסף המנהגים רשם את מנהגי בבל ומנהגי ארץ-ישראל כאילו שבכל ארץ היה קיים רק מנהג אחד. ג' אלון כבר העיר על כך בקשר לשני חילופים הקשורים בהקפדה בדיני טומאה שהיו הבדלים בתוך כל ארץ.<sup>10</sup> זיקתה של ישיבת סורא הבבלית למנהגי ארץ-ישראל<sup>11</sup> היתה הדוקה ולכן סביר יהיה לצפות שחלק ממנהגי ארץ-ישראל יהיו נהוגים בבבל – לפחות בישיבת סורא.<sup>12</sup>

אחרי דברי מבוא אלה נפנה לחילוק עצמו: "אנשי מזרח בוצעין על ב' ככרות בשבת שהן דורשים לחם משנה ובני א"י אין בוצעין אלא על ככר אחד שלא להכניס כבוד ערב שבת בשבת".<sup>13</sup> מרגליות הבין ש"בציעה" כאן

9 לעניין "זכרנו לחיים" ראה: היינמן, בר-אילן, ד-ה (תשכ"ז), עמ' 132 ואילן; הנ"ל, "ברכת 'כונה ירושלים' בגלגוליה", ספר חיים שירמן, ירושלים תש"ל, עמ' 93, הע' 3; הנ"ל, "השבת בבית הכנסת", מעינות, י (תשל"ד), עמ' 128 (לעניין ברכת "מגן אבות"). ייתכן שזה גם פשר התופעות השונות הקשורות בכעיית "יקום פורקן" – השווה: ש' טל, "יקום פורקן", מעינות, שס, עמ' 139–146. שמא ראוי להזכיר כאן, שלמרות הזיקה הידועה בין מנהגי אשכנז לבין מנהגי ארץ-ישראל מצד אחד ובין מנהגי ספרד ומנהגי בבל מצד שני, מצאנו מקרים שבהם נהגו באשכנז כמנהג בבל בעוד שבספרד נהגו כמנהג ארץ-ישראל (צימלס, אשכנזים וספרים, עמ' 102).

10 "תחומן של הלכות טהרה", מחקרים, א, עמ' 169, הערה 89; ובביקורתו על ספר "שערי תורת ארץ-ישראל", תרביץ, יב (תש"א), עמ' 93.

11 ספרות לנושא זה נרשמה אצל: ש' ברון, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, כרך ו' (בתרגום העברי), עמ' 223, הערה 24; Mordechai Friedman, "Polygyny in Jewish tradition and Practice", *PAAJR*, 49 (1982), p. 46; הנ"ל, "כתובת האשה מדברי תורה או מדברי סופרים", שנתון המשפט העברית יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 96, הערה 19.

12 נציין, כדוגמא, שהחילוק "אנשי מזרח אומרים 'מקדש השבת', ובני א"י אומרים: 'מקדש ישראל והזמנים'" מצוי גם כחילוף בין סורא ופומבדיתא (מרגליות, ספר החילוקים, עמ' 150).

13 חילוק כא, הוצאת מרגליות, עמ' 81–82. גרסא מעניינת של חילוק זה נמצא בספר המנהגי (ירושלים תשכ"ז, עמ' 42): "אנשי מזרח בוצעין על שתי ככרות בערב שבת, אנשי מערב אין בוצעין אלא על אחד, שלא להשוות כבוד ערב שבת לשבת". גרסא זאת נראית סבירה והגיונית וראויה לדיון מיוחד כדיון שהקדיש לו ש' אלבק (ספר האשכול, מהדורתו, עמ' 60). ר' יעקב ולק כ"ץ מסר שחמיו בצע על שני כיכרות בשבת שחרית אבל לא עשה כן בליל שבת, כי כבוד יום קודם לכבוד לילה (דרישה לטור אור"ח, סי' רעד) והוא דומה למנהג בני ארץ-ישראל לגרסא זאת. דומה, בכל-זאת, שאין כאן אלא טעות דפוס, כי



היא ברכת הלחם ועל-פי זה הסיק שמנהג לחם משנה לא היה ידוע בארץ-ישראל כלל.<sup>14</sup> ברם, דומה שיש לפרש "בציעה" כפריסת הלחם, ומכאן שהמחלוקת בין בני ארץ ישראל לבני בבל אינו קשור במספר הכיכרות שהיו לפנייהם בשולחן. מלשון החילוק משמע שבני המזרח דורשים לא רק לנקוט שתי כיכרות בשעת הברכה אלא אף לבצוע על שתיהן – כמו שדרש ר' אבא. מנקודת מוצא זו יוצא שאף בני ארץ-ישראל נהגו לנקוט שתי כיכרות בידם, אלא שהם אמרו שאין צורך לבצוע על שניהם כי אם על אחת – כשיטת רב כהנא. אפשר להבין את נימוקיהם של בני א"י באופן שהוא דומה לנימוקו של רב כהנא – רק בשעת הלקיטה, בערב שבת, היה לחם משנה ועל כן אין לבצוע על שני הכיכרות בשבת. כך נתפרש חילוק זה ע"י ר' יעקב שור<sup>15</sup> וע"י רש"י עהרענרייך<sup>16</sup> ועל-ידי רמ"מ כשר.<sup>17</sup> תוצאה הגיונית של שיטה זאת היתה צריכה להיות שאין צורך אפילו לנקוט שתי כיכרות בשעת הברכה, אבל היות שמצאנו מפורש שרב כהנא לא חשש למסקנה זאת ו"נקט תרתי" אפשר לומר שאף בני א"י לא חששו לזה.

גם אם לא נלך אחרי משמעות הלשון הפשוטה של החילוק אלא נאמר ש"בציעה" הוא מונח ל"ברכה" ושאף בני מזרח אינם מחייבים לבצוע ממש על שתי הכיכרות – לא יצאנו עדיין ידי חובה בניתוח משמעות החילוק. כאן המקום להעלות את השאלה העקרונית: האם חובת לחם משנה נוהגת בכל סעודות שבת או רק בסעודת ליל שבת? הרי המן ירד בכמות כפולה ביום ששי כדי שמנה אחת תספיק לסעודות יום ששי (כולל ליל שבת) והמנה השנייה תהיה לצורכי סעודות השבת. אם מנהג לחם משנה הוא כדוגמת המן, אין לקחת לחם משנה אלא בליל שבת, כי לחם משנה היה במדבר רק בכניסת השבת. ביום השבת, שאף במדבר כבר נשאר לחם אחד בלבד, אין טעם לדרוש לחם משנה.

מאידך אפשר לטעון, שכל המנהג אינו אלא זכר לנס שנעשה כדי להרגיש את קדושת השבת ועל כן אפשר לעשות לו זכר בכל סעודות השבת. כנראה שמרגליות תפשו כלשון ראשון שחובת לחם משנה היא רק בסעודת ליל שבת

בדפוס הראשון של ספר המנהיג (קושטא רע"ט. אני מודה לפרופ' י' תא-שמע שנתן לי אפשרות לעיין בדפוס הראשון) ובמהדורת רפאל (עמ' קנג), הנוסח שווה בעיקרו לנוסח הרגיל. אין לחשוב שדפוס ירושלים שייך למסורת טקסט אחרת כי העתיקו בו את הקולופון של דפוס קושטא.

14 שם, עמ' 132–133.

15 פירושו לספר העתים, עמ' 217, הע' קסז.

16 כהנא לראב"ן בהוצאתו שאמלוויא, תרפ"ו (מהד' צילום, נ"י תשי"א), קסח ע"ד.

17 תורה שלמה, יד, עמ' ריז.

ומשום כך הסיק מטענתם של בני ארץ-ישראל שהם לא נהגו בלחם משנה כלל. אלא שלשיטה זאת אין נימוקם של בני ארץ-ישראל ברור. הרי אף הם מודים שבמדבר אכלו את סעודת ליל השבת ממנת הלחם של יום ששי וא"כ – בהכרח הכניסו כבוד ערב שבת בשבת. משום כך, אולי יתקבל על הדעת יותר לומר שמחלוקת בני בבל ובני ארץ-ישראל נסבה על סעודת השחרית. אף בני ארץ-ישראל הודו שבסעודת הערב חייבים לנקוט שתי כיכרות, ואולי אף לבצוע על שתיהן. אבל בסעודת שחרית הם התנגדו לבציעה על שתי כיכרות מכיוון שראו בזה עירוב סעודת הערב עם סעודת היום.<sup>18</sup> נמצא שגם לפירוש זה היתה הסכמה כללית, הן בארץ-ישראל והן בבבל, שנוהגת בשבת חובת לחם משנה ולא נחלקו אלא בדרכי ביצוע המנהג.

הרעיון שנתן לנוהג של לחם משנה תוקף של מנהג ואף של הלכה הוא בזה שראו בו סמל וזכר לביטוי "לחם משנה" המופיע בקשר לפרשת המן בשבת. בכל-זאת, אין לראות במנהג "לחם משנה" המשכו של נוהג מתקופתם של בני ישראל במדבר וזאת, לפחות, מן הסיבה הפשוטה ש"לחם משנה" ירד ליום הששי ולשבת ונמצא שלשבת עצמה היה רק לחם אחד.<sup>19</sup> אף-על-פי שצנצנת המן נגנזה עוד בימי הבית הראשון, המן כסמל למאכל טהור המשיך להעסיק את המוחות בימי התנאים. נושא זה טרם נחקר כל צורכו אבל ייתכן שהוא קשור אף במאבק נגד הנצרות, מכיוון שהנוצרים טענו שישו הוא הלחם היורד מן השמים והוא מביא לאוכליו יתרונות גדולים מאלה שזכו בהם אוכלי המן.<sup>20</sup> לא היה בזה מן התימה אילו קם אחד

18 על הביטוי "כבוד" במשמעות צורכי סעודה ראה ליכרמן, תוכ"פ, א, עמ' 35. "ערב שבת" מכון לעתים לליל שבת כפי שהעיר ל' גינצבורג, גנזי שכתור, א, עמ' 3 הערה 12, ועמ' 543. וכן העיר דו"ר רבינוביץ, שערי תורת בבל, עמ' 43 על חילופים בין "ערבי" ל"לילי". מקובל הוא שתקנת עזרא לאכול שום כערכי שבתות מכוונת ללילי שבתות. ראה: שערי תורת התקנות, א, עמ' 119: ים של שלמה לב"ק, סוף פרק מרובה, תקנה ה' מעשר תקנות שתיקן עזרא; סידור ר' יעקב עמדין, לעמבערג תרס"ד, עמ' 156; מגן אברהם, סי' ר"פ. גם בת' ברכות (א:א, עמ' 1) מצוי החילוף "ערבי" = "לילי". לאוטרבך (מסות רבניות [אנגלית], עמ' 452, הערה 62) מייחס לתופעה משמעות מופרזת.

19 היו אמנם שפירשו שהמן לשבת היה כפול וירדו ביום ששי ג' עומרים. ראה: מ"מ כשר, תר"ש, יד, עמ' רלא, ס"ק קס"ד ושם נרשמו מאמרי המפרשים העוסקים בנושא זה.

20 הבשורה לפי יוחנן, פרק ו. בורגן, בספרו "לחם מן השמים", השווה את הרעיונות בפרק זה לדברי פילון על המן. גרטנר (יוחנן והפסח) הציע שפרק זה היה מעין הגדה נוצרית, ובדומה לכך טען B. Malinna (Leiden) *The Palestinian Manna Tradition*, 1968, pp. 102–106. שהוא דרשה לשבת שלפני הפסח. G. Vermes (1968, pp. 102–106) *He is the Bread*, *New Testamentica and Semitica*, Edinburg 1968, pp. 263–265. ביקש למצוא הקבלה בין ישו למשה בעניין המן על-פי תרגום הניאופיטי לשמות טז:טז אבל דומה שההסבר הנכון הוא שיש כאן טעות סופר פשוטה – "משה" במקום "מן הו" – כפי

מהיהודים וטען לעומתם שלחם היהודים בכל שבת הוא המן האמיתי. יהיה בזה מן התימה אם לא נמצא תגובה יהודית כל שהיא לניסיון לדרוש את רעיון המן למען הנצרות. בכל-זאת, אין זה סביר לומר שהחליטו יום אחד שמעתה ואילך יקחו שני כיכרות בשבת כזכר למן. הרבה יותר סביר הוא לומר, שנהגו להכין שני כיכרות או יותר לצורך השבת ובמשך הזמן קיבלו כיכרות אלה משמעות רעיונית הקשורה במן.<sup>21</sup> אין אנו יכולים לקבוע בזה מסמרות אבל אנו יכולים להצביע על עניינים שונים שיכלו להיות גורמים ביצירת נוהג זה. דומה שאפשר לחפש את שורשו של מנהג זה בנוהגי האפייה שהיו קיימים אז.

ידוע לנו ממקורות רבים שיהודי ארץ-ישראל אהבו לחם טרי ואפילו לחם חם.<sup>22</sup> אתנאיוס מוסר שהסורים חשבו למועיל ביותר סוג לחם הנקרא "לחמא" שאפשר לאכול אותו כשהוא חם.<sup>23</sup> נוהג זה שימש רקע ריאלי לכמה הלכות. כידוע, ההלכה התירה אפייה ביום טוב מכיוון שהיא דבר שאי-אפשר לעשותו מערב יום טוב. בשבת לא היתה ברירה והיו מוכרחים לאפות לחם בערב השבת לכל השבת. אעפ"כ השתדלו, לפחות בליל שבת, לאכול לחם חם. זהו, כנראה, הרקע לדיונים על "השוכח פת בתנור וקדש עליה היום" (ת' שבת, יד:ח, עמ' 60). אי לכך, בליל שבת היו כבר מוכנות שתיים או שלוש כיכרות לסעודת השבת. ייתכן שמספר הכיכרות היה

שכבר העיר מיקס (JBL, 19 [1972], עמ' 59) והסכים לו צ'ילדס (Brevard Childs, Exodus [OT Library], SCM Press 1974, p. 274).

21 על התפתחות מקבילה בקשר לנרות שבת ראה מאמרו המאלף של י' תא-שמע, "נר של כבוד", תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 128-137 (=הנ"ל, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 125-135).

22 ראה את המקורות שצינו על-ידי קרויס, קדמוניות התלמוד, ב/א, עמ' 192. המעבר מאפייה ביתית בתנורים קטנים וניידים, לאפייה סיטונית בתנורים גדולים הקבועים בבית, משתקף בסתירה שבהלכות תנאיות המתייחסות לשאלה אם המוכר את הבית מכר גם את התנור. ראה: י' ברנד, כלי זכוכית בספרות התלמוד, ירושלים תשל"ח, עמ' 383.

23 חכמי המשתה ג', קיג:ב (מהד' LCL, כרך ב, עמ' 30). מכאן ראייה שפת "חמה" היא כפשוטה ואינה מכוונת ללחם טרי בלבד. השווה קרויס, שם. וכן פירשו התוספות בחגיגה (כו ע"ב, ד"ה סילוקו כסידורו) שלחם הפנים שנעשה בו נס שהיה "חם" אחרי שבוע לא היה חם ממש אלא טרי אבל הריטב"א (ב' יומא, כא ע"ב, ד"ה סילוקו כסידורו) פירש נס זה כמשמעות הלשון. ריינאך (Th. Reinach, Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Juifs et Judaïsme, 1895, עמ' 24 ובהערה), ואחריו א' צ'ריקובר (היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית-הרומית לאור הפפירולוגיה, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 18) העירו ש"סורים" הוא לעתים כינוי ליהודים, במיוחד אצל סופרים מצריים. אבל, כפי שהעיר לי פרופ' שפרבר, אצל אתנאיוס הם סורים ממש ואין ללמוד מכאן אלא על מנהג זה.

כמספר הסעודות כי הכינו כיכר שלמה לכל סעודה. מוסד הסעודה השלישית, בשבת אחרי הצהריים, לא היה מאושש, כי נראה שרבים דחו אותה למוצאי שבת כדי שיאכלו בה פת חמה.<sup>24</sup>

הקושי בהנחה זו הוא שאין לנו ידיעות מדויקות בדבר גודל כיכר הלחם הממוצעת בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד. ברומא אנו שומעים, שבשנת 369 לסה"נ חילקו שש כיכרות לחם ליום וכל כיכר שקלה 6 אונקיות.<sup>25</sup> כל כיכר שקל כ-163 גרם והמנה היומית קרבה לקילו. על מנה יומית דומה אנו שומעים בפפירוס מצרי משנת 258 אבל שם המנה היתה מורכבת משתי כיכרות או מכיכר כפולה.<sup>26</sup> מובן שכל זה מתייחס ללחם שנאפה באפייה מסחרית. ממקורותינו משמע שבעלי הבית אפו כיכרות גדולות יותר מאלה שבאפייה מסחרית אם כי היו פחות משובחות (ת' ברכות, ד: 15, עמ' 21; השווה: תנחומא תצוה, ה').

ייתכן שמקור אחד בספרותנו רומז לכך שהמנה היומית למשפחה היתה שתי כיכרות. לעניין עירובי תחומין קובעת המשנה:

כמה הוא שיעורו? מזון שתי סעודות לכל אחד ואחד. מזונו לחול ולא לשבת, דברי רבי מאיר; רבי יהודה, אומר לשבת ולא לחול; וזה וזה מתכוונים להקל. ר' יוחנן בן ברוקה אומר מככר בפונדיון מד' סאין בסלע. ר"ש אומר שתי ידות לככר משלש לקב (מ' עירובין ח: ב).

נקודת המוצא של המחלוקות במשנה זאת היא ששיעור המזון הדרוש לעירוב תבשילין הוא "מזון שתי סעודות", אלא שחכמים נחלקו בתרגום השיעור הזה למציאות. רבי מאיר ורבי יהודה לא חשבו שיש צורך בשיעור אוביקטיבי, אלא "הכל לפי מה שהוא אדם".<sup>27</sup> הם גם נתנו לאדם אפשרות לסמוך על הסעודה הכי קטנה שלו: ר' מאיר הציע לסמוך על סעודת החול שהיא, בדרך-כלל, מצומצמת לעומת סעודת השבת, ור' יהודה הציע לסמוך על סעודת השבת מתוך ההנחה שאדם אוכל יותר סעודות בשבת מבחול, ולכן כמות המזון שבכל סעודה היא קטנה יותר. אך ר' יוחנן בן ברוקה ורבי שמעון ביקשו לקבוע שיעור מדויק למזון שתי סעודות. ונפתח בביאור שיטת ר' שמעון המצריך שני שלישים (שתי ידות) של כיכר לחם כאשר הכיכר היא שליש קב. היות שהקב הוא 24 ביצים, נמצא שלרבי שמעון שיעור הכיכר

24 קרויס, שם.

25 A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire*, Oxford 1964, pp. 696–697

26 T. Frank, *A Survey of Ancient Rome*, II, p. 216

27 וסביר שנחלקו במשנת רבי עקיבא ששנה סתם "מזון שתי סעודות". ראה גולדברג, עירובין, עמ' 226.

הוא 8 ביצים<sup>28</sup> ומזון שתי סעודות, שהוא שני שליש כיכר, הוא  $5 \frac{1}{3}$  ביצה. לעומתו, מודד ר' יוחנן בן ברוקה את גודל הכיכר לפי מחירו, ודומה שבדבריו יש התייחסות לפת הנאפית בצורה מסחרית. ארבעה סאים הם 24 קבים והסלע הוא 48 פונדיונים והוא מתייחס למציאות שבה קב קמח שווה שני פונדיונים. נמצא שבפונדיון אפשר לקנות חצי קב קמח (=12 ביצים) והכיכר של רבי יוחנן בן ברוקה הוא 50% יותר מכיכרו של רבי שמעון, ו"מזון שתי סעודות" הוא 226% יותר משיעורו של רבי שמעון. אך מסורת המצויה בשני התלמודים מעידה שקרובים דבריהם של שני התנאים להיות שווים (י' עירובין ח:ב, כה ע"א; ב' עירובין פב ע"ב). הטעות בחישוב הנ"ל היא שאין היא לוקחת בחשבון את הרווח של הנחתום. רב חסדא העיר: "צא מהן שליש לחנוני" (ב' עירובין פב ע"ב וש"נ; י' עירובין, שם, כה ע"ב) דהיינו שמקמח השווה שני פונדיונים, אופה הנחתום שלוש כיכרות ומוכר כל אחת בפונדיון, ואחת משלושת הכיכרות היא הריח של הנחתום. וכך נבין גם מסורת אחרת המיוחסת לרב חסדא: "צא מהן מחצה לחנוני" (שם) דהיינו משני הפונדיונים של הקרן החנוני יקבל פונדיון נוסף כריווח. נמצא שאין הבדל בין רבי שמעון לבין רבי יוחנן בן ברוקה בגודל הכיכר, אלא בשאלה אם הכיכר השלמה היא מזון שתי סעודות או מזון שלוש סעודות.<sup>29</sup>

28 הכיצה היא  $1/6$  הלוג. מקובל לזהות את הלוג (=6 ביצים) עם קסטס יווני, שהוא סקסטאריס רומאי, השווה ל-0.581 ליטר. ולפי זה, 8 ביצים הן 0.775 ליטר. אך גרינפלד הציע לזהות את הלוג עם המינה הלטיני, שהוא 0.290 ליטר (אברהם י' גרינפלד, "התאמה בין מידות חז"ל למידות יוניות ואיטלקיות", המעין, כח/ד [תשמ"ח], עמ' 62-73), ונמצאה הכיכר בת 8 ביצים 0.377 ליטר. ברושי מעריך ששיעור הצריכה היומית של לחם חיטה היה כחצי קילו (ברושי, מזון, עמ' 15-32). משקל הלחם הוא כ-20% יותר ממשקל הקמח שנכנס בו (שפרבר, א"י הרומאית: מחירים, עמ' 114).

29 לשיטה זאת, ההבדל בין שני התנאים בהגדרת מזון שתי סעודות הוא שלרבי שמעון הוא לחם בשיעור של  $5 \frac{1}{3}$  ביצים ולרבי יוחנן בן ברוקה הוא לחם בשיעור של שמונה ביצים. הבבלי הבין שכוונת המסורת שקרובים דבריהם להיות שווים מכוונת לומר שאין הבדל גדול בשיעור הלחם הדרוש לשתי סעודות. לכן, הבבלי דחה את הפירוש שהבאנו בטקסט והביא את המסורת השניה של רב חסדא בפתיחה "אלא אמר רב חסדא" (כך הגרסא בכ"מ ובמסורות אחרות, ראה ד"ס לשם. על גרסת דפוס וילנא ראה לקמן) שהיא מציינת ברגיל תיקון למימרא קודמת (הריטב"א, בחידושי למקומנו וכן למקבילה בכתובות, ציין את הקושי הזה, אבל פירש את הביטוי "אלא אמר" כמכוון למימרא אחרת ולא לתיקון). לפי מסקנת הבבלי, ריב"כ סובר שאפו מקב אחד ארבע כיכרות בנות שש ביצים כל אחד (במקום שלוש בנות שמונה ביצים). מזון שתי סעודות, כיכר בת שש ביצים, קרוב לשיעורו של רבי שמעון הסוכר שמוון שתי סעודות הוא  $5 \frac{1}{3}$  ביצים. ברם, לשיטת הבבלי יוצא שיש רק מסורת אחת של רב חסדא אלא שצריך לתקן את גרסתה. אבל אחר-כך הבבלי מסביר, ששתי המסורות של רב חסדא אמיתיות ואחת מדברת במקרה שבעל הבית נתן את עצי ההסקה ועל כן החנוני מרוויח פחות. דבר זה כשלעצמו סביר, אבל הוא



ברם, גם אם נבין שיש כאן מחלוקת בגודל הכיכר, השורה התחתונה של המחלוקת היא שרבי יוחנן בן ברוקה ורבי שמעון נחלקו אם "מזון שתי סעודות" הדרוש לעירוב תחומין הוא כיכר שלמה, כדעת רבי שמעון, או שני שלישים כיכר, כדעת רבי יוחנן בן ברוקה. בניסוח אחר אפשר לומר שלדעת רבי שמעון כיכר אחת מספיקה לשתי סעודות ולדעת רבי יוחנן בן ברוקה היא מספיקה לשלוש סעודות. עובדה זאת מוליכה אותנו למחשבה, שמחלוקתם תלויה במספר הסעודות שאדם חייב לאכול בשבת. הנוהג הקדום היה לאכול שתי סעודות בשבת כבכל יום אחר. משום כך דרשה ההלכה לעירוב מזון שתי סעודות שהוא כיכר שלמה – מזון לנפש ליום. ריב"ב דבק בהלכה הזאת. ברם, אחרי שתבעה ההלכה לקיים שלוש סעודות בשבת קבע ר"ש, מתוך מגמה להקל, שמזון שתי סעודות ייחשב מעתה לפי הכמות שהיו רגילים לאכול, כיכר לנפש ליום, אלא שכמות זאת מתחלקת לפי הנוהג החדש לאכול שלוש סעודות ליום ובהתאם לזה – מזון שתי סעודות יהיה מעתה  $\frac{2}{3}$  כיכר לנפש ליום. כיכר לנפש הוא מזון ליום לנפש ומשפחה ממוצעת היתה צורכת לפחות שני כיכרות ליום. אפשר שהיא לא צרכה יותר משום שהמשפחות היו ברגיל קטנות ואפשר גם שבשבת אכלו פחות לחם מן הרגיל, משום שאכלו אתו לפתנים רבים יותר מאשר בימי חול.<sup>30</sup>

אפשרות אחרת למקור המנהג אנו מוצאים בדברי רב יהודה בשם רב שפירש את שיעורן של שתי הסעודות הדרושות לעירוב תחומין שהם "תרת ריפתא איכרייתא" (ב' עירובין, פב ע"ב) ורש"י פירש שהם כיכרות

מוליד את המציאות המשונה שהאופה אינו מוריד את המחיר כשמקבל עצים מהקונה, אלא הוא אופה לו כיכר גדולה יותר. בכל אופן, בגלל תפיסה אחרונה זו של היחס בין המימרות הגיה המהרש"ל, במקום "אלא אמר רב חסדא" "אלא מאידך דרב חסדא". לפי פירושנו, אין בין שתי המסורות אלא הבדל לשוני ולא הבדל ענייני. היות שהמשנה מתייחסת, במספר מקומות, באופן סתמי לשיעור הכיכר כדבר ידוע, כגון "חציה לבית המנוגע וחצי חציה לפסול הגויה" (מ' עירובין ח:ב; עיין שם בהשלמותיו של אלבק), והיא גם מתייחסת לשיעור הכיכר לפי מחירה, כיכר בפונדיון (מ' שביעית ח:ד; פאה ח:ז), סביר לומר שאין הבדל עקרוני בין שני השיעורים. וראה עוד: שפרבר, שם, עמ' 113–114; ולניתוח הסוגיות התלמודיות: גולדברג, עירובין, עמ' 226–227; הלבני, מקורם, ב, עמ' רטז–ריו.

30 לפי זה יוצא שמחלוקת ר"מ ור"י באותה משנה, אם משערים לפי מזונו לחול או לפי מזונו לשבת, אינה אלא ניסוח אחר של מחלוקת ריב"ב ור"ש. יש לציין עוד שמקורות כבליים מתקופת הגאונים מדברים על ארבע כיכרות לחם ליום כמנתו של אדם (ראה בר, אמוראי בבל, עמ' 40).

"שנושאין האכרים עמהם".<sup>31</sup> ודאי שרב יהודה לא התכוון אלא לסימנא בעלמא אבל אם נהגו להכין על סמך זה שתי כיכרות לצורך העירוב, ייתכן שנהגו כן גם בשבתות שלא היה בהם צורך לעירוב, ומכאן נוצר הנוהג שקיבל אחר-כך משמעות אחרת. היות שרב יהודה היה אמורא בבלי, אם אנו מקבלים אפשרות זאת, סביר הוא שנצטרך לומר שהמנהג נוצר בכבל.

ראוי לציון כאפשרות אחרת היא גרסא אחרת של אותה מסורת המצויה בכ"י מינכן של התלמוד "תרתי ריפתא איבריאתא".<sup>32</sup> רבינוביץ העיר את תשומת-לבנו לפירוש של תלמיד הרי"ף שנאמר בהקשר אחר ולפיו "איבר" הוא מונח לכיכר שלמה ששימשה לסעודה אחת.<sup>33</sup> לפירוש זה נמצאנו למדים שנהגו בכל סעודה להכין כיכר אחת שלמה לצורך הסעודה ואם כן, לשתי הסעודות העיקריות של השבת היו צריכים שתי כיכרות, גם כשלא עירבו עירוב תחומים. אבל מתקבל על הדעת יותר שגרסא זאת מתכוונת ל"איבריות" והן הסעודות המיוחדות, מעין סעודות חבורה, שנהגו לערוך בראשי חודשים ואולי אף בהזדמנויות אחרות.<sup>34</sup> פירוש זה קשה קצת כי לא מצאנו עדות שקיימו סעודות כאלה בכבל ונצטרך לומר שרב יהודה הסביר את המושג "מזון שתי סעודות" במונח שלא היה כה מוכר לבני ארצו. אין אנו יודעים גם אם נהגו בסעודות אלה להכין שתי כיכרות בדווקא או שהכינו בכל פעם מספר שונה ורב יהודה שוב נוקט שתיים כסימן בעלמא. בכל אופן, אם נוהג לחם משנה קשור בכיכרות שהכינו לצורך סעודות החבורה, יהיה בזה המשך לקו שהצביעו עליו חוקרים שונים והוא שמנהגים והלכות שונים מוצאים את מקורם בנהגים הקשורים בסעודות החבורה.<sup>35</sup>

### ג. לחם משנה ביום טוב

מקובל היום שאין שום הבדל בין שבת ליום טוב לעניין לחם משנה. במקורות התלמודיים לא מצאנו שום דיון בשאלה זאת. בהגהות לסדר הפסח של המרדכי מצאנו שאחד הראשונים ביקש לדייק מלשון המשנה המתארת

31 שם, ד"ה ריפתא אכרייתא.

32 ד"ס לעירובין, עמ' 326.

33 ד"ס, שם.

34 ראה לעיל, עמ' 142.

35 לעניין עירוב חצרות ראה: א' גיגר, המקרא ותרומתו, עמ' 82. לעניין קידוש והבדלה ראה: אלכוגן, כניסת השבת וציאתה; גולדשמידט, קידוש והבדלה, עמ' 48-53; ושוב: אלכוגן, תולדות התפילה, עמ' 88 ואילך. לעניין זימון לברכת המזון ראה: ג' אלון, "ההלכה שבתורת י"ב שלוחים", מחקרים, א, עמ' 289; J. Heineman, "Birkath Ha'zimmun and Havurah Meals", *JJS*, 13 (1962), pp. 23-39.

את טקס ליל הסדר: "הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת" (מ' פסחים י:ג), שלחם משנה לא נהג ביום טוב של פסח. דיוקו הוא מן העובדה ש"מצה" מזכרת בלשון יחיד ואילו היתה חובה של לחם משנה היו צריכים לכתוב "הביאו לפניו מצות".<sup>36</sup> קושיה זאת נדחתה שם מכיוון שהם פירשו שמשנתנו מתארת את עריכת הסדר כפי שהיתה נהוגה בזמן הבית, והמצה שהובאה עם החזרת והחרוסת הובאה אחרי הסעודה, כך שייתכן שבתחילת הסעודה אכן בירכו על לחם משנה. לכאורה לשיטתנו, שמצה זו הובאה באמת בתחילת הערב, תהיה לנו ראיה מכאן שלא נהגו בלחם משנה. אבל נראה ש"מצה" באה כאן כשם עצם כללי ואין לדייק ממנה כלום לעניין מספר המצות שהובאו לשולחן. גם אילו היתה מכאן ראיה לא היה זה מקדם אותנו הרבה כי אין אנו יודעים אם נהגו בלחם משנה אף בשבת בתקופת ניסוחה של משנה זו.

דיון מפורש בשאלת לחם משנה ביום טוב אנו מוצאים לראשונה בתקופת הגאונים. שאלו מלפני רב נטרונאי, גאון סורא בסוף המאה התשיעית לסה"נ, אם צריכים לבצוע על שתי כיכרות ביום טוב או לא. רב נטרונאי השיב שכשם שהמן לא ירד בשבת כך הוא לא ירד ביום טוב ולכן צריכים לבצוע על שתי כיכרות אף ביום טוב.<sup>37</sup>

תשובת רב נטרונאי מצביעה על דרך אחרת לבירור שאלת לחם משנה ביום טוב. כבר ראינו שהאזכור הראשון של לחם משנה בשבת קשור ברעיון שהוא דומה למן שהוכן בכמות כפולה בערב שבת משום שלא ירד בשבת. מעתה עלינו לשאול: מה היתה תפישת חז"ל בדבר המן ביום טוב? האם אף בערב יום טוב הוא ירד בכמות כפולה ונפסק בחג עצמו או שמא הוא ירד ביום טוב בצורה הרגילה ולא היה צורך בכמות כפולה בערב החג?

36 מרדכי לפסחים, רפוס וילנא, דף לח ע"א. השווה. הלכות הרא"ש לפסחים, י:ל.

37 סדר רע"ג, ב, סי' יט, מהר" גולדשמידט, עמ' סח וש"י המקבילות (=אוצר הגאונים לברכות, סי' רנג, עמ' 90, ושם מ"מ נוספים). הציון לאור זרוע בסרע"ג מוטעה והוא מדויק באוה"ג. בהלכות פסוקות, סי' קנד, התשובה מופיעה באמצע קובץ של שלוש תשובות המיוחסות לרב הילאי. התשובה הראשונה הובאה בספר המנהיג, סי' קג, ריש הלכות אירוסין ונישואין, בלי ציון שם המשיב אבל השלישית נמצאת, אמנם בשינוי חשוב, בשערי תשובה, סי' קפז, בקובץ המיוחס לרב (נטוראי) [נטוראי] והכולל אף את התשובה בעניין לחם משנה. התשובה מובאת בין תשובות רב נטרונאי בחמדה גנוזה, סי' נו (=אוצר הגאונים לנויר, סי' קסו) והיא מיוחסת לרב נטרונאי בסדור רש"י, סי' תצב ובספר העתים, עמ' 218. לכן נראה שצריך לתקן את הכותרת בהלכות פסוקות: רב נטרונאי בר הילאי. בספר הפרדס, סי' צא, עמ' קצד, התשובה מוצאת בסוף קובץ של רב שרירא ורב האי אבל נראה, שהכותרת אינה מתייחסת לתשובה אחרונה זו, שלא כדעת ר"מ חזן (א"י הים לשערי תשובה, סי' קפו).

בידינו נמצאים שלושה מקורות תנאיים שמהם אנו למדים שימים טובים כשבת לעניין המן – מה בשבת לא ירד המן אלא בערב השבת ירד לחם משנה, כך הדבר גם ביום טוב. המקור הראשון הוא בתוספתא המספרת על כוחו של בית-דין: "וכן אתה מוצא בעומר של מן, אם בא בזמנו מיד הוא כלה ואם לאו, מתעכב הוא לשלשת ימים" (ת' ראש השנה, א:יב, עמ' 308, וראה שם בביאור הארוך). פירוש דברי התוספתא הוא שאם נתקדש החודש על-ידי בית-הדין באותו יום, נמצא אותו יום בלבד מקודש לראש השנה ועומר המן שהכינו בערביו של אותו יום נגמר בסוף היום, שהרי למחרתו חול ואפשר ללקוט מחדש. אבל אם אותו יום לא נתקדש, נמצא אותו יום קודש מחמת הספק ולמחרתו קדוש בקדושת ר"ה ועל כן – המן שלקטו בערב יום הספק היה צריך להישאר עד היום השלישי. פשוטה של התוספתא היא שהמן לא ירד בראש השנה והוא הדין שלא ירד בכל יום טוב.

המקור השני נמצא במכילתא והוא הובא כבר כראיה על-ידי רב נטרונאי: "ששה ימים תלקטוהו": ר' יהושע אומר למדנו שאינו יורד בשבת, ביו"ט מנין? ת"ל "שבת לא יהיה בו".<sup>38</sup> ר' אליעזר המודעי אומר למדנו שאינו יורד בשבת, ביו"ט מנין? ת"ל "לא יהיה בו", ביוהכ"פ מנין? ת"ל "שבת לא יהיה בו".<sup>39</sup>

שניהם מסכימים שיו"ט כשבת ולא ירד בו מן. מחלוקתם מתייחסת רק ליום כיפור. לפשוטה של דרשה זו, שניהם מסכימים שאף יום כיפור כשאר ימים טובים שלא ירד בו מן אלא שנחלקו כיצד דורשים דבר זה מן המקרא. ר' אליעזר המודעי מצריך ריבוי מיוחד ליום כיפור ואילו ר' יהושע כולל אותו בכלל השבת ואולי בכלל היום טוב. ברם, במסורת זו חלו הרבה שיבושים ואף ניסיונות להגיה ועל כן אנו צריכים להאריך בה מעט. הגר"א הגיה בדברי ר' יהושע במקום "ביו"ט" – "ביוהכ"פ" וכך יצא שלדעת ר"י המן אמנם ירד ביום טוב. אבל להגהה זו אין אסמכתא במקורות ואין קושי טקסטואלי מיוחד המחייב אותה.<sup>40</sup>

קיימת גרסא אחרת בדברי ר' יהושע שממנה ביקש הרב כשר ללמוד שבר-פלוגתו, ר' אליעזר המודעי, סובר שהמן ירד ביום טוב כביום חול. בשערי תשובה (סי' קפו) וכן בקטע גניזה של מכילתא דרשב"י (מהד'

38 המנהיג מסביר: פירוש בכל יום הנקרא שבת לא יהיה בו מן (הלכות שבת, סי' כא, דפוס ברלין, עמ' כז).

39 מכילתא, מסכתא ויסע, ד, מהד' הורביץ-רביץ, עמ' 169; וכן הוא במכילתא דרשב"י, מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 113–114.

40 כשר, תו"ש, יד, עמ' רכה-רכו.

אפשטיין-מלמד, עמ' 242) מצאנו: "ר' יהושע או' למדנו שלא היה יורד בשבת, ביו"ט [מנין], תל[מוד] לון[מר] לא יהיה. ביום הכפורים מנין [תלמוד] לון[מר] לא יהיה בר'".

שיטתו של ר' אלעזר המודעי חסרה בציטט זה. לדעת כשר, היות שר' יהושע כבר למד את שלושת הימים: שבת, יו"ט ויו"כ, מריבויים מיוחדים, נאלצים אנו לומר שר' אלעזר המודעי, שאנו יודעים שחלק על ר' יהושע בעניין המן מן המקורות האחרים, חולק עליו בעניין יום טוב וסובר שהמן ירד ביום טוב כביום חול.<sup>41</sup> ברם, למרות העובדה שגרסא זו מצויה גם בכתב-יד של הגניזה, דומה שאינה אלא טעות סופר. הקטע שבשערי תשובה הוא תשובת רב נטרונאי המופיעה גם בקבצים אחרים ובהם הציטט מן המכילתא הוא כמו שלפנינו.<sup>42</sup> על כן נראה שנשמטה כאן פסקא שלמה מחמת הדומות וצריך לתקן:

ר"י אומר למדנו שלא היה יורד המן בשבת, ביו"ט מנין ת"ל "שבת לא יהיה", ר"א המודעי אומר "ששת ימים תלקטוהו", למדנו שלא היה יורד מן בשבת, ביו"ט מנין, ת"ל "שבת לא יהיה", ביום הכיפורים מנין ת"ל "שבת לא יהיה בר'".<sup>43</sup>

גרסא שלישית של מקור זה קיימת במדרש הגדול ולפיה ר' אליעזר המודעי התייחס ליום כיפור בלבד (מדרש הגדול, שמות, מהד' מרגליות, עמ' שלא, פסקא כו). לפי גרסא זו ביקש הופמן להוכיח שר' אליעזר סובר שביום טוב ירד המן,<sup>44</sup> אבל דומה שוב שאין כאן אלא השמטה על-ידי הדומות.

מקור תנאי שלישי שממנו אנו לומדים שהמן נפסק ביו"ט כבשבת הוא בדרשת המכילתא לפסוק "והמן כזרע גד" (שמות טז:לא): "אחרים אומרים הוא מעיד על עצמו שהוא אינו יורד לא בשבת ולא ביום טוב ולא ביום הכיפורים" (מכילתא, ויסע, ה, עמ' 171).<sup>45</sup> חשיבותה של דרשה זו שהיא באה במכילתא אחרי דרשת ר' יהושע ור' אלעזר המודעי ולכן אפשר ללמוד

41 כשר, שם.

42 רשימת המקורות באוצר הגאונים לברכות, חלק התשובות, עמ' 90.

43 כעין זה השלים את הדרשה א"א אורבך בספר רש"י, עמ' שלח, הערה 60 (=ליקוטים מספרי דבי רש"י, תש"א, עמ' 22 [מ"ד], הע' 179) אלא שהסתמך עדיין על מכדרשב"י שבמדרש הגדול (ראה לקמן) ולכן כתב שר"א המודעי סבר שהמן ירד ביום טוב.

44 מכילתא דרשב"י, מהד' הופמן, תרס"ה, עמ' 76; ושוב: מדרש הגדול, מהד' הופמן, תרע"ד, עמ' 177, פסקא כ"ו.

45 דומה שגרסא מתוקנת יותר יש בכ"י מדרש חכמים "מגיד על השבת" כי הדרשה מופיעה בין דרשות אחרות הדורשות "גד = מגיד" וכן הגיה המלבי"ם בהוצאתו. השאלה על מה המן מעיד, אם על עצמו או על השבת, מסובכת ואכמ"ל.



ממנה שהיו תנאים נוספים שסברו שהמן ירד ב"לחם משנה" אף בערבי חגים.

עתה נפנה למדרש אחר שעל-פיו ביקשו לקבוע שהמן ירד ביום טוב כבימי חול. מדרש זה לא נשמר במקורות המדרשיים והצעתו הרחבה והברורה ביותר מצויה בספר האשכול בהוצאת אויערבך:

בערבי שבתות ירד לחם משנה ולא בערבי יו"ט וסמך לזה נוסח מ"ש וברכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים ואמרו באגדה ברכו וקדשו במן, ש"מ בשבת לא ירד אבל ביו"ט ירד (ספר האשכול, מהד' אויערבך, עמ' 40).

העובדה שמדרש אגדה זה אינו מצוי בספר האשכול מהדורת אלבק מטילה ספק במקוריותו אבל בעלי התוספות רומזים לאגדה זו בכמה מקומות<sup>46</sup> ועובדה זאת מלמדת שהיתה ידועה בצרפת בזמנם.

דברים אלה מורכבים משני יסודות ותחילה נדון בכל יסוד לחוד. הקטע השני בדברים אלה, המסומן "אגדה", "ברכו וקדשו במן" ידוע ומוכר והוא דרשת ר' ישמעאל המופיעה במכילתא לפסוק "על כן ברך ה' את יום השביעי ויקדשהו"<sup>47</sup> ובבראשית רבה לפסוק "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו" (בראשית רבה, יא:ב, עמ' 87). הצד השווה בשני הפסוקים הוא שבשניהם מופיעים הביטויים "ברכה" ו"קדושה" לעניין השבת ור' ישמעאל דורש שזה התגלה במן. קשה לדעת מה מקורו המקורי של המדרש אבל בבראשית רבה הוא מופיע בנוסח מורחב. שם מוסבר ש"הברכה" מתבטאת מריבוי המן שהיה ביום הששי וה"קדושה" מתבטאת בהפסקת המן בשבת. אך אין באגדה זאת כשלעצמה כל רמז שהמצב ביום טוב היה שונה מן המצב בשבת.<sup>48</sup>

היסוד השני "וברכתו מכל הימים וקדשתו מכל הזמנים" אף הוא מדרש לשני ביטויים מקראיים אלה אבל הוא שייך כבר לתחום הפיוט<sup>49</sup> והוא חלק

46 עירובין, לח ע"ב, ד"ה ואין יום טוב מכין לשבת וש"נ. עיין עוד: ר' אברהם בר' עזריאל, ערוגת הבשם (מהד' א"א אורבך), ג, עמ' 20.

47 מכילתא, יתרו, מסכתא דבחדש, פרשה ז, מהד' הורוויץ-רבין, עמ' 231 לגרסת כ"י מדרש חכמים. רוב המקורות גורסים "ברכו במן וקדשו במן". בתוספות לפסחים (דף קטז ע"א, ד"ה מה עני בפרוסה) צוין שדרשה זו נמצאת במכילתא בשלח אבל לא מצאנו אותה שם, כפי שכבר העיר ר' יעקב שור בהערה לספר העתים, עמ' 218.

48 במחזור ויטרי (עמ' 143) יש תוספת אנונימית המקשה על רש"י בפירושו לתורה (בראשית ב:ג) שהביא את דרשתו של ר' ישמעאל בעוד שלהלכה המן לא ירד ביום טוב. בתודעתו של מקשן זה היו הדברים המופיעים בתוספות כי מדברי ר' ישמעאל אין שום אסמכתא לכך שיום טוב היה כחול לענין המן ולכן אין מקום להקשות על רש"י שהביא דרשה זו בפירושו.

49 השווה: א' מירסקי, "יסוד קרובה", סיני נז (תשכ"ה), עמ' קכט.

מן הברכה האמצעית בתפילת ליל שבת "אתה קדשת".<sup>50</sup> אם זיקתו של פיוט זה לפסוק שבתורה לא היתה ברורה על פניה, די היה לציין שרוב הנוסחאות הקדומות גורסות מיד אחרי זה: "כאמור בתורתך ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו".<sup>51</sup>

מלשון הפייטן אין זה ברור אם השתמש ב"ימים" וב"זמנים" באופן כללי או שהשתמש ב"זמנים" במובן ספציפי, כפי שביטוי זה משמש במטבע התפילה "מקדש ישראל והזמנים", וכוונתו לומר ששבת מקודשת אף מן החגים. בעל הקטע שלנו תפס לשון אחרון והוא צירף את דרשתו של ר' ישמעאל לנוסח התפילה ובזה יצר את הרעיון שהמן ירד ביום טוב כביום

50 דבר זה צוין בפירוש ע"י בעלי התוספות (פסחים, שם). מן העובדה שהאשכול מביא את הציטוט בוי"ו החיבור "וברכתו" משמע שאף הוא מצטט מתוך הקשרו בנוסח התפילה. בבבל אמרו נוסח אחר של הברכה האמצעית "מאהבתך ה' אלקינו וגו'". כך מעיד רב נטרונאי שהוא נוסח שתי הישיבות (ספר העתים, עמ' 174) וכן נמצא בסדר רע"ג, מהד' גולדשמידט, עמ' סג; ובסידור רס"ג, מהדורת אסף, עמ' קיא. (אסף הסתפק, כנראה, שמא הזכיר רס"ג אף את הנוסח "אתה קדשת" כי אסף מצטט את דברי ר' דוד אבודרהם "וברכתו מכל הימים וקדשתו וכו', וכתב רבינו סעדיה כי ברכת השבת וקדושתו הוא על שומרי השבת שיהיו מבורכים ומקודשים" (אבודרהם השלם, מהד' וורטהיימר, עמ' קמה) ועליהם מעיר אסף "ולפנינו ליתא ואולי כ"כ במק"א" (סידור רס"ג, שם) – כאילו ציפה לראות דברי רס"ג אלה בפירושו לסידור. אבל, מתוך העובדה שאבודרהם מזכיר כאן גם את פירושי הראב"ע והרמב"ן מתוך פירושיהם לתורה, דומה שאף דברי רס"ג לקוחים מפירושו לתורה ואין להם קשר עם נוסח התפילה. (אולם, השווה: מ' צוקר, פירוש רס"ג לתורה, עמ' 386, ויוסף יואל ריבלין, "פירושי רס"ג לתורה מתוך תרגומי", תרכ"ץ, כ [תש"ן], עמ' 401). אף באיטליה נהגו נוסח זה כפי שצוין על-ידי בעל שבלי הלקט (מהדורת מירסקי, עמ' 285) וכן הנוהג בנוסח זה עד ימינו (ד' גולדשמידט, מנהג בני רומא, עמ' 88, בתוך ש"ד לוצאטו, מבוא למחזור בני רומא, תל-אביב תשכ"ו). המנהיג העיר שבצרפת ופרובנס נהגו לומר "אתה קדשת" (הלכות שבת, סי' ה'; וכן סתם להלן, סי' כא) וכן נמצא באורחות חיים. נוסח זה חדר גם לטופס סדר רע"ג שהיה לפני הראב"ה (א, סי' קצו, עמ' 241–242) ונמצא גם באחד מכתבי-היד שהשתמש בהם גולדשמידט (סדר רע"ג, שם). אלכוגן מעיר: "וכל המנהגים... מסכימים עליו (על הנוסח 'אתה קדשת' – י"ת) הסכמה בלתי שכיחה" (תולדות התפילה, עמ' 84).

51 ד' גולדשמידט, "סדר התפילה של הרמב"ם ע"פ כ"י אוקספורד", ידיעות המכון לחקר השירה העברית, ז (תשי"ח), עמ' 202. כן היה הנוסח לפני הראב"ה (שם) אלא שהראב"ה ביכר את הנוסח שהיה לפניו בסרע"ג שכלל כל "ויכולו" (השווה הערת גולדשמידט, סרע"ג, שם, עמ' ס"ג, שורה 11). וכן ראה הרא"ש ב"סדר תפלת הקדמונים" (הלכות הרא"ש לשבת, ט"ז, ה') וכן הנוסח ב"סדר תפלה נוסח פרס". (מהד' ש' טל, דיסרטיציה לאוני' ת"א, תשל"ד, עמ' 21 וראה שם בהערה לשורה 11). דומה שפוסקי אשכנז שינו נוסח זה בגלל הדרישה לכלול פרשת "ויכולו" בתוך התפילה. כסגנון נמרץ טוען נגד המוסיפים אחד מחכמי אשכנז הראשונים, ר' אליהו הקדוש, "הביל יפצה פיהם וטעות בלבם שאין להוסיף על הברכה" (א"א אורבך, לקוטים מספרי דבי רש"י, ספר רש"י, ירושלים תשט"ז, עמ' של"ד). עיין עוד: סידור אוצר התפלות, עמ' 612 ב"עין תפלה" ו' יעקבסון, נתיב בינה, כך ג' עמ' 91.

חול – אף-על-פי שאין לזה אסמכתא במקורות שבהם הוא השתמש.<sup>52</sup> בצירוף זה יש כדי להתמיה. אפילו אם נקבל את ההנחה, שהפייטן בא להדגיש את קדושת השבת מזאת של יום טוב, יש הרבה הבדלים ביניהם שיכלו לשמש יסוד להבחנה זו. ההבדל הבולט הוא ששבת אסורה בכל מלאכה, בעוד שביום טוב הותרו אותן מלאכות הדרושות להכנת האוכל של היום.<sup>53</sup> גם העונש של המחלל את השבת גדול מעונשו של המחלל את החג ואף עובדה זו שימשה כדי להסביר את נוסח התפילה.<sup>54</sup> ר' יהודה בר' יקר, ממורי הרמב"ן, דחה את דברי התוספות ופירש שקדושת השבת יתירה על קדושת החגים משום ששבת מקודשת על-ידי הקב"ה בעוד שהחגים מקודשים על-ידי ישראל.<sup>55</sup> בכל אופן, בעל הקטע סבור שהמין ירד ביום טוב כבימי חול ועלינו לבחור באחת משתי אפשרויות: אנחנו צריכים לומר שהוא לא נהג בלחם משנה ביום טוב או שאנו צריכים לומר שלא היתה בעיניו זיקה משמעותית בין הנוהג של לחם משנה לבין רעיון המן. אולם, בגלל העובדה שקטע זה הוזכר רק בידי בעלי התוספות ובכ"י של ספר האשכול שטיבו אינו ידוע, אין אנו יכולים להסיק מכאן מסקנות בדבר היווצרות המנהג.

מן הראוי להעיר בקצרה על נקודה אחרת הקשורה בשאלת ירידת המן ביום טוב והיא: על איזה איסור עברו אלה שלקטו מן בשבת בניגוד לציווי

52 השווה ל' גינצבורג, אגדות היהודים (אנגלית), כרך ו, עמ' 18, "אלא שבעלי התוספות לא ביססו את דעתם" (תרגום שלי ויש לתקן בהתאם את התרגום במהדורה העברית, כרך ד' עמ' 280).

החת"ם סופר, בחידושי לפסחים, דף קט"ו ע"ב, ניסה לקבל את הנחת התוספות, שקדושת שבת מיום טוב מתבטאת במן, ולדחות את מסקנתם, שהמין ירד ביום טוב, בהתייחסו למצב שבו יום טוב חל ביום ראשון, במקרה זה ירדו ביום ששי שבע מנות: שתיים ליום ששי, שלוש לשבת החייבת בשלוש סעודות, ושתיים ליום טוב שבו אין חובה של סעודה שלישית. נמצא שהשבת מקודשת מן היום טוב על-ידי המן – אף-על-פי שהמין לא ירד ביום טוב.

53 כן פירש ר' ראובן בר' חיים, ספר התמיד, מהד' י"מ טולידאנו, ד"צ מתוך "אוצר החיים", ירושלים תשכ"ז, עמ' 5. הבדל נוסף, שקבורת המת הותרה ביום טוב על-ידי נוכרים בעוד שבשבת היא אסורה, לא נמנתה כהבדל בין שבת ויום טוב מכיוון שהאיסור בשבת איננו מחמת חומרת השבת אלא מפני כבוד המת – שלא יאמרו שחיללו שבת בשעת הלווייתו (ראה ערוך לנר למסכת ראש השנה, דף כ ע"א ד"ה אפשר בעממי).

54 פירוש "דובר שלום" בסידור "אוצר ישראל" (כרך א', עמ' 612). הבדל זה נזכר גם במסכת סופרים י' ה' (מהד' היגער, עמ' 211–212) כדי להסביר את ההבדלים במספר הקרואים לתורה בשבת ובחג.

55 פירוש התפלות והברכות, מהד' ש' ירושלמי, תשכ"א, עמ' פ"ט. רעיון זה השפיע על נוסח התפילה בבבל כפי שהוא התבטא בחילוף המנהגים, חילוק ל"ב, מהד' מרגליות, עמ' 150. ראה גם: ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, כרך ב', עמ' 129, הערה 8.

של משה? אם איסור זה הוא מן הדברים האסורים אף ביום טוב, מן ההכרח שהמין לא ירד ביום טוב, שהרי היו אסורים בלקיטתו. במקרא אין תשובה מפורשת לשאלה זאת. מגמת הסיפור היא שעבירתם היא בחוסר אמונה יותר מאשר בעבירה טכנית, אם כי ייתכן שמתגובת ה' "שבו איש תחתיו, אל יצא איש ממקומו" (שמות, טז:כט) אפשר ללמוד שעברו על איסור תחומים.<sup>56</sup> אולם, מה שמעניין אותנו כאן הוא תפישת התנאים בשאלה זאת ואין לנו עדות על כך.<sup>57</sup>

בסיכום, אין לנו שום מקור קדום שממנו משמע שיש הבדל בין שבת ליום טוב לעניין המין. משום כך עלינו להניח, שבזמן שר' אבא קשר עניין "לחם משנה" בשבת לעניין המין, היה ברור שנוהג זה הוא חובה הן בשבת והן ביום טוב. ייתכן עדיין, אם המנהג נוצר ימים רבים לפניו, שבזמן היווצרותו הוא היה קיים רק בשבת ולא ביום טוב. דבר זה מתקבל על הדעת אם אנו מניחים שמקורו הריאלי של מנהג לחם משנה נעוץ בצורך להכין את הלחם לשבת לפני כניסת השבת. ביום טוב לא היה צורך כזה, כי נהגו לאפות לחם טרי בכל יום מימות החג – כולל ביום הראשון וביום האחרון.<sup>58</sup> דבר זה תלוי, כמובן, בהנחה שהאפייה הביתית היתה הנורמה בתקופה ההיא ויש סימוכין לדבר זה.<sup>59</sup> אולם, האורבניזציה הגוברת ודאי הכריחה חלק נכבד מן האוכלוסייה להסתמך על פת של נחתומים.<sup>60</sup> מבחינה זאת, יום טוב הפך להיות כשבת לעניין הצורך בהכנת הלחם מקודם.

56 ראה מדרש חדש על התורה שהובא בתורה שלמה, יד, עמ' רכו, פסקא קמה. השווה גם: B. Malinna, *The Palestinian Manna Tradition*, עמ' 50–53.

57 ראה כשר, שם, מילואים י"ח שאסף את הדעות השונות בזה.

58 ראה: גילת, ראב"ה, עמ' 169, וכן נהגו יהודי תימן עד הזמן האחרון (מ' צדוק, יהודי תימן, עמ' 181).

59 M. Jasny, "Daily Bread of the Ancient Greeks and Romans", *Osiris*, 9 (1950), p. 251.

60 השווה הסיפור המופיע ב' שקלים, ג, ג, מז ע"ג. ייתכן שבתופעה זאת קשור הלחץ הגובר להתיר פת עכר"ם שהותר בסוף רק לגבי פת פלטר (י' ע"ז, ב:ח, מא ע"ד). השווה גם דברי ל' גינצבורג, גנוי שכטר, ב, עמ' 542.

## ד. לחם משנה בליל הסדר

## 1. עד סוף תקופת הגאונים

עריכת השולחן בלחם משנה, הנהוגה ביום טוב, נהוגה אף בליל הסדר. אולם, בגלל השתלשלותו המיוחדת של טקס ליל הסדר, אופיו המקורי של מנהג זה טושטש במקצת. מקובל עלינו שפעם אכלו את סעודת ליל הפסח לפני אמירת ההגדה. סדר הפעולות היה: קידשו על היין; טיבלו טיבול ראשון; בצעו על הפת ואכלו את סעודתם; ואחרי זה עסקו בסיפור יציאת מצרים. אחרי שהנהיגו שהסעודה תידחה עד לאחר הסיפור ביציאת מצרים, השאירו במקומו את החלק הראשון של הטקס, דהיינו – עדיין הקדימו לסיפור את הקידוש והטיבול הראשון, ואחריו עסקו בסיפור. לכאורה, בציעת הפת שבאה במקורה אחרי הטיבול הראשון שייכת לסעודה ולכן היו צריכים להעביר אף אותה ולדחותה עד לאחר ההגדה – וכן נהגו במנהגים אחדים.<sup>61</sup> אולם, ברוב המקומות נהוג היה מנהג שונה במקצת. אחרי הטיבול הראשון הם המשיכו בסדר הסעודה הרגיל ובצעו על הפת. רק אחרי בציעת הפת הם סילקו את השולחן והתחילו לעסוק בהגדה.<sup>62</sup> הקדמת בציעת הפת לסיפור ההגדה נועדה, כנראה, להגדיל את הציפייה לסעודה, שהתחילו בה על-ידי בציעת הפת, ולהגדיל את התמיהה המתעוררת כשסילקו את השולחן אחרי שכבר פתחו בסעודה.

הפרדה זאת בין בציעת הפת לבין ברכתה הביאה לקשיים הלכתיים שהתעוררו בעת ברכת הפת. מעתה היו על השולחן בשעת הברכה כיכר פרוסה וכיכר שלמה ובמקרה כזה כבר נחלקו האמוראים על איזה כיכר יש לברך: "הביאו"<sup>63</sup> לפניהם פתיתין ושלמין אמר רב הונא מברך על הפתיתין ופוטרו את השלמין ור' יוחנן אמר שלמה מצוה מן המובחר (ב' ברכות, לט ע"ב). דומה שמחלוקת זאת אינה המצאה של בית המדרש אלא היא מתייחסת למציאות הסעודה הרגילה. הביטוי שבו נפתחת מחלוקתם "הביאו לפניהם" הוא ביטוי המופיע כמה פעמים בתיאור מהלך הסעודה (ת' ברכות,

61 לקמן, עמ' 305.

62 מנהג זה יכול היה להיווצר רק במקומות שבהם נהגו ברגיל לבצוע על הפת לפני הברכה. ראה ב' ברכות, לט ע"א-ע"ב. ההתלבטויות בשאלה זאת נמשכו דורות מרובים, עיין טור אור"ח, סי' קס"ז. השווה עוד: ברורא, פרקי מועדות, עמ' 187-188.

63 המהרש"ל הוסיף את המלה "איתמר" אבל היא חסרה גם בכ"י פירנצה (ד"ס לברכות, עמ' קז, הע' ט').



ד' 8: עמ' 20). בפתיחת הסעודה הרגילה הביאו לפני המסובים את סל הלחם ובו הפרוסות והפתיתים שנשארו מן הסעודה הקודמת וגם כיכר שלמה שיהיה בו צורך, אולי, להמשך הסעודה. בעל הבית מעוניין לגמור תחילה את הפרוסות ורק אחר-כך לפרוס את הכיכר השלמה ורב הונא מתיר לו לעשות זאת.<sup>64</sup> אבל ר' יוחנן אומר שמצווה מן המובחר היא לכבד את הברכה בזה שיברכו אותה על כיכר שלמה.<sup>65</sup>

על רקע דברים אלה מעיר רב פפא: "הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלמה ובוצע. מאי טעמא 'לחם עוני' כתיב" (ברכות, שם).<sup>66</sup> לדבריו, אף ר' יוחנן מודה שיש חשיבות לפרוסה שהיא באה כנגד "לחם עוני" ועל כן יש לאדם לברך גם על הפרוסה על-ידי זה שיניח את הפרוסה בתוך השלמה ויברך על שתיהן. ברם, דומה שאף רב פפא לא אמר כן אלא בליל הסדר ולא בשאר ימות החג, וזאת משום שהנימוק שהביא לדבריו, "לחם עוני כתיב", מצאנו בעיקר בדיונים בקשר לחובת אכילת מצה בליל הסדר.<sup>67</sup> אפשר, כמובן, שאין שום רקע ריאלי בדברי רב פפא והוא לא בא אלא

64 כפירוש רש"י (שם, ד"ה פתיתין ושלמין) שרב הונא אינו מחייב לכרך על הפרוסה אלא מתיר זאת ובעל הבית יעשה כפי שהוא רוצה. כרש"י פירשו רוב הראשונים אלא שהראב"ד פירש שלדעת רב הונא יש לברך דווקא על הפתיתים משום דמקרבא הנאתיהו (דבריו הובאו בחידושי הרשב"א לברכות, שם, ד"ה פתיתין ושלמין). הראב"ד הגיע למסקנה זאת משום קושי שהיה נראה לו בהמשך הסוגיה.

65 ר' יעקב שור (משנת ר' יעקב, עמ' 27) העיר שלפעמים "מצוה" = "ברכה" וציין ללשון התוספתא: "ר' מאיר אומר אין לך אדם מישראל שאין עושה מאה מצות בכל יום" (ברכות, ו: 42, עמ' 40).

66 לכאורה הדבר פשוט, שדברי רב פפא מתייחסים למחלוקת רב הונא ור' יוחנן וזאת מהסיבה הפשוטה שפתיחתו "הכל מודים" מלמדת שהוא מתייחס למחלוקת (השווה: ש' אברמסון, כללי התלמוד בדברי הרמב"ן, עמ' 52, כלל 23 שמצאנו "הכל מודים" שהוא לאו דווקא אבל הוא מתייחס תמיד למחלוקת) ואין לנו מחלוקת אחרת בסוגיה. אולם פרשנותם של הראשונים מצאה מחלוקת נוספת בסוגיה (ראב"ד, הובא ברשב"א שם וכן אצל הראב"ה, א, עמ' 90) ואחד מהם אף טען שהסוגיה מתייחסת למחלוקת שאינה נזכרת בה (ראב"ה, שם). ברם, גם לשיטות אלה, רב פפא מתייחס למחלוקת הראשונה שבסוגיה, זאת שבין רב הונא ור' יוחנן. שיטה אחרת בהבנת דברי רב פפא אנו מוצאים ברי"ף, המשנה את מבנה הסוגיה ומביא את דברי רב פפא אחרי דברי ר' אבא בעניין לחם משנה בשבת (רי"ף לערבי פסחים, סי' תשפ"ט. השווה: ראב"ה, ב, עמ' 160 שהביא דעה זאת בשם "יש מן הגאונים"). לפי זה, רב פפא מתייחס לעניין לחם משנה המוזכר בדברי ר' אבא ואינו מתייחס כלל לבעיית דין קדימה בברכה. אולם קשה לראות בגרסא זאת גרסא מקורית, מכיוון שהמקור נמצא בשלמותו במס' שבת (ק"ז ע"ב) בלי דברי רב פפא. במחזור ויטרי, עמ' 279–280, אנו מוצאים את פירוש הרי"ף אבל לגרסת הספרים שלנו.

67 ראה: גילת, ראב"ה, עמ' 156–158. ע"ע דרשתו של שמואל בפסחים, קטז ע"ב. בשע"ת, סי' רכ"ב, מצאנו בפירוש "וביום אסור דקיי"ל ההוא לחם עוני בזמן אכילת הפסח ופסח אינו נאכל אלא בלילה".

להציג חידוש למדני. ברם, כאן אנו יכולים להסתייע בעדות מתקופה מאוחרת במקצת. אנו יודעים מתוך עדות המיוחדת לספר החילוקים שבין בני א"י ובין בני בבל נהגו לברך על מצה וחצי, כשראשון בפסח חל בימי חול<sup>68</sup> ולכן סביר שבדברי רב פפא, המתייחסים למצב כזה, יש לראות עדות שנוהג זה כבר היה קיים למעשה בימיו.

ההפרדה בין הבציעה, שנערכה בתחילת הערב, לבין ברכת הלחם (המצה), שנערכה אחרי ההגדה, גרמה גם לקושי אחר בתפישת שתי הכיכרות כלחם משנה, שהרי בשעת הברכה לא היו לפני המברך שתי כיכרות שלמות כפי שדרוש בשבת ויום טוב. קושי זה לא התעורר מיד בסעודת הסדר, כי האופי המיוחד של ליל הסדר, על כל מנהגיו וטקסיו המיוחדים, הביא לראיית כל פרטיו כמקשה אחת ומנע השוואת פרטיו לשבתות ואפילו לימים טובים אחרים. גם היום תפישה זאת פועלת, ובדרך-כלל האדם שאינו מלומד חושב על המערכת של ארבעה כוסות כמכלול אחד ואינו חושב מיד, שכוס הקידוש או כוס של ברכת המזון אינם שונים במהותם מאותם הכוסות בשבתות ובחגים אחרים. אפשר אף שחשבו, שדין מיוחד הוא שבליל הסדר אין צורך בלחם משנה כרגיל מחמת הדרישה שהמצות של ליל הסדר יהיו כעין "לחם עוני" ודי בפרוסה. אולם כשפסח חל בשבת המצב היה שונה. השבת תדירה ומחמת חומרתה היא עולה בראש הדאגות. היה צורך לא רק בהכנות מיוחדות בערב החג, הכנת החרוסת ויתר המאכלים שאסור היה להכניס בשבת, אלא שגם במסגרת הערב עצמו הוכנסו שינויים בקידוש ובברכת המזון. עוד בזמן הבית היו פקפוקים בדבר דחיית השבת על-ידי קרבן פסח וכיתות שפרשו מן היהדות המסורתית דוחות את הפסח מפני השבת עד היום. טבעי היה שישאלו: הרי בכל שבת נמצאות על השולחן בשעת הברכה שתי כיכרות שלמות! מדוע ייגרע חלקה של שבת זו משום שחל בה פסח?

דומה שהמצב שתיארנו הוא הרקע לחילוק הבא: "אנשי בבל כשחל פסח בשבת מניחין פרוסה בין שתי שלימות ובחול פרוסה ושלימה ומברכין עליה שתי ברכות, ואנשי ארץ-ישראל בין בחול בין בשבת מניחין פרוסה על השלימה ובוצע".<sup>69</sup> חילוק זה אינו מופיע בספר החילוקים ולכן אפשר

68 ספר החילוקים, מהד' מרגליות, עמ' 133.

69 ראבי"ה, חלק ב' עמ' 160. בראב"ן (מהד' עהרנרייך, דף קסו, טור א') הגרסא כמנהג בני ארץ-ישראל, במקום "השלימה" – "השלמות" ולגרסא זאת הסיק עהרנרייך (שם, קסח, טור ד', הע' פה) שכני ארץ-ישראל נהגו בשלוש כיכרות אף כשחל פסח בחול, אבל

להסתפק בזמנו ובמוצאו אבל למנהג בני בבל מצאנו עדות אחרת בלשון בה"ג "והיכא דמיקלע פסחא בליליא דשבתא בצע על תרתי ופרוסה".<sup>70</sup> יש שביקשו לפרש שההבדל בין פסח שחל בשבת לבין פסח שחל בחול נערץ ברעיון שאין צורך בלחם משנה ביום טוב אלא בשבת בלבד.<sup>71</sup> אבל לאור מה שהעלינו דומה שיותר נכון הוא לומר שאף בני ארץ-ישראל ערכו את השולחן בלחם משנה, אף כשחל הפסח בימות החול, אלא שהם לא חילקו בין פסח שחל בחול לבין פסח שחל בשבת. מה שנתחדש כאן הוא, שבני בבל הוסיפו כיכר שלישית כשחל הפסח בשבת, כנראה משום שסברו, שבשבת אין הכיכר הפרוסה מצטרפת כדי לצאת ידי חובת לחם משנה.

פתרון של בני בבל לא היה מסוגל לעמוד ימים רבים מכיוון שהוא אינו עולה בקנה אחד עם שיקולים הלכתיים כלליים. מבחינת ההלכה לא היה שום הבדל בין שבת לבין יום טוב לעניין לחם משנה, ולכן ההלכה לא יכלה להצדיק המשך נוהג הבנוי על הבדל כזה. אדרבה, מצאנו אצל האמוראים נטייה להשוואת מערכות בין שבת ליום טוב המתגלית בהלכה הקובעת, שקיר הנחשב כקיר לעניין סוכה ייחשב כקיר אף לעניין שבת (סוכה, ז ע"א). במקרה שלנו יכלו להיות שני פתרונות: להסביר שבפסח אף מצה וחצי נחשבים כלחם משנה, אפילו לעניין שבת כשחל הפסח בשבת, או לקבוע שאף כשחל פסח בחול יש צורך בשלוש מצות.

שני פתרונות הלכתיים אלה נמצאים במקורותינו. הפתרון הראשון מצוי בפי רב האי בשני וריאנטים. מוצא דבריו הוא בדברי רב פפא: "הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך שלימה" ורב האי מסביר שיש מפרשים שהוא חובה, שבפסח אסור לבצוע על שתי כיכרות שלמות משום "לחם עוני".<sup>72</sup> אבל הוא מביא גם פירוש שני, הנראה לו יותר, שדברי רב פפא מתייחסים למחלוקת רב הונא ורב יוחנן והם באים לקבוע רק שאם הביאו לפניהם

במקורות האחרים שמצטטים את החילוק הנוסח הוא כמו בראבי"ה (מרגליות, ספר החילוקים, עמ' 133).

70 דפוס ורשה, ל' ע"ב; דפוס ברלין, עמ' 142; הילדסהיימר, תשל"ב, עמ' 293.

71 ספר האשכול, מהד' אויערבך, עמ' 40. ש' אלבק (ספר האשכול, מהדורות, עמ' 60-61) דוחה פירוש זה במונחים המראים שהוא חושב, שפירוש זה לא יצא מבעל האשכול. אבל כן פירש גם ר' אברהם בר' עזריאל (ערוגת הברוש, מהד' א"א אורבך, ג, עמ' 20). מבין החוקרים יש לציין שע' הילדסהיימר (הלכות גדולות דפוס ברלין, שם, שם, הערה 24) וכן מ' מרגליות, (ספר החילוקים, שם) פירשו כך את מנהג בני בבל.

72 דבריו הובאו באשכול, מהד' אלבק, א, עמ' 59. אלבק מייחס קטע זה לרב האי אע"פ שאין לזה ייחוס מפורש בדברי האשכול. וכן משמע מדברי הרשב"א שהובאו באוצר הגאונים לברכות, חלק הפירושים, עמ' 54, הע' ג'. פירוש זה מצוי בשם ר"ח בליקוטי הר"ח לברכות, אוצר הגאונים, לברכות, ג, עמ' 47.

בפסח פתיתים ושלמים, מותר לכל הדעות לברך על הפתיתים ואם לא – מברך על שתי כיכרות "כשאר ימים טובים".<sup>73</sup> מלים אחרונות אלה חשובות מכיוון שיכולנו לחשוב שרוב האי עצמו סובר, שאין חובה של לחם משנה ביום טוב ורב פפא מתייחס, לתפישת רב האי, לשאלת דין קדימת הברכות כשהביאו לפניו, במקרה, פתיתים ושלמים בכל ימות החג. אבל כדבריו אלה מצאנו גם בתשובה המיוחסת לרב שרירא אביו:

והלכה רווחת היא בכל מקום שאין בוצעין בשבת ובימים טובים אלא על שתי ככרות ובליל פסח על אחת וחצי והן כמו שתי ככרות משום לחם עוני שהיא מחצית וביום אסור דקי"ל ההוא לחם עוני בזמן אכילת הפסח והפסח אינו נאכל אלא בלילה.<sup>74</sup>

אין לנו מקורות פומבדיתאים אחרים<sup>75</sup> אבל רב האי עצמו מעיד שכך מנהגו של עולם, לברך על פרוסה ושלמה בליל הסדר, ומשום כך סביר הוא שזה היה מנהגם של בני פומבדיתא בכל תקופת הגאונים.

הפתרון השני מצוי בסדר רב עמרם גאון שהוא מקור סוראי. שם נאמר: ואוחזין שתי ככרות שלמות ופרוסה מאותן הפרוסות שהגביהן ואמר עליהן מצה זו, ובוצע. ומנין שאנו חייבין לבצוע על שתי ככרות ביום טוב שהרי אמרו חכמים לא היה המן יורד להם לישראל ביום טוב. לפיכך אוחזו שתי ככרות ופרוסה ובוצע פרוסה אחת משתי ככרות.<sup>76</sup>

הוא קובע באופן סתמי, שיש לקחת שלוש מצות ואינו מבדיל בין פסח שחל בחול לבין פסח שחל בשבת.

הקטע שהבאנו הובא בסדר רב עמרם גאון מבלי לציין את אומרו, אבל קטע זה נמצא גם בקובץ "שערי תשובה" (סי' רפז) ושם הוא מיוחס לרב כהן צדק. אין ספק שהוא רב כהן צדק בר אבומאי, גאון סורא, ולא רב כהן צדק בר ר' יוסף, גאון פומבדיתא, וזאת משתי סיבות: א. רוב התשובות, אם לא כולן, המיוחסות לרב כהן צדק, הן לגאון סורא ולא לגאון פומבדיתא;<sup>77</sup> ב. העובדה שהקטע מצוי בסדר רב עמרם גאון מסייעת בקביעת המקום והזמן, כי סדר רב עמרם הוא מקור סוראי שנערך כ-40 שנה אחרי פטירת רב כהן

73 שם.

74 שע"ת, סי' רכב.

75 דברי רב יוסף בר האי שהובאו ברי"ץ גיאת ב, עמ' קג (אוה"ג לברכות, חלק התשובות סי' רמו) – אין אנו יודעים אם הם מסבירים כיצד יש לנהוג בליל הסדר או שאינם אלא מפרשים את הסוגיה בברכות.

76 סדר רע"ג, מהד' גולדשמידט, עמ' קכב.

77 מילר, מפתח לתשובות הגאונים, עמ' 82 והשווה: ל' גינצבורג, גאוניקה, א, עמ' 183, הע'

צדק הראשון בסורא וכ-40 לפני עליית רב כהן צדק השני לגאונות פומבדיתא.<sup>78</sup>

לכאורה, השוואת המקור בשערי תשובה לזה שסדר רב עמרם גאון יכולה להביא אותנו למסקנה חשובה בדבר תולדות מנהגו. לפי הנוסח שבשערי תשובה, רב כהן צדק עובר לתיאור בציעת הלחם ואומר: "ואוחזים מצה שלימה וחצי" ורק אחרי-כן הוא מביא את המנהג האחר, של שלוש מצות, בשם "איכא מרבוותא". מכאן אפשר היה לומר שאחד מרבותיו של רב כהן צדק הוא שחידש את הנוהג של שלוש מצות גם כשחל פסח בחול. בימי רב כהן צדק ההלכה החדשה עדיין לא פשטה אך עד שנסדרו דבריו בסדר רב עמרם גאון, הנוהג הישן של פרוסה וחצי נשכח לחלוטין, והזכרתו הושמטה מנוסח התשובה. ברם, לאור הידוע לנו על אופיו של "שערי תשובה"<sup>79</sup> דומה שיש לחשוד בקטע זה שהוא הוספה מאוחרת. חשד זה מתחזק לאור העובדה שכ"י הברשטס,<sup>80</sup> שהוא אוסף תשובות גאונים, כולל בתוכו את התשובה הנ"ל שב"שערי תשובה"<sup>81</sup> אבל הקטע הנוסף חסר בו ונוסחתו שווה לזו שבסדר רב עמרם גאון.<sup>82</sup> היות ש"שערי תשובה" תלוי במקצת בקובץ שבכ"י זה,<sup>83</sup> נראה שההוספה שבשערי תשובה נובעת מן המסדר המאוחר<sup>84</sup> ואין להסיק ממנה כלום על ההלכה בתקופת הגאונים.

78 כהן צדק הראשון נפטר ב-848 והשני מלך ב-926. תאריכים אלה הם לפי הטבלה המופיעה בערך "גאונים" שנערך ע"י ש' אסף וי' בראנד באנציקלופדיה העברית. לזמן סידורו הסופי של סרע"ג ובעיית ההוספות המאוחרות ראה: י"נ אפשטיין, "סדר רב עמרם, סידורו ומסדורו", ציונים לזכר שמחוני, עמ' 136 ואילך (ראה לעיל, עמ' 170, הערה 154). ביקורתו של ל' גינצבורג (על הלכה ואגדה, עמ' 176-177) אינה משנה כלום לגבי זמנו של נוסח הספר כפי שנשאר בידינו.

79 ראה: י' תבורי, "מקורותיו של ספר שו"ת הגאונים 'שערי תשובה'", עלי ספר, ג (תשל"ה), עמ' 5-19; נחמן דנציג, "תשובות הגאונים 'שערי תשובה' ושו"ת מן השמים", תרביץ, נח (תשמ"ט), עמ' 21-48.

80 אוסף מונטיפיורי 98. כתב-יד זה תואר בהרחבה על-ידי ע' הילדסהיימר במאמרו Esriel Erich Hildesheimer, "Die Komposition der Sammlungen von Responsen - der Gaonen", *Judische Studien gewidmet J. Wohlgemuth*, 1928, pp. 177-269.

81 כ"ה, סי' ר"ע.

82 ההבדל הגדול הוא שבכ"ה חסרה הראיה המובאת בסרע"ג, שורה 39-45 וכזה כ"ה שווה לשערי תשובה. מצד שני, יש מקום אחד שבו סרע"ג ושע"ת מראים נוסח משותף והוא בסוף הקטע "שאם כירך נאסר לטעום [כלום - נוסף בסרע"ג]" נגד כ"ה הגורס "נאסר לשתות".

83 הילדסהיימר, שם.

84 השווה אור"ג לפסחים, חלק התשובות, סי' שכז, עמ' 118, הע' ג ועמ' 191 הע' ב.



דרושה לנו זהירות מסוימת בהנחתנו על-פי סדר רב עמרם גאון, שמנהג סורא היה לקחת שלוש מצות בין בפסח שחל בחול ובין בפסח שחל בשבת, כי במקור מאוחר ממנו בכ-70 שנה, הקשור אף הוא במרכז בסורא – סידור רב סעדיה גאון – אנו מוצאים עדיין את מנהג בני בבל הקדום לקחת מצה ופרוסה כשחל הפסח בחול אבל שתי מצות ופרוסה כשהוא חל בשבת.<sup>85</sup> אין זה מבטל את הנחתנו, כי אף-על-פי שרב סעדיה גאון היה גאון בסורא, אין אנו יודעים תמיד איזה מנהג הוא המשתקף בסידורו.<sup>86</sup>

ייתכן שסידור רב סעדיה גאון משקף במקרה זה מנהג מצרים. סיוע לכך אנו מוצאים בהגדה מן הגניזה המזכירה מצה וחצי אבל היא מוסרת שאם פסח חל בשבת – יש לקחת שתי שלמות מלבד הפרוסה.<sup>87</sup> ברוב הגדות הגניזה אין ציון למספר המצות שהיו על השולחן. אחדות מהן מזכירות שבשעת הברכה הוא נוטל מצה וחצי<sup>88</sup> אבל אין ללמוד מכאן כמה מצות היו על השולחן. מכלל ספק לגבי מנהג מצרים לא יצאנו ולו רק משום העובדה, שאין אנו יודעים מתי נכתבו הגדות הגניזה.

## 2. התקופה הרבנית

**צרפת-אשכנז** – המקורות האשכנזיים הקדומים ביותר שבידינו, המתייחסים לעניין מספר המצות שבליל הסדר, הולכים אחרי הפתרון שניתן לבעיה זאת בסורא והם מזכירים תמיד שלוש מצות. מדברי מחזור ויטרי (עמ' 271) אנו למדים, שעוד בימי ר' יעקב בר' יקר היה הנוהג של ג' מצות נוהג מקובל. ר' יוסף טוב עלם (הראשון, במאה הי"א) בפיוטו "אל אלקי הרוחות" כותב: "וכד אכל יחצה אחת משלש מצות ואין ברכה עמה".<sup>89</sup> בסדר הלילה המיוחס לרבנו שמעיה, תלמידו של רש"י, מזכורות שלוש מצות בלבד. מחבר הסדר מודיע שטעם שלוש המצות הוא משום שחובת לחם משנה נוהגת ביום טוב כבשבת<sup>90</sup> – הוא הטעם שהוזכר בסדר רב עמרם גאון וטעם זה נמצא אף בתוספות הרשב"ם לרי"ף.<sup>91</sup> אף הראב"ה המזכיר את מנהג הגאונים של

85 סידור רס"ג, מהד' אסף-יואל, עמ' קמה.

86 ראה מבואו של אסף, שם, עמ' 23–28.

87 קאולי, 4/2734 (= Heb. f. 47). צילומו במכון לכתבי-יד עבריים – פ' 3290. כשר (הגדה שלמה, עמ' 202, מס' 5) רשם רק שלושה עמודים מקטע זה אבל הוא כולל 16 עמודים.

88 נציין לדוגמא: קמברידג' TS H 2 136; קמברידג' TS H 2 138.

89 סידור ארצות התפלות, כרך ב, דף קכד ע"א.

90 סוף דקדוקי סופרים למס' פסחים, עמ' 389; ובמרדכי, סוף פסחים. ראה צונץ, ריטוס, עמ' 26.

91 ד"ס לפסחים, עמ' 360, הע' ו.

שתי מצות ונימוקיהם מכריע בעד ג' מצות מן הטעם שאין הבדל בין שבת ליום טוב.<sup>92</sup>

דרכם של מנהגים שהם מולידים טעמים ומשמעויות חדשות ולפעמים אף משכיחים את טעמם הראשון. הנוהג של ג' מצות, שנוצר על רקע בעיה המתייחסת לשבת ויום טוב באופן כללי, קיבל טעם חדש, טעם ספציפי לליל הסדר, שבו חוגגים את זכר יציאתנו ממצרים. חכמי אשכנז וצרפת ציינו, שאנו חייבים להקריב קרבן תודה כדי להודות על יציאתנו ממצרים כדין מי שיצא מבית האסורים. לקרבן תודה לקחו במקדש איפת קמח וממנה עשו שלוש מצות. שלוש מצות מתוך השלושים הוקרבו על המזבח. לא קשה היה לדורשי רשומות לקבוע, שמביאים שלוש מצות בליל הסדר כזכר לקרבן תודה ששלש מצות ממנו הוקרבו על המזבח.<sup>93</sup> אחרים ניצלו את המספר שלוש בלבד ומצאו ששלושת המצות רומזות לשלושת האבות<sup>94</sup> או שהן זכר לשלוש הסאים ששרה אפתה בשביל המלאכים שביקרו את אברהם – מעשה שהיה בפסח.<sup>95</sup>

השיטה הקושרת את שלוש המצות של ליל הסדר בשלוש המצות של קרבן התודה מוצאת לה אסמכתא במנהגי אפיית המצות בימי-הביניים. לפי החשבון שמנינו לעיל, מאיפת קמח עשו שלוש מצות שמהם הפרישו שלוש מצות למזבח. נמצא ששלוש המצות נעשו מעשירית איפה של קמח, והוא בדיוק שיעור העיסה החייבת בחלה. ידוע לנו שחסידי אשכנז נהגו להכין עיסה בדיוק בכמות כזאת, מכיוון שהם רצו, מצד אחד, לאפות עיסה גדולה כדי שיוכלו לקיים בה מצות הפרשה חלה,<sup>96</sup> ומצד שני הם חששו,

92 סי' תקכ"ה, עמ' 158–161. גם סבו הזכיר רק את המנהג של שלוש מצות (ספר הראב"ן, מהד' עהרענרייך, קסו, טור א).

93 ראה כשר, הגדה שלמה, עמ' 62, שרשם את המקורות לטעם זה.

94 אורחות חיים, הלכות ליל פסח, סי' כד, ירושלים תשט"ז, קצת, טור ב – בשם "א". טעם זה חסר ב"כל בו", הלכות פסח, צילום לבוב תר"ך, ב, יג סוף ע"א.

95 מעשה רוקח, דפוס סאניק, סי' נח, בשם רב שרירא גאון אלא שאין לזה מקבילה במקור קדום. אסף העיר (תשובות הגאונים מן הגניזה, עמ' 36) שכל מה שהובא בספר זה בשם רב שרירא טעון בדיקה.

96 וכך אנו למדים גם מדברי רבנו נסים, בפירושו לרי"ף (ביצה, טז ע"א, ד"ה מודדת אשה קמח), שכתב שאף-על-פי שאסור למדוד קמח ביום טוב, "מסתברא דלצורך הפסח, שהאשה צריכה למדוד שרי". ומסתבר שהוא אינו מדבר על אפיית מצות המצווה אלא על אפייה בתוך ימי החג ומכאן למדים אנו גם שנהגו לאפות מצה בפסח עצמו. אף היום יש מקפידים לקיים בעצמם מצוות הפרשת חלה אפילו כשקונים את מצותיהם ממאפיה מסחרית. ראה את הסיפור המעניין של מ' שטרנבוך, ערב פסח שחל בשבת, ירושלים תשל"ד (נרפס גם כנספח לספרו של מ' שטרנבוך, הגדה של פסח, עם ביאור מועדים וחמנים). שיעור העיסה החייבת בחלה הוא כקילו וחצי (א"ה נאה, שיעורי תורה, עמ'

שהעיסוק בעיסה גדולה מדי עלולה להביא להחמצת העיסה.<sup>97</sup> עובדה זו סייעה בראיית שלוש המצות כזכר לשלוש המצות שהובאו למזבח כקרבן תודה.

לא היתה אחדות-דעים מוחלטת בשאלת מספר המצות בצרפת. המקורות מוסרים, ששני חכמים מהעיר יואני שבארץ זו, ר' מנחם בר' פרץ ור' יו"ט, נהגו לקחת רק שתי מצות בליל הסדר.<sup>98</sup> אין אנו יודעים אם נהגו כך משום מסורת שבידיהם או משום שהגיעו לדעה זאת מתוך עיון בסוגיה התלמודית ובדברי הרי"ף.<sup>99</sup> עדות לקיום מעשי של נוהג זה אנו מוצאים בהגדת קראופורד ב', המסווגת כהגדה אשכנזית,<sup>100</sup> והמחייבת נטילת ב' מצות בלבד. בכל-זאת, דעה זו נשארת מיעוט באשכנז וצרפת.

בין הגורמים שסייעו לקליטת הנוהג של ג' מצות ולהגנת עמידתו בפני הביקורת המבוססת על המקורות יש להזכיר את המגמה לשכלל את המנהג ולתפוס מרובה כשאר מרובה זה סותר את המועט. מגמה זאת מבוטאת יפה בדברי ר' יצחק אור זרוע הקובע, שאע"פ שמן התלמוד משמע שאין צורך אלא בשתי מצות "מ"מ יש טעם הגון למנהג עשיית ג' מצות".<sup>101</sup>

גם באנגליה, שאליה היגרו שני החכמים שנהגו לקחת ב' מצות בליל הסדר, ושבה עמד ר' יום טוב בראש קהילת יורק, לא נשארו לנו מקורות אלא על ג' מצות בלבד. ר' יעקב בר' יהודה, שחיבר את ספרו "עץ החיים" בלונדון בסוף המאה הי"ג לסה"ג, פסק באופן סתמי, שיש להביא ג' מצות לשולחן.<sup>102</sup> באותו זמן, ר' אליהו מלונדריש אמנם מזכיר שיש סוברים

קסח) ולפי זה כל מצה שקלה כחצי קילו והיתה עבה וגדולה ביותר. מצות עבות כאלה היו גם רכות וזה מסביר כיצד יכלו לשים את הפרוסה בתוך השלמה. הראב"ד, בדרשתו לפסח, תבע לעשות את המצות דקות (א' הורב"ץ, "שרידים מדרשת הפסח להראב"ד", הדרום, [ניסן תשל"ב], עמ' 56-57) והוא, כנראה, היה הראשון בכך. אולם, כבר הראב"ה תמה כיצד אפשר לשים את הפרוסה בתוך השלמה (ב, עמ' 161). הרדב"ז הכיר רק מצות דקות (שו"ת הרדב"ז, א: תפא).

97 מחזור ויטרי, עמ' 258; פרדס, סי' קל; האורה, ב, כט, עמ' 187; מעשה הגאונים, לט עמ' 24; אגור השלם, סי' תשמ"ה, עמ' קכג.

98 הגהות מיימוניות, הל' חמץ ומצה, ח:ו; שו"ת מהר"ם, דפוס ברלין, עמ' 302; תשב"ץ קטן, סי' צט; אור זרוע, ב, סי' רנו, סי' עב. ראה: א"א אורבך, בעלי התוספות, עמ' 128, הע' 29 ריש לתקן בהתאם את הציין לאור זרוע, שם, הע' 33.

99 נשארה תשובת רבנו תם אל ר' מנחם בספר הישר (חלק השו"ת, מהדורת ראזענטהאל, ברלין, תרנח: קג, עמ' 212) הדנה בראשית הסוגיה בכרכות אבל אין אנו יודעים כיצד פירש ר' מנחם את סוף הסוגיה.

100 כשר, שם, עמ' 216, מס' 10.

101 אור זרוע, ב, סי' רנב, דף נז ע"ב.

102 עץ החיים, מהר" ברורי, ירושלים תשכ"ב, עמ' שכב.

שצריך לקחת ב' מצות, אבל הוא מביא זאת מדברי הרי"ף.<sup>103</sup>

נוהג זה של ג' מצות נשאר הנוהג האשכנזי עד ימינו פרט לחוגים הנוהגים על דעת הגר"א. הגר"א ביקש לחזור לדעת הרי"ף ולקחת ב' מצות, בין בשבת בין בחול. טענתו העיקרית היא, שלפי המנהג האשכנזי הרווח, אין מקיימים זכר ללחם עוני, שהרי מלבד הפרוסה יש עוד שתי שלמות על השולחן.<sup>104</sup>

**איטליה** – דומה שהמנהג האיטלקי הקדום היה לקחת ב' מצות. דבר זה למדים אנו מדברי ר' מנחם בר שלמה הכותב שבשעת ברכת המוציא:

ונוטל מצה הפרוסה ומניחה בתוך מצה שלימה ובוצע מן הפרוסה... ויש מדייקין ואומרים שמניח פרוסה בתוך שני (!) שלימות ובוצע מאחת מהן (ברכה בר) [כרב כהנא] דנקיט תרתי ובצע חדא, ולא בצע אלא שלימה.<sup>105</sup>

מדבריו משמע, שהמנהג העיקרי היה נטילת ב' מצות. הוא אמנם אינו מתאר את הבאת המצות לשולחן ואינו מזכיר את מספר המצות המונחות לפני בעל הבית בשעת בציעת המצה האחת לפני ההגדה, ולכן אפשר היה לחשוב שהובאו שלוש מצות לשולחן. מאידך, די ברור הוא, שהמצה השלישית נועדה לפתור את בעיית לחם משנה בשעת ברכת המוציא ואם הוא אינו מזכיר אותה אז – לא היתה קיימת לפניו. הסיפא של דבריו אינו ברור. הראיה מרב כהנא אינה מסייעת לדעה שצריך לנקוט ג' מצות, שהרי רב כהנא נקט תרתי. אין זה נראה לומר שר' מנחם בר' שלמה פירש שרב כהנא נקט תרתי [שלמות] ובצועה אחת, כי אין יסוד לפירוש כזה. כפשוטו, מנהגו של רב כהנא יכול לשמש סיוע לדעה הראשונה שלוקחים אחת ופרוסה בלבד. אפשר היה לדייק שהקטע המתחיל "ויש מדייקין" הוא תוספת מאוחרת המפרידה בין הדבקים. אולם דבקים אלה אינם שייכים ממש זה לזה, כי ברישא דרש ר' מנחם לבצוע על הפרוסה, בעוד שמדברי רב כהנא הוא מדייק, בדרך שאינה ברורה לנו, שיש לבצוע על השלמה.

בכל אופן, בדורות מאוחרים יותר נהגו באיטליה לקחת ג' מצות. כן פסקו ר' ישעיה די טראני<sup>106</sup> ונכדו, ר' ישעיה בן אליהו,<sup>107</sup> שניהם בני המאה הי"ג. איש הביניים, ר' צדקיה בר' אברהם הרופא, שחיבר את ספרו בין זמנם של

103 פירוש לסדר ליל פסח, מהר"מ זק"ש, ירושלים תשט"ז, עמ' קנב.

104 באור הגר"א לשו"ע אר"ח, תע"ג:ד, ד"ה שלשה; מעשה רב, סי' קצא.

105 מדרש שכל טוב, מהר"ב אבנר, עמ' 129–130. המלים המוקפות בסוגריים מרובעים הן לפי הצעת תיקון של באבער, שם.

106 פסקי הרי"ר, עמ' שעב.

107 פסקי הרי"ר, עמ' רח.

שני החכמים האחרונים, אמנם מזכיר ש"מביאים קערה ובתוכה שלוש או שנים מצות"<sup>108</sup> אך זהו רק מן הצד התיאורטי, כי אחר-כך הוא מציין שנהגו בשלושה.<sup>109</sup>

**ספרד** – שלא כבצרפת-אשכנז שבהן נתקבל מנהג סורא, בספרד, ובמנהגים הקשורים בה, נתקבל מנהג פומבדיתא לסדר את שולחן ליל הסדר בשתי מצות – הן כשחל פסח בחול והן כשחל בשבת.<sup>110</sup> הרי"ף, ואחריו הרמב"ם פסקו, שבפסח מביאים חדא ופרוסה והם נחשבים כלחם משנה בפסח.<sup>111</sup> דעה זו יוחסה גם לרי"ץ גיאת,<sup>112</sup> בן דורו הצעיר של הרי"ף, אבל לא מצאנו דעה זו בשרידי הלכותיו שהגיעו לידנו. דעה זו נמצאת גם בסידור שלמה בר נתן שנתחבר בכורדיסטאן<sup>113</sup> בערך בזמנו של הרמב"ם.<sup>114</sup> לסידור זה נוסף נספח המציג את נוסחאות התפילה בסדר אחר והוא נתחבר, כנראה, כדי לחלוק על ר' שלמה בר נתן.<sup>115</sup> בעל הנספח חולק על שלמה בר נתן והוא כותב, כדעת בה"ג, שיש להבחין בין פסח שחל בשבת לבין פסח שחל בחול. דומה שהוא הביא דעה זאת בעקבות השפעת סידור רב סעדיה גאון שהיה ידוע בצפון אפריקה ואף השפיע על שלמה בר נתן.<sup>116</sup>

מסוף המאה הי"א, זמן פעולתם של שני ה"יצחקים", ר' יצחק אלפאסי ור' יצחק אבן גיאת, אין לנו עדות על הנוהג בליל הסדר בשום חיבור שנתחבר בספרד. העדות הראשונה שלאחר-מכן מצויה ב"סדר של פסח" המיוחס לרבנו יונה מגירונדי<sup>117</sup> שנולד כמה שנים לפני פטירת הרמב"ם.

108 שבלי הלקט, מהר"ב בוכר, עמ' 184.

109 שם, ק ע"א.

110 על מנהג אחר, חתימת ברכת האירוסין, שבו בני אשכנז כמנהג סורא ובני ספרד כמנהג פומבדיתא, ראה: ש' אסף, "חליפת שו"ת בין ספרד ובין צרפת ואשכנז", מחקרים ומקורות בתולדות ישראל, עמ' 120–121.

111 הלכות הרי"ף לערכי פסחים, סי' תשפט; רמב"ם, הל' חמץ ומצה, ח:ו.

112 עטור, מהר"מ רמ"י, קלד ע'. השווה: צבי טויבש, ליקוטי רי"ץ גיאת לברכות, עמ' 60, הע' קע.

113 כ"י אוכספורד 896.

114 כתב היד נעתק ב-1203, שנתיים לפני פטירת הרמב"ם, לפי הקטלוג של נויבאור, כרך א', עמ' 191. S. Baron (היסטוריה דתית וחברתית וכו' (אנגלית), כרך ד', עמ' 287, הע' 76) הניח מקום לטעות כצינו שהסידור נמצא בכ"י שנכתב ב-1203, בעוד שהוא נעתק בשנה זאת ויש להקדים את תאריך חיבור הסידור.

115 עובדה זו מלמדת אותנו שוב להקדים את זמן חיבור הסידור, שהרי בשנת העתקת כתב-היד, 1203, כבר היה קיים חיבור ביקורת על סידור שלמה בר נתן.

116 צונץ, ריטוס, עמ' 54; אסף, סידור רס"ג, מבוא, עמ' 37.

117 כ"י ששון 1050. ששון, קטלוג אהל דוד, ב, עמ' 1076–1077 והשווה שם, עמ' 1080. בשנת שכ"ט פרסם הרב משה פיזאנטי בשלונקי "חוקת הפסח, פירוש על הגדה של פסח



"סדר" זה מבוסס על משניות ערבי פסחים אבל הוא משלב בו, לפי הסדר, גם את הפרטים שאינם מוזכרים במשנה, כנראה מתוך רצונו שדבריו ינחו את עורך הסדר בהלכה למעשה. אחרי המשנה "וחותם בגאולה" הוא מזכיר שמברכים על שתי מצות, חדא ופרוסה, וזה נחשב כלחם משנה בפסח. אלמלא הערה אחרונה זאת יכולנו לחשוב, שבשעת עריכת השולחן הביאו לפניו ג' מצות, אבל דקדוקו שהשלמה והפרוסה משמשות כלחם משנה מוכיחה שלא היו לפניו אלא שתיים.

כשני דורות אחרי ר' יונה כתב תלמיד הרשב"א, בעל ספר החינוך, "הסדר שחייבין ישראל לעשות כלילה הזה" עבור בנו, כפי שהוא שמע "מפי חכמי הדור בדיוק" ואינו מזכיר אלא מצה וחצי.<sup>118</sup> תלמיד אחר של הרשב"א, שלמד אף אצל רבני צרפת, ר' חיים בר' שמואל, פוסק שצריך ג' מצות.<sup>119</sup> זאת הפעם הראשונה שאנו מוצאים דעה זו בספרד וסביר הוא שזה בא לו מלימודיו בצרפת.

בבואו של הרא"ש לספרד הביא, כנראה, למפנה בנוהג זה. הרא"ש עצמו הקשה על שיטת הרי"ף שהיתה נהוגה בספרד עד ימיו והוא הכריע כמנהג אשכנז וצרפת.<sup>120</sup> ר' יעקב, בנו, לא הזכיר את דעת הרי"ף אלא במעין נספח לתיאור ליל הסדר, קובץ כללי בענייני אכילת מצה.<sup>121</sup> בדיונו העיקרי בנושא זה הוא מזכיר רק את הנהגה של ג' מצות.<sup>122</sup>

דומה שאפשר לראות את השפעתה המעשית של הפסק האשכנזי בעובדה, שהגדת הזהב, שצוירה בספרד בעשור השלישי למאה הארבע עשרה, פחות משלושים שנה אחרי שהרא"ש הגיע לספרד, מציינת שיש לקחת ג' מצות בליל הסדר.<sup>123</sup> אי-אפשר להוכיח שזה נובע מהשפעת

עם חדושי רבינו יונה...". זמן-מה חשבו שר' יונה זה הוא ר' יונה מגירונדי וכן כתב א' קופפר בערך "יונה בן אברהם גירונדי" באנצ' העברית. אבל כבר צוין בהגדה שלמה, עמ' 209, שייחוס זה הוא מוטעה ואעפ"כ, כללו ציון לערך זה במפתח של "שרי האלף", ערך יונה בן אברהם. כ-*EJ* (אנגלית, 1972) תרגמו את מאמרו של קופפר (כרך 10, עמ' 179) אבל השמיטו את ההפניה ל"חוקת הפסח". השווה גם: א' שציפאנסקי, רבינו אפרים, תלמיד חבר של הרי"ף, עמ' 46.

118 מהר"ש שערועל, עמ' סה-סו. על זמנו של המחבר ראה במבואו של שערועל, שם, עמ' 1. שם, עמ' תשסה, הביא שערועל ראייה שהיה תלמיד הרשב"א.

119 צרור החיים, מהר"ש שמואל חגי ירושלמי, ירושלים תשכ"ו, עמ' קכת.

120 הלכות הרא"ש לפסחים, סי' ל'.

121 טור אור"ח, סי' תע"ה.

122 שם, סי' תע"ג.

123 הגדת הזהב, כ"י בריטיש מוסיאום 21072 (מהדורה פקסימילית י"ל עם מבוא מאת ב' נרקיס בלונדון, 1970). קשה לסמוך על עדות הציורים כדי לקבוע על-פיהם את טיב נוסח