



# יוסף תבורי פסח דורות

פרקים בתולדות ליל הסדר



יוסף תבורי  
פסח דורות

ספריית "הילל בן חיים", ספרי יסוד במדעי היהדות  
לזכרו של הילל בן חיים הי"ד, חבר קיבוץ בית-אורן

עורך הספרייה: מאיר איילי  
הוועדה המייעצת:  
פרופ' מנחם אלון  
פרופ' יעקב זוסמן  
פרופ' אליעזר שביד  
ד"ר אברהם שפירא

מכון המחקר  
המרכז ללימודי יהדות  
11000

הספר יוצא לאור בסיוע משרד החינוך והתרבות

הציור שבשער לקוח מהגדת פסח שנדפסה בויניציה ב-1716 והוא  
מציג את בני ישראל היוצאים ממצרים, כאשר הם אופים  
את העיסה שהוציאו ממצרים, "עוגות מצות כי לא חמץ".

יוסף תבורי  
פסח דורות  
פרקים בתולדות ליל הסדר

הוצאת הקיבוץ המאוחד  
ספריית "הילל בן־חיים"

Yosef Tabory  
The Passover Ritual  
Throughout the Generations

הדפסה ראשונה, 1996

הדפסה שניה, 1998

הדפסה שלישית, 2002



כל הזכויות שמורות

הוצאת הקיבוץ המאוחד

Hakibbutz Hameuchad

Publishing House, 1996

דפוס "חדקל" בע"מ, ת"א

מוקדש באהבה  
לאבי  
הרב צבי תבורי שליט"א

ולע"נ אמי  
רחל בת ר' שמואל חיים  
ז"ל

ליל הסדר בביתם היה תמיד  
חוייה מחנכת לתחושה של  
היותנו חוליה בשרשרת  
המחברת  
בין דורות שעברו  
לבין דורות שיבואו



## תוכן העניינים

9	הקדמה
11	מבוא
31	1. סעודת ליל הסדר
31	א. לאופיה של סעודת הפסח
	1. הבעיה 31 ; 2. החגיגה הקרבה עם הפסח 35 ; 3. סעודת הקרבן כסעודת חבורה 48
59	ב. הסעודה החגיגית לעומת סעודת הפסח
	1. תיאור הסעודה החגיגית 59 ; 2. סעודת הפסח בהשוואה לסעודה החגיגית 64 ; 3. מקומה של הסעודה במסגרת ליל הסדר 70
78	ג. סעודת הפסח מחוץ למקדש
	1. תקופת הבית השני 78 ; 2. אכילת צלי כזכר לקרבן הפסח 92 ; 3. שני תבשילין כסמל לסעודת הפסח 105 ; 4. המצה בסעודת הפסח 122
131	2. ארבעה כוסות
131	א. מבוא
132	ב. על היין
	1. הבעיה 132 ; 2. גידול הגפן בארץ ישראל 133 ; 3. צריכת היין בארץ ישראל 135
138	ג. היין בסעודות החבורה
140	ד. היין בטכס הדתי
	1. מקור היין בטכס הדתי 140 ; 2. כוס של ברכת המזון 142 ; 3. כוס של הבדלה 146 ; 4. כוס של קידוש 149 ; 5. הכוסות בליל הסדר 152
154	ה. ברכות היין במסגרת הסעודה
	1. ברכת היין על כוס ברכת המזון 154 ; 2. ברכת היין בליל הסדר 168
192	3. על נטילת ידיים
192	א. מבוא – על טומאה וטהרה
198	ב. נטילת ידיים לסעודה
212	ג. נט"י לטיבול הראשון
	1. מקורותיה 212 ; 2. לתולדות הברכה 216 ; 3. מקומה של נט"י לכרפס 229 ; 4. מגמה לביטול הנטילה 238
244	ד. מים אחרונים
250	4. לתולדות הטיבולים
269	5. לחם משנה
269	א. מבוא
270	ב. לחם משנה כשבת
279	ג. לחם משנה כיום טוב

- ד. לחם משנה בליל הסדר  
 1. עד סוף תקופת הגאונים 287; 2. התקופה הרבנית 293; 3. העת  
 החדשה 305
- 307 6. השירה בליל הסדר  
 א. השירה וההלל 307  
 ב. לקדמות השירה 308  
 ג. השירה שלפני ברכת המזון 311  
 ד. השירה שלאחר ברכת המזון 315  
 1. גמר ההלל והכוס הרביעי 315 (א. לקדמותו של גמר ההלל 315;  
 ב. הפעילות הרוחנית לאחר ברכת המזון 317; ג. הפרקים שנאמרו  
 אחרי ברכת המזון 324); 2. ההלל הגדול והכוס החמישי 325; 3.  
 הברכות על ההלל שלאחר הסעודה 341
- 350 7. ההגדה  
 א. הצורה הקדומה של ההגדה 350  
 ב. הצורה המאוחרת של ההגדה 359  
 1. תיאור הצורה המאוחרת 359; 2. מקום ההגדה המאוחרת במסגרת  
 ליל הסדר 363  
 ג. הזיקה בין תולדות ההגדה לבין תולדות הסימפוזיון ההלניסטי 367  
 1. הבעיה 367; 2. תולדות הסימפוזיון הספרותי ההלניסטי 368;  
 3. השפעה או הקבלה 373
- 378 8. שעבוד וגאולה – מעגלים בליל הסדר
- 385 רשימת קיצורים
- 386 ביבליוגרפיה  
 א. מקורות 386  
 1. ספרות התנאים והאמוראים 386; 2. ספרות הגאונים 386; 3. ספרות  
 הפוסקים לאחר תקופת הגאונים 387 (א. אשכנז – צפון צרפת 387;  
 ב. איטליה 388; ג. דרום צרפת 388; ד. ספרד והמנהגים הקשורים בה  
 389); 4. הגדות של פסח 391 (א. הגדות מן הגניזה 391; ב. הגדות  
 מאוירות מימי הביניים 391; ג. הגדות אחרות 391); 5. מחזורים  
 וסידורים 392; 6. ספרות חיצונית וקלסית 392  
 ב. מחקרים 393
- 401 מפתחות  
 א. מפתח מקורות 401  
 ב. מפתח עניינים 406

## פסח דורות

### פרקים בתולדות ליל הסדר

#### הקדמה

ראשיתו של חיבור זה היתה בקורס שנתתי במסגרת לימודי היסוד בחוכמת ישראל באוניברסיטת בר-אילן. כותרת הקורס היתה "נושאים בהלכה ובאגדה" ובחירתי בטכס ליל הסדר בנושא הכולל בתוכו גם הלכה וגם אגדה. אך כשהתחלתי להתעמק בנושא נוכחתי, שלמרות מספר מחקרים מצוינים שהוקדשו לנושא, עדיין נשארו פרקים מסוימים שלא נבדקו כל צורכם ושהניחו לי מן השמיים מקום לעסוק בהם. בהדרכתו של פרופ' י"ד גילת, כתבתי דיסרטציה בנושא זה והיא אושרה על-ידי הסנאט של אוניברסיטת בר-אילן בשנת תשל"ח. לא חדלתי מלעסוק בנושא ופרסמתי מאז פרקים נוספים הדנים בו בכתבי-עת שונים. החיבור המוגש בזה לפני הקורא מבוסס על החומר הנ"ל אלא שחלו בו שינויים: חלק מן החומר, שהתאים למסגרת דיסרטציה אבל אינו מתאים למסגרת הנוכחית, הושמט; הוכנסו תיקונים ושינויים בחומר הקיים בעקבות גילויים חדשים וחשיבה נוספת באותם נושאים; ונוספו גם פרקים חדשים.

חובה נעימה לי לנצל הזדמנות זאת כדי להביע את תודתי לכל אלה שעזרו לי וסייעו לי בשנות לימודי בכלל ובשעה שעסקתי במחקר זה בפרט. בראש ובראשונה עלי להודות להורי, לאמי ז"ל ולאבי יב"א, שעשו את ליל הסדר לחוויה בלתי-נשכחת עבורי, חוויה שקשרה אותי לדורות שעברו ועיצבה את דרכי לעתיד. ברכות תודה למדריכי במחקר זה, מו"ר פרופ' י"ד גילת, על העזרה והעידוד שקיבלתי ממנו מאז התחלתי את לימודי האקדמיים. הוא שהדריכני גם בעבודת הגמר שלי לתואר השני ואם קיבלתי משהו מדרכי המחקר המדעי, הרי זה ממנו.

תודה אחרת אני חב לפרופ' גילת על שריכוז במחלקה לתלמוד שבאוניברסיטת בר-אילן צוות של תלמידי חכמים שזכיתי להסתופף בצילם. תודתי העמוקה נתונה לאחד המיוחדים שבהם, פרופ' ד' שפרבר, שסייע לי רבות בהדרכה ובעצה בשעה שעסקתי במחקר זה. הוא קרא את הדיסרטציה עוד בשלבי התהוותה והעיר לי על כמה ליקויים שניסיתי לתקנם. הוא אף הסב את תשומת-לבי למחקרים ולמקורות נוספים שנעלמו ממני. מאז שגמרתי את הדיסרטציה, שהייתי רבות במחיצתו של פרופ' יעקב זוסמן

ולמדתי ממנו רבות על דרכי המחקר הפילולוגי, על כתבי-היד של המשנה ושל התלמוד ועל היחסים ביניהם. לימוד זה השפיע על דרכי החשיבה שלי בפרקים שונים של הספר ותודתי שלוחה לו בזה.

קיבלתי גם עזרה חומרית ממוסדות וקרנות שונים. אני מודה בזה לקרן הזיכרון לתרבות יהודית (The Memorial Foundation for Jewish Culture) ולמנהליו על סיועם במשך שלוש שנים, ועל מענק מיוחד שקיבלתי בשנת תשנ"ד שאיפשר לי להשלים את הכנת החיבור לדפוס. נעלה כאן את זכרוננו של הרב ד"ר יעקב הרצוג ז"ל ואביע את תודתי למשפחתו עבור המילגה שקיבלתי לזכרו בשנת תשל"ו. תודתי נתונה לקרן על שם י"מ גלעדי ז"ל עבור המענק שקיבלתי מן הקרן הנ"ל שבא כדבר בעתו. מפעל הפיס עזר במימון הוצאות הדפסת הדיסרטציה ותודתי נתונה לו על כך.

ברכת תודה לאחי, הרב בנימין תבורי, שקרא חלק גדול מכתב-היד ומנע ממני מספר טעויות. ברכה מיוחדת לגיסי, הרב ד"ר שמואל הימלשטיין, שקרא את כל כתב-היד והעיר לי על תיקונים רבים. כן מודה אני לאשתו, אחותי יהודית, שעודדה אותו להקדיש מזמנו למלאכה זו. אזכיר כאן את אמי ז"ל, ואבי, יבל"א, שחינכו אותנו להבין את המשמעות של ליל הסדר, וכיצד הוא מהווה חוליה בשלשלת הדורות.

לבסוף, אני מודה לאשתי שהיתה לי לעזר וניסתה למנוע ממני כל טרדות אחרות כדי שאשב ואעסוק בתורה. אף בשעה שידי היו רפויות היא היתה לעזרי ועודדתני וזירזתני להמשיך במלאכת התורה. בנוסף לכך, היא קראה את אחת ההגהות האחרונות של הספר ותרמה רבות לעשות את הספר קריא יותר וברור יותר. יהי רצון שתזכה לראות ברכה בפרי עמלה.

## מבוא

ל"ליל הסדר" יש משיכה מיוחדת בכל שכבות הציבור היהודי, חילוני ודתי, בארץ ובחו"ל. מוטיב החזור בתקשורת הישראלית לפני חג הפסח הוא "היכן תהיה בליל הסדר?" – כאשר ברור שכל אחד מישראל מתאסף לשולחן עם בני משפחתו בערב זה.<sup>1</sup> ובחו"ל, בין יהודי ארצות-הברית, נחשב טכסו של ערב זה כאחד משני הטכסים הדתיים המקובלים ביותר.<sup>2</sup> סוציולוגים ואנתרופולוגים ביקשו למצוא הסבר לקסם מיוחד זה של ליל הסדר.<sup>3</sup> הצד המשותף לכולם הוא שהערב מקבל את משמעותו לא בגלל הסעודה המשותפת בלבד, אלא דווקא משום שיש – לפניה, לאחריה, ואף בתוכה – מסגרת מחייבת של מעשים ודיבורים. אלי שביד אף תיאר את הערב כמחזה, כהצגה דרמטית, שבה משחקים בני הבית את תפקידיהם שלהם עצמם: ההורים "משחקים" כהורים והילדים ממלאים תפקידי הילדים.<sup>4</sup> ויש הסכמה כללית שהטכס המיוחד יוצר תחושה על-זמנית, יציאה

1 לשון ההגדה תרם רבות לסגנון העברית הישראלית. ראה: מ"צ קדרי, "השפעת ההגדה של פסח על הפראזיאולוגיה של העברית המודרנית", דוכן, ח (תשכ"ו), עמ' 32–54; הנ"ל, "בריקת הביטויים שמקורם בהגדה של פסח לפי השינויים שחלו בהם", בר-אילן - בטאון האוניברסיטה, תשל"ד, עמ' 2–4.

2 R. E. Prell, "Ruth Gruber, The Passover Seder: Afikoman in Exile", *American Ethnologist*, 10 (1983), pp. 804–805. ניוסטר קורא לסדר: "The single most widely practiced rite of Judaism in North America" (J. Neusner, *The Religious World of Contemporary Judaism – Observations and Convictions*, Scholars Press 1989, p. 27). לדעת ניוסטר, מקור המשיכה של ליל הסדר הוא שעל-ידיו מציין היהודי האמריקאי, המרגיש תחושה של זרות בתוך תרבות השונה משלו, שתחושה זו אינה חדשה ליהודי, היא קיימת בכל דור ודור, ועתיד הקב"ה לגאול אותו מן הזרות.

3 לניתוח אנתרופולוגי ראה: Ruth Gruber Fredman, *The Passover Seder: Afikoman in Exile*, University of Pennsylvania 1981 (ראה את הביקורת שנרשמה בהערה הקודמת). וניתוח סוציולוגי, המבוסס על תיאוריות של ויקטור טורנר, Jonathan S. Woocher, "'In Every Generation': The Seder as a Ritual of Anti-Structure", *Journal of the American Academy of Religion*, 45/4 Supplement (December 1977), pp. 1263–1292. להסבר נוסף: ראה ניוסטר בהערה הקודמת.

4 אליעזר שביד, ספר מחזור הזמנים – משמעותם של חגי ישראל, עם עובד תשמ"ד, עמ' 153 וא"י. עיקרי הדברים כבר נאמרו במאמרו: "הדרמה של היציאה מעבדות לחרות: ההגדה של פסח כדגם ליצירה דרמטית יהודית-מסורתית", ירושלים: שנתון לדברי ספרות והגות, יג (תשל"ט), עמ' 30–37. על ההגדה כהצגה הממחישה את עצמה, ראה: שמעון

מן ההווה אל העבר, וממנו לעתיד. החוגגים זוכרים בליל הסדר את יציאת מצרים אבל, יחד עם זה, הם מצפים באותו ערב לגאולה העתידה – ולעתיד זה הם מצפים כל רגע. בכך מתמקדים בליל הסדר של כל שנה שני הקצוות – גאולת מצרים והגאולה העתידה. העבר והעתיד מתרכזים בהווה והמשתתף במאורע מרגיש שהוא בעצמו נגאל.

המהות המיוחדת של הערב משתקפת בשם הניתן לו, ליל ה"סדר" – דהיינו, הערב שבו יש לערוך את הטכס לפי תכנית קבועה מראש. השורש "סדר" אינו מופיע במקרא אלא בספר איוב, המדבר על "צלמות ולא סדרים" (י: כב). "צלמות" הוא "חשך" ועל כן, "סדר", שהוא היפוכו, צריך לציין "אור". אכן עזרא ניסה למצוא את עניין ה"אור" במשמעות שאנו מייחסים למלה "סדר" והוא פירש שה"סדרים" הם "מערכות הכוכבים". ראייה לדבריו הביא מן העובדה שהתרגום רגיל לתרגם את "ערך" המקראי כ"סדר". אבל רש"י פירש שבאיוב מדובר על כך ש"אין שם סדרי אדם" ובדומה לכך תרגמו בתרגום האנגלי החדש: disarray. למשמעות שאנו מיחסים לשורש "סדר", לארגן דברים ולהניח אותם לפי שיטה, משתמשים ספרי המקרא האחרים בשורש "ערך". אבל התרגומים הארמיים משתמשים במלים מן השורש "סדר" כתרגומים למלים הגזורות מן השורש המקראי "ערך",<sup>5</sup> כי לשורש הארמי "ערך" יש משמעות יסודית שונה מן "ערך" העברית.<sup>6</sup> גם בלשון חז"ל השתמשו בשורש המקראי "ערך" וששת סדרי משנה נקראו "ששה ערכי משנה" (פסדר"כ, א:ו [ויהי ביום כלת משה], עמ' 11). אבל השימוש ב"סדר" גבר בעברית, אולי בהשפעת הארמית, וביטוי יפה לחילוף זה מוצאים אנו בדברי המדרש "הלב עושה סדרים שנאמר 'לאדם מערכי לב'" (קהלת רבה א:טז). שתי המלים נמצאות בעברית המודרנית והזיקה ביניהם נשמרה. אכן-שושן מבאר "ערך" = "סדר" ו"סדר" = "ערך" בסדר.<sup>7</sup>

לוי, "היגוד בהגדה – ההגדה של פסח כאקט פרפורמאטיבי", י"ע, כא [49-50] (תשמ"ב), עמ' 81-85.

5 לוי, מילון התרגומים, ב, עמ' 147; I. Elbogen, "A Proposito della parola Seder", Rivista Israelitica, 5 (1908), p. 99; מורשת, לקסיקון הפועל, עמ' 241-242. לפי סוקולוף (מילון, ערך "ערך"), "ערך" אינו מופיע בארמית הגלילית אלא במשמעות של עריכת לחם. וראה שם בספרות לערך "סדר".

6 ראה: י' בלאו, "מקבילות ערביות לאוצר המלים המקראי", מחקרי לשון מוגשים לזאב בן-חיים בהגיעו לשיבה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 27-37.

7 א' אבן שושן, מלון חדש, ירושלים תשכ"ב, עמ' 1068 ועמ' 1233-1234; השווה גם ערוך השלם, ו, עמ' כז-כח, ועמ' רסז-רסח. מלים אלה שמרו על זיקתן גם במשמעויות שנגזרו ממשמעותן הראשונה כגון: מעריכין לבעל חוב = מסדרים לבעל חוב. מעניינת במיוחד המשמעות ערך מלחמה = סדר קרב (לוי, שם) המוצאת הקבלה ביוונית takso שחדרה גם

משמעות המלה "לסדר" בלשון התנאים, כמו בלשוננו המודרנית, היא – להניח דברים בשיטה קבועה. ה"סדר" מתייחס לעצמים המונחים במקומם כגון "סדרן של נביאים" (ב' ב"ב יד ע"ב) וגם לרצף של פעולות כגון "סדר התמיד לעבודת בית אלוהינו" (מ' תמיד ז:ג). כשחז"ל קבעו שיש לבצע את מעשי יום הכיפורים בזה אחר זה כמו שהם כתובים במקרא, אמרו "כל מעשה יום הכיפורים האמור על הסדר" (מ' יומא ה:ז).<sup>8</sup> לאור זה אנו מבינים שכשאנו "עורכים" את "סדר" ליל הפסח – אנו מסדרים את החלקים השונים של טכס הערב לפי תכנית קבועה.<sup>9</sup>

אין זה דבר המובן מאליו שאכן רצוי שתהיה תכנית קבועה לליל הפסח, כי יש ניגוד מסוים בין הסדר הקבוע לספונטניות הנותנת ביטוי לרגשי הלב ולחירות המחשבה. אולם בחגיגה ספונטנית טמונה גם סכנה. פילון כתב שיוצאי מצרים שמחו שמחה יתרה ביום גאולתם ובגלל שמחתם הרבה והתלהבותם היתירה, לא חיכו לכוהנים שישחטו את הקורבנות כפי שהדין מחייב, אלא שחטו אותם בעצמם. הוא הוסיף ואמר שמתוך התחשבות במניעי החטא, עבירה זו נשלחה להם ואף נקבעה כחובה לדורות<sup>10</sup> – אך דוגמא זאת מזכירה לנו שהשמחה הספונטנית עלולה היתה להביא את החוגגים לעבירות על החוק, ובמקרים גרועים יותר – אולי אף להוללות שבהמשכה תישכח מטרת החגיגה. היה בכוחו של הסדר הקבוע למנוע תופעות שליליות כאלה ויחד עם זה, לתת כלי ביטוי בידי אנשים שלא ידעו

לעברית בצורת טקס – taxis (קרויס, מלים שאולות, ב, עמ' 267). השווה גם: י' קוטשר, מלים ותולדותיהן, ירושלים תשכ"ה, עמ' 91; י' יהלום, "רשמי תרבות יוון בפיוט העברי הקדום", קעמ"י, ו/ג (תשל"ד), עמ' 203, הע' 4.

8 על "סדר עבודה" ראה: צבי מלאכי, בנועם שיח, לוד תשמ"ג, עמ' 80. בלשון הפיוט נקרא התיאור של תולדות העולם מראשית בריאתו עד המעשה המתואר בפיוט כ"סדר" (ע' פליישר, שירת-הקודש העברית בימי-הביניים, ירושלים 1957, עמ' 174).

9 צ"פ חיות (Rivista Israelitica, 5 [1908], עמ' 74) חשב שיש למלה "סדר" אף משמעות "שולחן". בזה הוא הסביר את הקשר בין התרגום היווני והתרגום הסורי של בן סירא לב: ב. בסורי יש "פתורא" וביווני eukosmia. חיות שער שה-vorlage היה "סדר". אבל בקטעים העבריים שנמצאו, כתוב "מוסר" וסגל (ספר בן סירא השלם, עמ' כא) שיער שהסורי גרס "מסב" ותרגם שולחן כמו שרש"י פירש, "עד שהמלך במקב"ו" (שיר השירים א:יב) – "בעוד המלך על השולחן מסבת חופתו".

10 פילון, על החוקים לפרטיהם, ב: 146, מהדורת LCL, 7, עמ' 397. על התלבטות החכמים בין הספונטניות הדתית לבין קביעת נורמות סטנדרטיות ראה מאמרי: "The Conflict of Halacha and Prayer", Tradition, 25/1 (Fall 1989), pp. 17–30. מעניין הוא שמספר מחכמי האחרונים עמדו על פרט אחר שבהם דמו הישראלים לכהנים בקשר לחג הפסח – בעניין אכילת הפסח על השוכה. ראה לקמן בפרק על הסעודה, בסעיף על החגיגה הקרבה עם הפסח.

לחגוג, ולעורר את השמחה באלה שהשמחה הספונטנית היתה רחוקה מהם. בליל הפסח היה סדר הפעולות כה חשוב שנתחברו סימנים נימוטכניים מיוחדים כדי להבטיח שכל המעשים ייעשו לפי הסדר הנכון.<sup>11</sup> וסימנים אלה עצמם הפכו להיות חלק מן הטכס ובכך הדגישו את הסדר עצמו.<sup>12</sup>

הנחה מוסכמת בין המתייחסים למשמעות הסדר בימינו היא שהמעשים הנוהגים בליל הסדר הם היו מעולם, ואולי הנחה זו נמצאת מאחורי התקווה לעתיד – שהם יהיו לעולם. גם מי שיודע שאין הדבר כך, מתייחס להנחה זאת כאל מיתוס המעניק את משמעותו המיוחדת לליל הסדר.<sup>13</sup> דומה שאף התפישה המסורתית היא שה"סדר" שעל-פיו נוהגים לערוך את הטכס בימינו הוא ה"סדר" שהיה נהוג מקדמת דנא. הרי כך ציוותה התורה במספר מקומות כגון: "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני... ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה" (שמות יג:ה). אך לחז"ל היה ברור שלא כל מצוות הפסח שנצטוו עליהן במצרים נוהגות בפסח בדורות שלאחר מכן. אף-על-פי שחז"ל מיעטו לעסוק בהיסטוריה – מה שהיה במדבר היה ואין לזה משמעות היום (ב' יומא ה ע"ב)<sup>14</sup> – בכל-זאת, טרחו הם למנות במשנה מספר הבדלים שבין פסח מצרים לבין פסח דורות (מ' פסחים ט:ה) ורשימה ארוכה יותר ניתנה לנו בתוספתא (ת' פסחא, ח: 11–22, עמ' 187–188).<sup>15</sup> יש לציין שמקצת משינויים אלה היו מחויבי המציאות – אינו דומה הקרבת פסח מצרים, הנערך כזבח משפחה לכל דבר, להקרבת קרבן הפסח שנערך בהמון עם בבית המקדש שבירושלים.<sup>16</sup> מהפך גדול יותר בצורת החגיגה היה עתיד

11 לרשימת סימנים כאלה ראה: כשר, הגדה שלמה, עמ' 77–82.

12 ראה הריס, הסדר, עמ' 617.

13 ראה: שביד, שם, עמ' 515.

14 ראה: מ"ד הר, "תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל", דברי הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ז, עמ' 314 הע' 27, עמ' 135 הע' 31. וראה עוד: י' תבורי, "התקופה הפרסית בעיני חז"ל", מלאת, ב (תשמ"ד), עמ' 86, הערה 8; P. Schäfer, *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums*, Leiden 1978, pp. 12–16.

15 המכילתא מציין "שפסח מצרים מקחו מבעשור ופסח דורות מקחו כל זמן" (פסחא, פרשה ג, עמ' 10–11). בהערות צוין "חלוק זה לא נשנה שם", ולא הבנתי את ההערה כי המשנה מציינת ש"פסח מצרים מקחו מבעשור" (מ' פסחים ט:ה). וראה: ע"צ מלמד, היחס שבין מדרשי הלכה למשנה ולתוספתא, ירושלים תשכ"ז, עמ' 106. מלמד רואה במכילתא ציטטה מדריקת מלשון המשנה.

16 ראה: שפרבר, מנהגי ישראל, ב, עמ' רמו. שפרבר מעיר שנהגו לקשור את הפסח למטה אע"פ ש"מקחו בעשור" נוהג רק במצרים. ועל-פי זה יש שנהגו לשים את המצה על המטה – שהרי המצה הוא זכר לפסח. אך ייתכן שיש כאן כוונה נוספת הקשורה בשאלה: האם ליל הסדר הוא "זכר ליציאת מצרים" או שמא הוא "שחזור" יציאת מצרים? האם אדם

לחול כשחבר בית המקדש ועם ישראל נאלץ לחגוג את ליל הסדר ללא קרבן. אולם, בהתאם ליחסם הכללי של חז"ל ויורשי תורתם להיסטוריה, לא נתחבר שום חיבור שיעמוד, באופן שיטתי, על ההבדלים שחלו בהלכות ליל הסדר במרוצת הדורות – אם כי העירו, פה ושם, על שינויים כאלה. יש למצוא את אחד הביטויים המופתיים לגישה זו בדברי הרמב"ם. במקום שהוא מסדר את הלכות ליל הסדר, הוא מתייחס לסעודת הקורבן כהלכה הנורמטיבית בעוד שהוא מציין את הנוהג של היום כנוהג חריג וזמני. גישה זו צוינה כאופיינית ל"איש ההלכה".<sup>17</sup>

בדורות האחרונים, עם התגברות הענין במחקרים היסטוריים, נתחברו מחקרים מרובים על תולדות ליל הפסח והיות שחיבורי נשען עליהם ומבקש להוסיף עוד נדבך להבנת תולדות ליל הסדר, חייבים אנו לתת סקירה קצרה על סוגי המחקרים שקדמו, מטרותיהם והישגיהם.

באופן כללי אפשר לומר שהמחקרים ההיסטוריים על ליל הסדר מתחלקים לשני סוגים. סוג אחד שייך לעולם מחקר המקרא והמחקרים מן הסוג הזה מתארים את תולדות סעודת הקורבן מראשיתו, ואף מחפשים את הרקע הקדום ליציאת מצרים שעליו נוצרה סעודת הקורבן, והם ממשיכים את תיאורו עד ימי חורבן הבית השני. במחקרים אלה לא הסתפקו בתיאור ליל הסדר בתקופת הבית הראשון משום שחוקרי המקרא ראו את תקופת הבית השני, לפחות את ראשיתה, כתקופה של יצירה מקראית. הרי, לדעת רבים מהם, הסדרה השלישית של ספרי המקרא, כתובים, לא הגיעה לגיבושה הסופי אלא בימי הבית השני.<sup>18</sup> לחוקרים נוצריים היתה סיבה נוספת להמשיך את תיאור סעודת הקורבן לימי הבית השני. הם ראו את סוף ימי בית שני כסוף התקופה שהתחילה במתן תורה בסיני כי אז, עם הופעתו של ישו, בא הסוף לתקופה "העברית", והנוצרים הם מעתה "ישראל

חייב לראות את עצמו "כאילו יצא ממצרים", או שהוא יוצא ממצרים? מספר הוגים הדגישו שאין ליל הסדר "שחזור" אלא זכר (ראה: שביד, שם, עמ' 155; הריס, הסדר, עמ' 171). ואפשר שהיא מחלוקת בית שמאי ובית הלל בת' פסחים, י: 9, עמ' 198. על מנהגים נוספים שנהגו בהם כזכר לקרבן המקראי ראה: ליבר, סדר התפוצות, עמ' 212, הערה 4; אשכלי, הפלשים, עמ' 206.

17 ראה: י"ד סולובייצ'יק, "איש ההלכה", תלפיות, א (תש"ד-תש"ה), עמ' 668-669 (=איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 33; בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ו, עמ' 69-73); ש"ז הבלין, "משנה תורה לרמב"ם – סוף גאונות", המעין, ה/ג (ניסן תשכ"ה), עמ' 51 ואילך; יצחק טברסקי, "ספר משנה תורה לרמב"ם – מגמתו ותפקידו", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ה (תשל"ב), עמ' 1-22. לבעיה הכללית ראה: מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ב, עמ' 944-948, 980 ואילך.

18 ראה: יעקב ליכט, "כתובים", א"מ, עמ' 391-394; ליימן, קנוניזציה, עמ' 129-135.

האמיתית".<sup>19</sup> ימיו האחרונים של ישו קשורים קשר הדוק לחג הפסח. מצד אחד, רבים חושבים שסעודתו האחרונה, שמעשיה ואמרותיה יצרו את דמותה של הליטורגיה הנוצרית, נערכה בליל הסדר. מצד שני, הבשורה לפי יוחנן מתארת את צליבתו בקווים המקבילים להקרבת קרבן הפסח.<sup>20</sup> בתיאולוגיה הנוצרית הפכה גאולת הפסח של ישראל לסמל לגאולת האנושות על-ידי מותו של האיש הנחשב על-ידיהם כקרבן הפסח. הנוצרים הפרוטסטנטים של הדורות האחרונים, אמונים על תורת ההתפתחות וחדורים רוח נוצרית, ראו את סעודתו של ישו והקרבתו כחזון הפסח וכמילוי ייעוד הנביאים. לכן, מחקריהם מרבים לתאר את "ההתפתחות" שחלה מן הפסח ה"פרימיטיבי" הראשון עד לימיו של ישו. מחקריהם נועדו להביא להבנת חידושו של ישו ואין "קורות" לליל הפסח אחרי מותו. הפסחא הנוצרי, ההמשך של סעודת ישו, אינו אלא זכר למאורע הראשון – או שחזורו. השקפה זו מצויה גם במחקרו של חוקר יהודי, J. B. Segal, שקרא לספרו *The Hebrew Passover – From the Earliest Times to A.D. 70* (לונדון 1965). שם הספר רומז לתפישת הנחקר ההיסטורי שאירע בחורבן הבית השני – אז מסתיימות תולדות העברים ומתחילות תולדות היהודים.

סוג שני של מחקר התחיל מן המקום שסיים הסוג הראשון – ימי הבית השני. מחקרים מסוג זה התפצלו לשני ענפים: יש מהם שהסתפקו בתיאור ליל הסדר בימי הבית השני ויש מהם שהמשיכו את התיאור עד ימינו אנו. המחקרים שהסתפקו בתיאור סעודת הקורבן בימי הבית השני עשו כן, בדרך-כלל, מתוך מגמה היסטורית-תיאולוגית. כבר הערנו, שסעודתו האחרונה של ישו נתפשה, באונגליונים הסינאופטיים, כסעודת קרבן פסח. אבל תפישה זו עמדה בסתירה לרעיון שישו עצמו היה קרבן הפסח האחרון, רעיון שהודגש בבשורה לפי יוחנן. כדי לקבוע עם איזו תפישה נמצאת

19 להשפעת התיאולוגיה הפרוטסטנטית על תפישתם ההיסטורית של תולדות ההלכה ראה: Lawrence H. Schiffman, "Confessionalism and the Study of the Dead Sea Scrolls", *Jewish Studies – Forum of the World Union of Jewish Studies*, 31 (1991), pp. 3–14; L. Ligier, "The Origins of the Eucharistic Prayer: From the Last Supper to the Eucharist", *Studia Liturgica*, 9 (1973), pp. 161–185. ראה הדיון על יצירתו של בסנז' לטענה ההיסטורית על ישראל האמיתית ראה: Marcel Simon, *Verus Israel*, Littman Library.

20 לניסיונות ליישוב הסתירה במסורות אלה, ראה לקמן. לדמיון בין הקרבת הפסח לצליבת ישו, ראה מאמרי: "The Crucifixion of the Paschal Lamb", העומד להופיע ב-JQR.

האמת ההיסטורית, ביקשו החוקרים הנוצריים לתאר כיצד נחוג ליל הסדר בתקופת הבית כדי לבדוק אם פרטיו תאמו את הנאמר על סעודת ישו. המקורות הקדומים ביותר המתארים את ליל הסדר בתקופת השני הם המשנה והתוספתא, שנערכו, לכל המוקדם, כ-150 שנה אחרי חורבן הבית. על כן, ניסו החוקרים "לשחזר" את סדר הפסח של ימי הבית מתוך המשנה. אחד הניסיונות הראשונים בתחום זה היה של אדלברט מרקס, בפירושו לתרגום הסורי של הבשורות הנוצריות, שיצא לאור ב-1905.<sup>21</sup> שש שנים אחרי-כן, בשנת 1911, הוציא לאור הרמן שטראק מהדורה מדעית של משנת פסחים על-פי כתבי-יד.<sup>22</sup> מהדורתו היתה אקלקטית, ושטראק הודיע שאינו רושם את כל שינויי הנוסחאות, אבל הוא לא התיימר להגיע לנוסח המשנה כפי שיצא מידי רבי יהודה הנשיא ומלאכה זאת השאיר ל-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. מטרתו הכפולה במהדורה זאת מתבטאת בעימוד הספר. הקורא הלועזי, הפותח את הספר מצד שמאל, מוצא לפניו, ללא שום מבוא, תרגום המשנה לגרמנית, מלווה בהערות פרשניות, ומיד אחרי התרגום, תיאור חגיגת הפסח בעת החדשה. כדי לקרוא את מהדורת הטקסט העברי, צריך לפתוח את הספר מצד ימין, ולפני הטקסט יש מבוא הכולל תיאור מסכת פסחים, הפסח במקרא, הפסח בימי הבית השני, והפסח באוונגליונים הנוצריים.

שנה אחרי הופעת פרסומו של שטראק, הוציא ג'ורג' ביר, בהוצאת טופלמן בגיסן,<sup>23</sup> מהדורה אחרת של משנת פסחים. ביר מודה שהוא לא

21 כרך הטקסט, דהיינו תרגום גרמני של המקור הסורי, הופיע ב-1897 ונדפס באותיות גותיות. המחצית הראשונה של החלק השני, הפירוש למתי, התחיל להופיע ב-1902 ונדפס כבר באותיות לטיניות רגילות. במחצית השנייה של החלק השני, הפירוש למרקס ולוקאס, הופיע דיון רחב על הסדר היהודי תוך דיון רחב בנוסחאות הסיפור על סעודתו האחרונה של ישו (Adalbert Merx, *Die Vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte*, 2/2, Berlin 1905, pp. 418–448). הכרך השלישי של הפירוש, שהוגדר ככרך המסיים של המחצית השנייה של החלק השני, יצא לאור ב-1911, אחרי פטירת המחבר. על הכרת הספרות העברית על-ידי הנוצרים בתקופה שקדמה למאה ה-19, ראה: Raphael Loewe, "Hebraists, Christian", *EJ*, 1972, vol. 8, pp. 9–17.

22 *Pesahim – Der Misnatraktat Passafest mit Berücksichtigung des neuen Testaments und der jetzigen Passafeier der Juden*, Leipzig 1911. מסכת זו יצאה בסידרה של הוצאת המשנה על-פי כתבי-יד שפתח בה שטראק ב-1888. וראה: ד' רוזנטל, משנה עבודה-זרה – מהדורה ביקורתית ומבוא, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשמ"א, עמ' 22–23.

23 לרשימת המסכתות שיצאו לאור בהוצאה זו, ולרשימת ביקורת חכמי ישראל על ההוצאה, ראה את הרשום במאמרי על שרי האלף, קרית ספר, נד (תשל"ט), עמ' 152, הערה 28.

השתמש בשני כתבי-יד שהיו לפני שטראק, אבל הוא טוען שמהדורתו עולה על זו של שטראק מכיוון שהוא רשם את כל שינויי הנוסחאות של כתבי-יד שהשתמש בהם. אך עיון ברשימת כתבי-יד שלו מראה ששני כתבי-יד שעליהם ויתר היו מכתבי-יד החשובים ביותר של המשנה: כ"י פרמה (דה-רוסי 138) וכ"י קמברג שיצא לאור בשנת 1883 במהדורה פקסימילית, בעריכתו של ויליס הנרי לו. הוא גם מודה שאין מהדורתו אלא שיפוץ של הנוסח המסורתי ומהדורה מדעית של ממש היא תפקידם של חכמי התלמוד היהודיים. והוא מוסיף, בהערה המהדהדת היטב 80 שנה אחרי פרסום מהדורתו, "לא נוכל להאמין בהופעת מהדורה כזאת, עד שהיא תופיע".<sup>24</sup> בראש המהדורה עומד מבוא גדול (למעלה מ-100 עמודים) על תולדות חג הפסח. נטייתו התיאולוגית של המחבר משתקפת בחלוקת המבוא לשלושה פרקים: פרק ראשון על ה-vorgeschichte, המבוסס על שיטת ביקורת המקרא לחקר מקורות המקרא; פרק שני על תולדות הפסח עצמו (Die eigentliche Geschichte) המתייחס לתולדות חג הקורבן עד חורבן הבית; ופרק שלישי על ה-nachgeschichte, על החגיגה היהודית שנמשכה, למרות העובדה שהקרבן קרבן הפסח נפסקה עם החורבן. אפטוביצר ביקר את ספרו והראה ששנאתו ליהדות העבירה אותו על דעתו ופגעה גם בכושר השיפוט האובייקטיבי.<sup>25</sup> במסגרת זאת נציין רק שהוא העיר שהיהודים פותחים את הדלת, כדי שכל העולם ישמע כיצד הם מקללים, "באופן יהודי אמיתי" (!), את כל נוגשיהם. הוא מפנה את תשומת-לבנו שעובדה זו מציקה אף ליהודים רבים, ויש מהם המשמיטים פסוקים אלה (ראה לקמן) ובכך מתקרבים לרגישות נוצרית.<sup>26</sup>

24 Georg Beer, *Pesachim - Text, Übersetzung, und Erklärung* (Die Mischna-Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung - Mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen), Giessen 1912, pp. 202-203. ביר ציין שאת עבודתו על מסכת פסחים התחיל במסגרת סידרת משניות נבחרות בתרגום גרמני, שיצא לאור ב-1905, והמבוא הוא הרחבה (פי חמישה!) של ספרו *Pascha oder das jüdische Osterfest*, שיצא לאור ב-1911.

25 V. Aptowitzer, "Christliche Talmudforschung", *MGWJ*, 57 (1913), pp. 272-283. וראה עוד את ביקורתו של אלבק עם תגובת הולצמן: Ch. 136-152, 272-283. Albeck, "Die neueste Mischnaliteratur", *MGWJ*, 69 (1925), pp. 401-421; Otto Holzmann, 73 (1929), pp. 155-156; Albeck, pp. 156-157.

26 ביר, עמ' 82.

שטראק חזר שנית לנושא זה בפירוש הגדול שלו לבשורות הנוצריות, שהושלם על-ידי פאול בילרכק בשנת 1928.<sup>27</sup> הסתירה בין המסורות הנוצריות בדבר סעודתו האחרונה של ישו (האם היא נערכה בליל הסדר, ט"ו ניסן, וצליבתו היתה למחרת בבוקר, ביום הראשון של החג; או שהיא נערכה בליל י"ד, וצליבתו היתה ביום הקרכת הפסח), נדונה בחיבור מסכם על-ידי יואכים ירמייאס. הוא מייין את הדעות של החוקרים שקדמו לו לפי שלוש אפשרויות: שתי אפשרויות הן שאחת הגישות צודקת ויש לפרש את המקור הסותר כדי שלא ישמש סתירה; והאפשרות השלישית היא שבימי הבית היתה אפשרות לחגוג את הפסח בימים שונים וסעודת הפסח של ישו קדמה ביום אחד לסעודת הפסח של יהודים אחרים.<sup>28</sup> בזה לא נאמרה עדיין המלה האחרונה ויש לציין, בהקשר זה, את מחקרו של גורדון בהר, המושתת שוב על ניתוח דברי המשנה והתוספתא.<sup>29</sup>

יש גם חוקרים יהודים שהסתפקו בניתוח היסטורי של המקורות התנאיים בלבד. מחקר מיוחד בתחום זה כלול בעבודתו של ש' ספראי על העלייה לרגל בימי הבית השני.<sup>30</sup> אך, בדרך-כלל, היתה מטרתם של החוקרים היהודיים לא שחזור סעודת הקורבן בלבד אלא גם, ואולי בעיקר, לתאר כיצד השתנה ליל הסדר אחרי החורבן. מלבד מחקרו של אלון הכלולים בחיבורו הגדול, יש לציין את מאמרו של ש' ספראי על משניות ערבי פסחים,<sup>31</sup> שהתייחס לנקודות ספציפיות בתוך המשנה, ובמיוחד למחקרו של ברוך בוקסר, שכתב בפירוש שמטרת מחקרו היא להסביר כיצד היהדות הרבנית שינתה את דמותו של ליל הסדר הקדום כדי להתמודד עם אבדן סעודת הקורבן בעקבות חורבן הבית.<sup>32</sup> אך כדי להבין את תרומותיהם,

H. Strack, and P. Billerbeck, "Das Passahmal (zu Mt 26,17 ff.)", 27 *Kommentar zum neuen Testament*, Vierter Band, Excurse zu einzelnen Stellen, Erster Teil, Munich 1928, pp. 41–76.

Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, SCM Press, 28 London 1966 (translated from the German *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960, with the author's revisions to July 1964), pp. 16–26 במהדורה הגרמנית הביא ירמייאס רשימה ביבליוגרפית מפורטת, ממוינת לפי התייחסות החוקר לפתרון השאלה, ורשימה זו לא נכללה בתרגום העברי.

Gordon J. Bahr, "The Seder of Passover and the Eucharistic Words", 29 *Novum Testamentum*, 12 (1970), pp. 184–202.

30 שמואל ספראי, העלייה לרגל בימי הבית השני, תל-אביב 1967.

31 שמואל ספראי, "הערות היסטוריות למשנת פסחים פרק י", המקרא ותולדות ישראל: ספר זכרון ליעקב ליוזר (ערך: ב' אופנהיימר), תל אביב תשל"ב, עמ' 299–307.

32 Baruch Bokser, *The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early* 32

צריכים אנו לתת סקירה על תולדות המחקר ההיסטורי היהודי של ליל הסדר. כבר עמדנו על כך שחז"ל לא התעניינו במחקר היסטורי לשמו. דומה שאף הרשימות על ההבדלים שבין פסח מצרים לבין פסח דורות לא נועדו אלא כדי לעמוד על הפסיקה ההלכתית הנכונה של פסח דורות. גישה זו לא היתה שונה בתקופת הראשונים. מקצתם העירו על שינויים שחלו בדרכי עריכת הסדר מתוך גישה מעשית. רש"י אמנם עמד על שינוי שחל במבנה ליל הסדר מתקופת המשנה אבל עיקר מעיינו היה הסבר נוסח שנראה לו קשה במשנה. הראב"ן עמד על שינוי שחל בסדר הישיבה ועובדה זו באה לבסס שינוי בהלכה.<sup>33</sup>

תיאור שלם ורצוף של ליל הסדר, כפי שהיה נהוג בזמן הבית, מוצאים אנו אצל הרמב"ם אבל מגמתו היתה פסקנית – להורות כיצד יש לחוג את ליל הסדר כאשר ייבנה שוב בית המקדש. התעניינות היסטורית גרידא מוצאים אנו לראשונה במאה השש-עשרה, בחיבורו של ר' שלמה אבן וירגא, שבט יהודה. הוא מציג לפנינו מסמך, המתיימר להיות מכתב של מרקוס, הקונסול הרומי בירושלים בימי הורדוס, אשר מתאר את בניין בית המקדש וסדר העבודה שבו. מקורותיו הם המשנה והתלמוד – בהשלמות נחמדות מפרי דמיונו.<sup>34</sup> לפי עניינו, עיקר מעיינו נתונים לסדר העבודה בבית המקדש ולליל הסדר הוא מקדיש שורה וחצי. עשרות שנים אחרי-כן, כתב אברהם פורטוליאונה (1542–1612)<sup>35</sup> תיאור אחר של ליל הסדר. תיאורו לא נכתב למטרות היסטוריות אלא כדי לעזור למתפללים המזכירים את סדרי הקורבנות בתוך תפילותיהם – שיבינו את אשר הם אומרים. זה מסביר מדוע תיאורו הוא כל כולו קיצור של דברי הרמב"ם בהלכות קרבן פסח ואין בו תיאור של ליל הסדר כלל – מלבד הוראות על דרך אכילת הקורבן בליל חמישה-עשר.<sup>36</sup>

*Rabbinic Judaism*, UOC Press 1984

- 33 ספר ראב"ן (מהדורת ערנרייך), ר"צ ירושלים תשל"ה, קסד ע"ד. הראב"ן דורש בחריפות ש"אין לנטות ימין ושמאל" אבל הראב"ה הביא את אותה הוראה בצורה מתונה יותר (ספר ראב"ה, ב, ס"י תקכה, עמ' 154) ועל-פיו הובאה ההוראה בספרות הפוסקים.
- 34 שלמה ן' וירגא, שבט יהודה (מהד' ע' שוחט), ירושלים תש"ז, עמ' קל-קמא. המחבר נפטר ב-1559, בערך (Simon Marcus, "Ibn Verga", EJ, 8, p. 1202).
- 35 M. H. Ben-Sason, "Portaleone, Abraham", EJ, 13, pp. 908–909
- 36 אברהם בן דור משער אריה, שלטי הגבורים, ירושלים תש"ל (צילום של דפוס מנטובה), דף סז-סח. הראשון שרשם את סדר ליל הפסח כדי לאומרו בערב חג המצות היה, כנראה, ר' משה בן מכיר (ראה: ב' לנדוי, "ואמרתם זבח פסח", מוריה, ב/ג-ד (תש"ל), עמ' עו-פז (=הג"ל, הגדה של פסח לאבות ולבנים – מצוירת ומבוארת, הוצאת מפעל תורה מציון,

דומה שהראשון שהתעניין התעניינות היסטורית לשמה, מתוך גישה היסטורית-ביקורתית, היה צונץ, שהתייחס להגדה של פסח כחלק מספרות המדרש בחיבורו הגדול על המדרש והאגדה, שהופיע לראשונה ב-1832. הוא כלל את הגדת הפסח בפרק על ההגדה ההיסטורית והוסיף הערה שבה ציין את מקורו של כל קטע וקטע מן ההגדה. באותם הקטעים שאין מקורם ידוע, הסתפק צונץ בציון המקור הראשון המצטט את הקטע מתוך ההגדה. כך, לדוגמה, ציין שהפיסקה "מעשה ברבי אליעזר" כבר נזכרה בתוספות עבודה זרה (מה ע"א).<sup>37</sup>

שנים מועטות אחרי-כן פרסם יעקב רייפמן (1818–1895) "אגרת ביקורת על סדר ההגדה"<sup>38</sup> ובמאמר זה ביקש להראות שסדר ההגדה "נתקן אך מאת חכמי התלמוד ולא מאת אנשי כנסת הגדולה".<sup>39</sup> גישתו המתודולוגית מאופיינת בהערתו שבמקום "כל דצריך ייתי ויפסח" צריך להיות "כל דצחי ייתי וישתה". הוא מסביר בפרוטרוט כיצד "דצחי" נתגלגל ל"דצריך" אבל הוא מודה שאיננו יכול להסביר כיצד הומרה המלה "וישתי" ב"ויפסח".<sup>40</sup> להערה זו הוא מצרף דוגמאות רבות של שיבושים גדולים, בעיקר בפירוש הרשב"ם לתורה. ציוניו מפורטים קצת יותר מצונץ אך גם כוח דמיונו גדול יותר. בקטעים שצונץ העיר עליהם רק שמוצאם "כנראה מזמן מאוחר", כגון "ברוך המקום ברוך הוא", יודע רייפמן לציין ש"הוא הוספה אם מאת רב עמרם או מאת רב סעדיה".<sup>41</sup>

ירושלים תשל"ב, עמ' א-יב). ואולי ראוי להזכיר בהקשר זה גם את "סדר והלכות קרבן פסח ראשון בקצרה" שנדפס בהוצאת מסכת פסחים הכבלית בדף נז ע"ב. רישומים אלה נעשו בסגנון הוראתי-פסקני ולא בסגנון היסטורי, של תיאור מה שהיה.

37 י"ל צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית (נערך והושלם ע"י ח' אלבק), ירושלים תשי"ד, עמ' 300, הערה 35. אליקים המילואהגי השיג על צונץ בעניין זה שדבריו כבר "נאמרו ונשנו במפרשי ההגדה והוא לא זכר אותם בשמם" (ספר ראבי"ה, אופן 1837, י ע"ב). אבל צריך לזכור שצונץ היה הראשון שניסה לאסוף את כל ההערות ההיסטוריות למקום אחד מתוך עניין היסטורי.

38 ציון, ב (תר"ב), עמ' 61–64, 68–72. מאמר זה, עם שני מאמרים נוספים של רייפמן בענייני הגדת הפסח, הודפסו שנית על-ידי נ' בן-מנחם בחוברת "אגרת בקרת על סדר הגדה של פסח" שנדפסה ב-300 טפסים, ירושלים 1969. ציוני העמודים שבהמשך הם לפי מספרי העמודים של החוברת.

39 שם, עמ' 24.

40 שם, עמ' 14.

41 שם, עמ' 15. ושם הוא משער ש"ברוך הוא" הוא מענה הציבור לאמירת הקורא "ברוך המקום", והשערה זו מאוששת מתוך סיפור נתן הבבלי על שירת המקהלה בשבת הרגל – כפי שכבר העיר לנדסהוט (ראה בהערה הבאה) בעמ' VII.

מתוך גישה דומה לזו של צונץ, פרסם אליעזר לנדסהוט (1887-1817), חוקר התפילה הנודע, מכוא להגדה של פסח שנקרא "מגיד מראשית" (ברלין 1855) על שם מגמתו, לעמוד על ראשיתו של כל קטע וקטע בתוך ההגדה. הוא התייחס הן לצונץ והן לרייפמן, אבל לא מיצה את החומר שהם הביאו. למבוא שלו צורף נספח ביבליוגרפי של שטיינשניידר ובו מעט ידיעות על כתבי-היד של ההגדה ועל תולדות ההגדה בדפוס.<sup>42</sup>

דומה שהראשון שהקדיש מחקר היסטורי לפעולות הנעשות בליל הסדר היה מאיר איש-שלום (1831-1908),<sup>43</sup> שהוציא לאור את חיבורו "מאיר עין על סדר והגדה של פסח" בווינה בשנת 1895. מטרתו המוצהרת היתה לחבר פירוש על ההגדה אך היות שעיקרו של סדר ההגדה הוא על-פי המשנה והתלמוד, פירש "תחילה את דברי המשנה ומה שיתחבר לה מן התלמוד" (שם, עמ' 11), ואחר-כך בא לפירוש ההגדה. אבל המבוא הפך אצלו עיקר ומתוך חיבורו הקטן, 60 עמודים מוקדשים לביאור דברי המשנה ופחות מ-40 עמודים מוקדשים לבירור ענייני ההגדה. פירוש זה למשנה הוא אחד מפניני המחקר הקדומות של תולדות ההלכה. המחבר התייחס לנוסחאות של כתבי-יד של התוספתא (אבל לא של המשנה!),<sup>44</sup> כנראה על-פי הוצאת צוקרמנדל שהופיע ב-1818,<sup>45</sup> ושל התלמוד (על-פי דקדוקי סופרים). הוא ערך השוואה מקיפה של ליל הסדר על רקע מנהגי הסעודה הקדומים המובאים במשנה ובתוספתא – והוא אף עמד על השפעת התרבות ההלניסטית על מנהג ההסיבה (שם, עמ' 71).

בשנת 1904 פרסם ישראל לוי (1814-1917), ראש בית המדרש בברסלאו מיסודו של זכריה פרנקל ותלמידו הגדול,<sup>46</sup> נאום על ליל הסדר שנשא בכנס

42 בינתיים הופיע חיבורו המקיף של אברהם יערי, ביבליוגרפיה של הגדות פסח מראשית הדפוס ועד ימינו, ירושלים תשכ"א (לרשימת ביקורות והשלמות, ראה: תבורי, רשימת מאמרים, עמ' 186).

43 "איש-שלום" הוא השם שהשתמש בו בפרסומיו. שמו הרשמי היה Meir Friedmann. ראה עליו: Ben Zion Bokser, *EJ*, 7, pp. 192–193.

44 לתולדות גילוי כתבי-היד של המשנה ראה: זוסמן, מסורות נוסח המשנה.

45 ראה: מנחם עזרא אברמסקי, "התוספתא בדפוס", קריית ספר, כט (תשי"ג-תשי"ד), עמ' 149–161.

46 J. Lewy, "Ein Vortrag über das Ritual des Pesach-Abends", *Jahres-Bericht des judisch-theologischen Seminars Fraenckel'scher Stiftung*, Breslau 1904. על המחבר ראה: א"א אורבך, "שלשת מורי התלמוד של הסמינר בברסלאו", *The Breslau Seminary – The Jewish Theological Seminary (Fraenckel Foundation) of Breslau 1854–1938 – Memorial Volume* (ed. Guido Kisch), Tübingen 1963, pp. 177–182.

שנערך לכבוד יום הולדתו של הקיסר הגרמני ויום פטירתו של יונס פרנקל, שתרם את הכסף לייסוד הסמינר.<sup>47</sup> לוי ציין שהוא מבקש, בהרצאתו, להציג את מסקנותיו, המבוססות על מחקר מדעי, לפני קהל רחב – אם כי אי-אפשר להציג את המחקר עצמו לפני ציבור כללי. הרצאה זו תוארה על-ידי א"א אורבך כ"מלאה היא חדושים בכל הנוגע לדיני הסדר ומנהגיו, שהם תוצאות של מחקר יסודי וממושך".<sup>48</sup> לוי היה, כנראה, הראשון שהזכיר את המושג היווני epikwmos, החגיגה שנהגה אחרי הסעודה ושהביאה להשתוללות, כפירוש המלה "אפיקומן".<sup>49</sup> לא נעדרו מהרצאתו מומנטים אקטואליים. הוא מעיר שהוא נוהג לומר, אחרי ברכת המזון, במקום הפסוקים המתחילים "שפוך חמתך", פסוקים מישעיהו ב: א-ד: "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל הגוים: והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי יעקב וירנו מדרכיו ונלכה בארחתיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם: ושפט בין הגוים והוכיח לעמים רבים וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות לא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה". תחושת הימים ההם עולה גם מדברי הפתיחה בשבח הקיסר ומלכותו, ובתקוותו שהאומה הגרמנית, בהנהגת הקיסר, תביא את העולם לעלייה תרבותית ורוחנית.<sup>50</sup> בהערה מיוחדת ר' ישראל לוי לפרופ' שטראק על הגנתו על היהודים מפני עלילת הדם. באותה שנה פרסם גם אדוארד (יחזקאל) בנעט (1855-1930), מתלמידי ישיבת החת"ם סופר בפרשבורג, וממורי התלמוד ב-Lehranstalt für die

47 יונס פרנקל היה קרוב משפחה של זכריה פרנקל, מייסד הסמינר (ראה: EJ, ערך: "Fraenkel").

48 אורבך, שם, עמ' 181.

49 בעיסוק בשורשה היווני של מלה זו קדם לו ר' בנימין מוספיה (1606-1675) שפירש שהוא "בל"י מיני מגדים ופירות הנאכלים בקינוח סעודה" (ערוך השלם, א, עמ' רלב). קוהוט הסביר שכוונת ר' בנימין היא למלה היוונית epigeuma שהוא "מיני תרגימא". ר' ישראל ליפשיץ (1782-1860) קיבל את הפירוש הזה אך ציין שהוא צירוף של שתי מלים יווניות: "פטיירא" שפירושו "אוכל"; "אפי פאגאן" שפירושו "אחרי הסעודה" (תפארת ישראל למשנה, פסחים, י:נא, ושם הוסיף דיון ארוך על דרכם של חז"ל ב"עיבור" מלים לועזיות). לוי פירש שהוא מן epikomon שהיא מלה נגזרת משורש יווני שפירושו להביא משהו, ומכאן – האוכל המובא בסוף הסעודה. אך פליישר, בהערותיו למילון של לוי (עמ' 282), העיר שגזירה זאת איננה יוונית. פליישר העדיף את הצעתו של בוקסטורף, שהמלה היא epikwmon, אך הודה שהמשמעות אינה כה ברורה.

50 כמובן שהמבט ההיסטורי מעמיד את דבריו באור מיוחד. נציין שבהגדה של פסח שנרפסה על-ידי ועד ההצלה במינכן, תש"ח, כמתנה לשרידי השואה, הודפס בעמוד האחרון תמונה של הקלגסים הנאציים, שבכותרתה, באותיות גדולות, "שפוך חמתך...".

Wissenschaft des Judentums בברלין, סקירה פופולרית על ליל הסדר.<sup>51</sup> התיאור שלו מתייחס גם למנהגים מאוחרים. הוא עומד על המנהג של לבישת חלוק לבן בליל הסדר, על השימוש בקערה העשויה שלוש קומות לשלוש המצות, ועל המנהג להטיף מן היין בשעת אמירת עשר המכות. בכל עניין הוא מנסה, עד כמה שאפשר, לעמוד על שורשיו ועל גלגוליו. הוא השתמש לא רק במנהגי העולם היווני-רומאי, אלא אף בספרות הסימפוזיון היווני והרומאי, כחומר משווה, אך התייחסותו המפורשת לספרות זו היתה מצומצמת: הוא ציין שבסימפוזיון של אפלטון ישבו המסובים על מיטות הסב (עמ' 8) ושאותו סימפוזיון הוא חריג מבחינת נושא השיחה: אין לחשוב שהשיחה הרגילה בסעודה חגיגית עסקה בדיונים פילוסופיים (שם, עמ' 17). גם כאן לא נעדרה הנימה הדרשנית. בנעט נושא דרשה ארוכה על משמעות העובדה שה"מצה", סמל החירות, הוא "לחם עוני" ומכאן, שהחירות תתמיד רק אם אנשים מוכנים להסתפק במועט. וכן הוא מסביר שהביצה משמשת כסמל להתחדשות מכיוון שהיא נושאת בתוכה עובר. בעניין נטילת ידיים הוא עורך עימות עם הנצרות שביטלה נוהג יוני-רומאי זה בהשפעת דברי ישו שהטומאה אינה נכנסת לגוף אלא יוצאת ממנה (עמ' 38-37).

בנעט עסק בתולדות ליל הסדר גם במסגרת אחרת. הוא היה בין המשתתפים בתרגום הגרמני של המשנה בעריכת דוד הופמן, והוא שתרגם את סדר מועד וחיבר את פירושו, שהופיע ב-1927. פירוש זה הוא פירוש מדעי רחב ויש בו דיונים מרובים על דקדוק לשון המשנה וסגנונה. הפירוש עוסק הן בביקורת הנמוכה, והן בביקורת הגבוהה. קטעים שלמים מן המסה של בנעט נכנסו לטקסט הפירוש. רד"צ הופמן עצמו, בשנים 1848-1905 פרסם כמה מאמרים על ליל הסדר ועל משנת ערבי פסחים מתוך גישה ביקורתית-היסטורית.<sup>52</sup> בפרשנותה ההיסטורית של משנת ערבי פסחים עסק

51 Eduard Baneth, *Der Seder Abend – Ein Vortrag*, Berlin 1904. בנט היה חוליה בשושלת מכובדת: הוא נקרא על שם סבו, יחזקאל בנט, מחשובי רבני הונגריה, ואביו שימש אף הוא כרב בהונגריה. בנו היה המזרחן דוד בנט.

52 רובם נאספו ופורסמו, בתרגום עברי, בתוך: המעין, יב/ג (ניסן תשל"ב) עמ' 1-9. לסעיף הראשון בהמעין, שבו מקבל רד"צ הופמן את השיטה שסדר אכילת מאכלי החובה נערכה אחרי הסעודה, יש להעיר שהופמן פרסם הרחבה של עניין זה, הוכחה לשיטה זו מהשוואת סדר המשנה לסדר התוספתא, בתוך: בית ועד לחכמים, תרס"ב, חוברת שנייה, עמ' 17-21, ומאמר זה לא נכלל בפרסום של המעין. לא נכללו כאן הערותיו להגדה שפורסמו ב-*Israelitische Monatschrift: Wissenschaftliche Beilage zur Jüdischen Presse*, April 9 1884, p. 13.

גם צבי קארל, שפרסם מהדורה של המשנה עם פירוש רחב.<sup>53</sup> בהקשר זה של פרשנות המשנה ראוי להזכיר שוב את מחקרו של ספראי, שפורסם בשנת תשל"ב, ומחקרו של בוקסר, שפורסם בשנת תשמ"ב.

ב-1936, כמעט עשר שנים אחרי פרסום פירושו של בנעט לסדר מועד של המשנה, פרסם דניאל גולדשמידט את מהדורתו הראשונה של הגדת הפסח. עיסוקו הקודם היה, בעיקרו, בתחום הפילולוגיה הקלאסית, והכשרה זו דרבנה אותו להוציא לאור את המהדורה הראשונה של הגדת הפסח שיש בה שינויי נוסחאות על-פי שיטת הפילולוגיה הקלאסית.<sup>54</sup> המהדורה לוותה בתרגום לגרמנית וכללה מבוא רחב, בגרמנית, על תוכן ההגדה, עריכת שולחן הסדר, מהלך הסדר, מנהגים מיוחדים שלו, ודיון בלשון ההגדה וסגנונה. בסוף ההגדה נרפסו מספר הוספות מתוך סידור רב סעדיה גאון ופיוטים מתוך מחזור קרפנטרן ומחזור רומא. מבנה המבוא מלמד שמטרתו העיקרית היתה לתת בידי יהודי גרמניה הגדה שתשמש להם בליל הסדר, אבל גולדשמידט, כמי שהיה אמן על הפילולוגיה הקלאסית, דן גם בצדדים ההיסטוריים ובשינויים שחלו במרוצת הזמן.

תמורות הזמן מורגשות היטב כשנעמיד מול המהדורה הגרמנית של גולדשמידט, שיצאה לאור בשנת 1936, את המהדורה הבאה שלו, שיצאה לאור בשנת תש"ח. מהדורה זו שיצאה לאור, כקודמתה, בהוצאת שוקן, היא מהדורה עברית ונושאת כותרת משנה "על-פי מנהג אשכנז וספרד". כוונתו בכינוי "ספרד" היתה לעדות המזרח, כפי שמוכח מהערותו ש"הספרדים גורסין ריבי במקום רבי; שינוי זה הושמט כאן בכלל" (עמ' 22, הערה 7). במקומות שיש בהם שינויים גדולים בין נוסח אשכנז לנוסח הספרדים – סדר השאלות בליל הסדר והברכה החותמת את ההלל – הדפיס את הטקסט בשני טורים מקבילים. מהדורה זו היא פחות "מדעית" מן המהדורה הגרמנית וחסרים בה המדור של שינויי הנוסחאות וההוספות שבנספח. המבוא תורגם לעברית, וחסר בו הפרק על לשון ההגדה וסגנונה. לעומת זאת, נוסף לו בתחילה סעיף הכולל הצגת משנת פסחים עם פירוש היסטורי-מדעי קצר.

53 ספרו של קארל עורר ביקורת של אלבק, בעיקר נגד דברי קארל בקשר לתולדות המשנה, וקארל הגיב על הביקורת. ראה: Ch. Albeck, "Die neueste Mischnaliteratur", *MGWJ*, 69 (1925), pp. 401–421; Z. Karl, *MGWJ*, 70 (1926), p. 289–290; Albeck, pp. 291–293.

54 E. D. Goldschmidt, *Die Pessach-Haggada*, Berlin 1936. ראה: "א"א אורבך, "דר' דניאל גולדשמידט", בתוך: דניאל גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשל"ט, עמ' 2–3.

בסוף המבוא יש סעיף קצר על-פירושים מדעיים שקדמו למהדורתו של גולדשמידט.

גולת-הכותרת של עבודת גולדשמידט על ההגדה היא המהדורה שיצאה לאור בשנת תש"ך.<sup>55</sup> מהדורה זו זכתה למספר הדפסות והיא עדיין מוצעת למכירה. מהדורה זו באה לשרת לא רק אינטרסים ליטורגיים ומדעיים, אלא גם אינטרס אסתטי. לטקסט ההגדה צורפו, בשוליים, עיטורים שנלקחו מהגדת פראג רפ"ז,<sup>56</sup> ונספחו לו תמונות, בשחור ולבן, של איורים מכתבי-יד של ההגדה ומדפוסים קדומים.

במהדורת תש"ך שם גולדשמידט את הדגש העיקרי בתולדות נוסח ההגדה ועסק פחות בתולדות עריכת הסדר. גולדשמידט הפנה את תשומת-לבו של הקורא העברי למחקרו של ש' שטיין על הזיקה שבין הסימפוזיון הקלאסי לליל הסדר. גולדשמידט היה בן-בית בתרבות היוונית וההלניסטית אבל הוא מעיד על עצמו שלא הספיק לדון בזיקות שבין ענייני ליל הסדר לבין הספרות הסימפוזיונית שהעמיד עליה שטיין.<sup>57</sup> בפרק הראשון של המבוא, הנושא את הכותרת "תולדות נוסח ההגדה", שילב גולדשמידט מקצת מסקנות מדעיות בדבר תולדות עריכת הסדר אך עיקר מעייניו בתולדות הטקסט. בטקסט עצמו הוא שילב מעט הערות על שינויי נוסח אך הטקסט הוא, בעיקרו, נוסח אשכנז המסורתי. יש, פה ושם, הערות מעטות על נוסח התימנים ועדות המזרח, אך הוא העביר את הידיעה על שינויי הנוסח בסדר השאלות להערת שוליים והשינוי שבין מסורות העדות בברכה החותמת את ההלל לא נזכר בטקסט כלל. במהדורה זו מוקדשת תשומת-לב יתירה להגדות מן הגניזה והנוסח של אחת מהן, כ"י דרופסי, ניתן הן בתעתיק והן בפקסימיליה. על חשיבות החיבור למדים אנו מן העובדה שזכה במספר ביקורות מדעיות.<sup>58</sup>

55 ד' גולדשמידט, הגדה של פסח – מקורותיה ותולדותיה בצירוף הנוסח הברוק ותצלום ההגדה העתיקה ביותר מן הגניזה הקאהירית עם דפי-דוגמא מתוך הגדות כתובות ומודפסות יקרות-המציאות, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ך.

56 ראה: תבורי, אומנות הדפוס.

57 S. Stein, "The Influence of Symposia Literature on the Literary Form of the Pesah Haggadah," *JJS*, 8 (1957), pp. 13–44 (=idem, *Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature* [ed. Henry A. Fischel], New York 1977, pp. 198–229). ראה: גולדשמידט, שם, בפתיחה עמ' ז. וראה עוד: Henry Fischel, "Elements of Graeco-Roman Symposiastic Games in the Passover Seder", *Abstracts of the Society of Biblical Literature, 112th Annual Meeting* (ed. George Macrae), Missoula 1976, pp. 12–13.

58 א"מ הכרמן, הארץ, 15 באפריל, 1960; י' היינמן, תרביץ, ל (תשכ"א), עמ' 405–410.

בין המחקרים החשובים הסוקרים את תולדות עריכת ליל הסדר, יש לציין את חיבורו של מ"מ כשר, הגדה שלמה,<sup>59</sup> שמהדורתו הראשונה יצאה לאור בתשי"ז וזכתה לביקורת מפורטת של ד' גולדשמידט.<sup>60</sup> חיבורו של כשר מראה את השפעת העולם האקדמי על השיטות המסורתיות של לימוד התורה. כשר בדיק, לצורך עבודתו, רשימה גדולה של קטעי הגניזה, וכלל את נוסחאותיהם באפארט רחב של שינויי נוסחאות. אך הוא לא נקט במהדורתו שיטות מודרניות של ביקורת הטקסט. כדוגמה לדרכו המתודולוגית, נציין את השערתו ששאלת המסובין איננה מתייחסת לצורה הפיזית של הישיבה בליל הסדר אלא לחובה ההלכתית של הצטרפות לחבורה בסעודת הקרבן והוא מביא ראיה לדבריו ש"מסובין" פירושו "יושבים ביחד". כשר ידע היטב שבנוסח השאלות שבהגדות הקדומות שאלת ההיסב אינה קיימת, אך הוא הסביר שהיא היתה קיימת בזמן הבית, נמחקה מן ההגדה אחרי החורבן משום שכבר לא היתה חובה של הצטרפות לחבורה, וחזרה שוב להגדה בתקופת הגאונים. גולדשמידט העיר שהסבר זה, שהוצע כבר על-ידי קארל, "לא נתקבל על-ידי החוקרים", ולא דן בהנחה הפילולוגית של נוסח קדום שלא נשתייר ממנו שריד בנוסחאות הקדומות.

סקירה זו באה למלא את חובתי כלפי אלה שקדמו לי בגילויים הקשורים בתולדות עריכת ליל הסדר. אני משתדל תמיד לחזור למקורות הראשונים, ולכן לא בכל מקום זוכר אני להצביע על המגלה הראשון של מה שנראה לי כחדש.<sup>61</sup> עיקר החידוש שלי הוא בתיאור תולדות הלכות ליל הסדר בתקופה הבתר-אמוראית. אך כדי להבין את נקודת המוצא שלי במחקרי זה, אני חייב להבהיר שאני יוצא מתוך ההנחה שההלכה, ההולכת מקצה העולם עד סופו, היא המגדירה את עם ישראל ונותנת לו קיום עצמאי. הלכה זאת משתנית

א"א אורבך, ק"ס, לו (תשכ"א), עמ' 143–150. וראה גם: ח' לשם, שבת ומועדי ישראל. ב, עמ' 379–382.

59 מנחם מ' כשר, הגדה שלמה – סדר הגדה של פסח עם חילופי נוסחאות, הערות וצינונים וילקוט פירושים – בצירוף מבוא על נוסח ההגדה והשתלשלותו ובידור עניינים שונים הנוגעים לליל הפסח<sup>3</sup> (בעריכת שמואל אשכנזי), ירושלים תשכ"ו. על חלק גדול מן הדברים חזר שנית, כתוספות ובשינויים, בחיבורו: דברי מנחם, חלק שלישי, ירושלים תשמ"א.

60 דניאל גולדשמידט, "הגדה שלמה מאת הרב מנחם כשר", ק"ס, לב (תשי"ז), עמ' 8–12 (=הג"ל, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשל"ט, עמ' 412–428). תגובות הרב כשר נמצאו במהדורה השלישית, בעמ' רכו–רכז.

61 חכמים נמנעו, לפעמים, מלציין את מקורם כדי שדבריהם יתקבלו על-ידי שומעיהם וקוראיהם. ואפילו אחד מגדולי המוסר נהג ככה (ראה: יואל קטן, "קבל האמת ממי שאמרה", המעין, לב/ג (ניסן תשנ"ב), עמ' 54–56).

במשך הדורות בהתאם לתנאים המשתנים ולנסיבות השונות. חלק מן השינויים הם פרי התפתחות טבעית עצמאית וחלק נולדים כתגובה לעולם הנוכרי – אם על-ידי דחיה ואם על-ידי טמיעה.<sup>62</sup> למרות השינויים, ואולי אף בגלל השינויים, ההלכה שומרת על זהותה. אפשר להמשיך אותה לנהר אשר מימיו זורמים ובכל-זאת נשאר אותו נהר; אבל יותר נכון הוא להמשיך אותה ליחיד אשר כל תאיו מתחלפים אבל הוא נשאר אותו אדם.

מתוך השקפה זאת, ראוי היה לעמוד על תולדות ההלכות של ליל הסדר משורשיהן הקדומים ביותר, מן המקרא, ולהמשיך בו עד ימינו. ברם, המקורות המקראיים מעטים הם, וקשה לנו לדון בהם שלא לפי ראייתם של חז"ל, ולכן נתחיל את דיוננו בתקופת חז"ל. אנחנו משתמשים בכינוי "תקופת חז"ל" במשמעות רחבה יותר וכוונתנו לתקופת הבית השני – גם באותו חלק של התקופה שלא הגיעו אלינו מקורות של חז"ל בהיקף משמעותי וידיעותינו העיקריות עליו מגיעות לנו דרך הספרות החיצונית.

אשר לסיום הדיון, התיאור ההיסטורי אינו חייב להגיע לימינו ביחס לכל הלכה והלכה. תפקידו של ההיסטוריון הוא בעיקר לציין תהליכים ושינויים שחלו ובניסוח אחר של דברי גיבון – כשהחיים מתנהלים בשלווה, ההיסטוריון מחוסר פרנסה. יש הלכות שנקבעות ומתייצבות בתקופה קדומה ואינן משתנות לעולם; ויש גם הלכות הנולדות בתקופה מאוחרת. במסגרת מחקר זה התייחסתי לשלושת הנושאים החשובים של ליל הסדר: הסעודה, השירה, וההגדה. שלושה אלה הם היסודות המרכזיים של ליל הסדר ותיארנו כל אחד מהם עד התקופה שבה הוא קיבל את גיבושו הסופי – צורתו הקיימת עד היום. בפרק הראשון של חיבורנו תיארתי את השינויים שחלו במבנה הסעודה מראשיתה, כסעודת קרבן ממשית, עד הפיכתה לסעודה חגיגית רגילה, כאשר מאכלי ליל הסדר הופכים למאכלים סמליים הנאכלים בשיעורים מצומצמים. בפרקים הבאים התייחסתי לחובות הסעודה המשותפות לסעודות אחרות כגון: חובת נטילת ידיים הנוהגת בכל סעודה; חובת לחם משנה וחובת הקידוש הנוהגת ברוב סעודות שבת וחג. ניסיתי להראות כיצד חובות אלה השתנו במשך הדורות תוך בדיקת השפעת הגומלין בין חיוביהן לליל הסדר לבין חיוביהן בהזדמנויות אחרות. בפרקים הבאים תיארתי את השתלשלות השירה עד ימינו, ותיאור ההגדה עד ימי

62 ראה מאמרי: "לקדמות התורה שבעל-פה", פרי הארץ, ה' (תשמ"ב), עמ' 22–2; "ההלכה בהשתלשלותה", מדעי היהדות, 33 (תשנ"ג), עמ' 71–84. וראה עוד את המבוא לספרי: מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה.

התנאים, שאז קיבלה את צורתה הסופית. בפרק האחרון ניסיתי להציג ניתוח תבניתי של ליל הסדר כפי שהוא נהוג היום אצל רבים מישראל.

בד בבד עם התיאור ההיסטורי של השינויים השתדלנו לעמוד על גורמיהם. רישום השינויים בלבד אינו אלא מעשה ספרי המנהגים. ניתוח משמעויותיהם וגורמיהם הוא שהופך רישום זה למחקר היסטורי.<sup>63</sup> ברם, נקודה זאת מחייבת אותנו בזהירות יתירה כי בה אנו עוברים מתחום אובייקטיבי לתחום שבו פועלת הסובייקטיביות. משום כך, נשאר במקרים רבים בגדר ההשערה הסבירה והאפשרית ולא נבקש לקבוע מסמרות.

בניתוח הגורמים ההיסטוריים נבחין בין התקופות הקדומות ביותר לבין התקופות המאוחרות יותר. בתקופה הקדומה ניעזר במידה רבה יותר במקורות חיצוניים, בעיקר בספרות שנוצרה במאות הקרובות לתחילת מניין הנוצרים, מתוך ההנחה שספרות זו יכולה ללמד על דרכי חיי אבותינו ומתוך ההנחה שמנהגי החיים המוזכרים בספרות זו אף השפיעו על נוהגי אבותינו.

לעומת זאת, בדיוננו בהשתלשלות ההלכה בדורות מאוחרים יותר ניזקק פחות למקורות חיצוניים ונתרכז יותר בגורמים אימננטיים לספרות ההלכה. הבדל זה מעוגן במסורת המחקר<sup>64</sup> והוא אינו חסר הצדקה תיאורטית. אף-על-פי שזה נראה פרדוכסלי – בעוד שישראל ישב בארצו והיה בטוח בזהותו הלאומית, נוהגי החיים היו פתוחים לקליטת גורמים זרים וההלכה שיבצה אותם במסגרתה. בדורות מאוחרים, בשעה שישראל ישב בגולה בקיבוצים קטנים, העם הסתגר בד' אמותיו והשפעת העולם הנוכרי על שיקוליו היתה מועטה ביותר. ברם, הבדל זה, אם הוא נכון, אינו אלא יחסי. גם בדורות האחרונים המשיכו גורמים חיצוניים להלכה, כגון תנאי הסביבה, וגורמים סוציולוגיים וכלכליים, להשפיע על ההלכה ולעצב את דמותה. עיקר ההבדל בדרכי המחקר נעוץ בטיב המקורות עצמם. המקורות הקדומים דלים הם ועל-כן אנו נאלצים לפנות למקורות חיצוניים שיעזרו בהבנתם ובהשלמתם. אבל המקורות המאוחרים דנים בנושאיהם בהרחבה ומבהירים היטב את שיקוליהם ההלכתיים. משום כך, רק לעיתים רחוקות נהיה רשאים להוסיף שיקולים ממקורות חיצוניים אם אין לשיקולים אלה אחיזה בדברי הפוסקים עצמם.

63 כן, מעריב בזמנו, עמ' 35.

64 ראה: י' אנגלרד, "מחקר המשפט העברי – מהותו ומטרותיו", משפטים, 1/1 (סיון תשל"ו), עמ' 57–58.

תכנית ליל הסדר כוללת הגדה וסעודה. אבל "הגדה" הוא מונח כללי הכולל שני דברים שונים: הסיפור ביציאת מצרים שהוא "הגדה" במובן המצומצם של המונח; והשירה המורכבת מפרקי תהלים שונים ומפיוטים מאוחרים. נכון יהיה, אם כן, לדבר על שלושה אלמנטים בליל הסדר: (א) ההגדה; (ב) השירה; (ג) הסעודה. אולם יש סדר גם בתוך "הסדר". חז"ל דיברו על "סדר סעודה" (ת' ברכות ד: 8, עמ' 20), כי, כמו בימינו, הנימוס והנוהג קובעים שיטה מסוימת לעריכת סעודה. לכאורה אין בזה הבדל בין סעודת הפסח וסעודה חגיגית אחרת ולכן – נפתח את תיאורנו בתיאור סדר הסעודה.

לפי המקורות שבידינו, השירה בליל הסדר אינה כה קדומה כמו סעודת הפסח עצמה אבל היא עתיקה מן ההגדה. היות שברצוננו לתת תיאור היסטוריה, אחרי תיאור הסעודה נתייחס לתולדות השירה וההלל בליל הפסח. בפרק האחרון נתייחס לתולדות ההגדה ונראה אף כיצד השפיעה ההגדה וגרמה לשינויים ב"סדר" קיום שלושת האלמנטים בליל הפסח.

## 1. סעודת ליל הסדר

### א. לאופיה של סעודת הפסח<sup>1</sup>

#### 1. הבעיה

המצווה המרכזית של סעודת הפסח היא אכילת פסח, מצה ומרור; ובימינו, שאין לנו קרבן פסח – נשארו אכילת מצה, שחובתה מן התורה אף בזמן הזה, ואכילת מרור, שחובתה מדרבנן. אנו מקיימים את מצוות האכילה על-ידי אכילת כמות סמלית, כזית מן המצה וכזית מן המרור, לפני סעודת ליל הסדר. בנוסף לכך, אנו אוכלים כזית מן המצה אחרי הסעודה, ואותו כזית נתקבל בהלכה כזכר לקרבן פסח הנאכל על השובע<sup>2</sup> – אף-על-פי שאחדים מן הראשונים סוברים, שהוא עיקר הקיום של חובת אכילת מצה.<sup>3</sup> נוהג זה נשען על התיאוריה שבזמן שבית המקדש היה קיים, לא היה קרבן הפסח עיקר הסעודה, אלא עיקר הסעודה היה מקרבן אחר, קרבן החגיגה. התיאור הקלאסי של סעודת ליל הסדר, כפי שהוא בא לידי ביטוי בחיבורו ההלכתי של הרמב"ם וכפי שתיארו אותה הפוסקים שבאו אחריו, כולל שני סוגי בשר בסעודה, בשר הפסח ובשר החגיגה. וכך כותב הרמב"ם:

ומביאין שלחן ערוך ועליו מרור וירק אחר ומצה וחרוסת וגופו של כבש הפסח ובשר חגיגה של יום ארבעה עשר, ובזמן הזה מביאין על השלחן שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה (יד החזקה, הלכות חמץ ומצה, ח:ד).

בדרך-כלל, משתמשת הספרות הרבנית בכינוי "חגיגה" לקרבן שחייבים להקריב אותו בשלוש הרגלים, לכבוד הרגל, והוא נחשב כקיום של הציווי "וַתִּגְּתֶם אֹתוֹ חֵג לַה'" (ויקרא כג:מא).<sup>4</sup> ליונשטם מציין שכבר במקרא מוצאים אנו, לפעמים, שהמלה "חג" באה "גם כלשון קצר במקום קרבן החג".<sup>5</sup> החגיגה המובאת לשולחן בליל הפסח חריגה משאר קרבנות החגיגה

1 מקצת הדברים שבפרק זה הופיע במאמרי: "לאופיה של סעודת הפסח", בר-אילן, יח-ט (תשמ"א), עמ' 68–78.

2 טור אורח-חיים, סי' תעז, ושם נתבארו היטב שיטות הראשונים. והשווה דברי הנצי"ב בהקדמתו לפירושו בהגדה "אמרי שפר" (תל-אביב, תשכ"ב).

3 תוספות לפסחים קכ ע"א, ד"ה בראשונה אין. עיין עוד: כשר, תר"ש, י-א, עמ' צח.

4 ראה את אוסף הדרשות באנציקלופדיה התלמודית, "חגיגה", עמ' תקפג.

5 ש' ליונשטם, "חג, חגים ומועדים", א"מ, עמ' 21.

המוזכרים בספרות התלמוד בכך שהיא אינה קריבה בחג עצמו אלא בערב החג. ואף-על-פי-כן, אין לה שם מיוחד והיא נקראת "חגיגה" סתם (י' פסחים ט:ג לו ע"ד; ב' פסחים ע ע"א, קיד ע"ב). רק במקומות שביקשו להבחין בין קרבן זה לבין קרבנות אחרים, הוסיפו לו כינוי. בספרות התנאים, במקומות שדנו על היחס בין החגיגה לבין קרבן הפסח, היא נקראת "חגיגה הבאה עמו" (מ' פסחים; ת' פסחא, ה:3, עמ' 167) או "חגיגה העולה עמו על השלחן" (ת' שם), או אף "חגיגה הבאה מחמת פסח" (ספרא, צו, פרק יב:ו, לה ע"ג). אך בדיוני האמוראים מסביב לקרבן זה הוא נקרא "חגיגת ארבעה עשר" (י' פסחים ו:ה לג ע"ג, סוכה ד:ה נד ע"ג;<sup>6</sup> ב' פסחים סט ע"ב – ע ע"ב, חגיגה ז ע"ב – ח ע"א). הסיבה לכך היא שרוב דיוניהם עסקו בהבדלים בין קרבן זה לבין החגיגה הרגילה הקרבה ביום הראשון של החג, בחמישה-עשר לחודש.

כאמור, המסורת ההלכתית של אכילת מצה בתום הסעודה, כזכר לקרבן הפסח, נסמכת על התיאוריה שכך עשו אבותינו, שהיו אוכלים את קרבן החגיגה כעיקר הסעודה, ואחרי-כן אכלו את הפסח כאשר כבר היו שבעים מסעודת החגיגה. לדעת הרמב"ם (חמץ ומצה, ח:ז-ט), בזמן הבית אכלו מן הפסח גם לפני הסעודה. אמנם, הרמב"ם לא ציין במפורש שגם האכילה לפני הסעודה היתה בשיעור של כזית, אבל מהר"ם חלאוה השלים את דבריו בקובעו, שאכלו כזית מן הפסח גם לפני הסעודה וגם לאחריה.<sup>7</sup> נמצא שהסדר שלנו הוא כבואה כמעט מדויקת של ליל הסדר בזמן שכית המקדש היה קיים. הקושיה העומדת בפני הסבר זה היא: מדוע מפרידים אנו בין קיום מצוות אכילת מצה ומרור – שאנו נוהגים לקיימן לפני הסעודה – לבין הזכר לקרבן הפסח הנערך אחרי הסעודה? לקושי זה ניתן הסבר היסטורי בחיבור על סדר ליל הפסח המיוחס לרבנו שמעיה, תלמידו של רש"י:

וכך היה נראה לרבינו ז"ל שבזמן שבהמ"ק קיים, שהיה הפסח, היו עושין כל הסדר אחר הסעודה שאנו עושין בתחילה, ולא אוכלין מצות (מצה) [מצוה]<sup>8</sup>

6 מקום זה מעניין במיוחד מכיוון שיש כאן ציטטה מן התוספתא, אך בעוד שבנוסח התוספתא נקראת החגיגה "הבאה עמו" (פסחא ה:3, עמ' 167), הרי בציטטה שבירושלמי היא נקראת "חגיגת ארבעה עשר". וכן הוא במקבילתה של סוגיה זאת ב" חגיגה, א:ד, עו ע"ב.

7 חידושי מהר"ם חלאוה לפסחים קיט ע"ב, ד"ה אין מפטירין. הנצי"כ תפס בפשטות ששיטת הרמב"ם מחייבת כזית לפני הסעודה (מרומי שדה, לדף צט ע"ב, ד"ה אצל הרמב"ם, ולדף קטז ע"ב לדברי התוספות שם). על הכזית שלפני הסעודה ראה מה שכתב ליברמן, תוכ"פ, ה, עמ' 571–572.

8 קרי: מצוה. התיקון הוא על-פי הציטטה במרדכי. ראה בהערה הבאה.

בראשונה, שהקמחים והסלתות של גוים אדם ממלא כריסו מהם ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה, ומברכין עליה וכל הסדר עם הפסח באחרונה שיהא נאכל על השבע, אבל אנו שכל סעודתינו מצה של מצוה מאחר שהתחיל מסיים על סדרו ומצה וכריכה.<sup>9</sup>

חוקרים שונים הצביעו על מקור זה כמקור הראשון לדעה שההגדה נאמרה, בזמן שבית המקדש היה קיים, אחרי הסעודה.<sup>10</sup> אך מקור זה אינו מעלה על דעתו שינוי כה גדול בין הסדר הנהוג בימיו ובימינו לבין הסדר שהתקיים בזמן הבית. לדעת רבנו שמעיה, הסדר היה, בעיקרו, כפי שנהוג בימינו, דהיינו שההגדה נאמרה לפני הסעודה. ה"סדר" שעליו הוא מדבר, שבו חל שינוי, הוא סדר אכילת מאכלי החובה – כזית של פסח, מצה ומרור. בעוד שאנו אוכלים כזית מצה ומרור בתחילת הסעודה, ואוכלים שוב כזית מצה אחרי הסעודה כזכר לקרבן הפסח – בזמן הבית היו אוכלים כזית מצה ומרור, עם כזית מקרבן הפסח, אחרי הסעודה בלבד. ומתוך דברי המקור נראה שהדחף לפירוש זה נמצא בהלכה הקובעת שקרבן הפסח צריך להיאכל על השוכע, דהיינו – אחרי הסעודה. והיות שמצוות המרור היא לאוכלו עם בשר הפסח, היה נראה לו ברור שאף המרור נאכל רק בסוף הסעודה. על כן, אכלו תחילה את סעודתם הרגילה, ללא מצה הראויה לקיים בה מצוות אכילת מצה, ואחרי-כן, כקינוח סעודה, אכלו פסח, מצה ומרור. ואף בזמננו היה ראוי להמשיך לפעול לפי הסדר הזה ולעשות את כריכת המצה והמרור אחרי הארוחה – כדי לעשות זכר לקרבן הפסח הנאכל באחרונה. אך היות שאנו אוכלים מצות של מצווה מיד בתחילת הארוחה, מאחר שהתחלנו במצוות מצה – ממשיכים אנו לקיים את מצוות הכריכה של מצה ומרור. ומתוך ניסוח דבריו עולה השאלה: כיצד היו נוהגים, בזמן הבית, אילו לא

9 סדר ליל פסח לרבנו שמעיה, נדפס כנספח לדק"ס למס' פסחים עמ' 388–390 ובמרדכי לפסחים ב"הא לך הפסח בקצרה" (דפוס וילנה, לג ע"ב – לד ע"א). קיומו של סדר זה צוין בתוספות לפסחים, קיד ע"א, ד"ה מטבל בחזרת, ועל-ידי מקורות מאוחרים יותר (ראה צונץ, ריטוס, עמ' 26). על היחס בין סדר זה לסדרים אחרים דבי רש"י ראה אפשטיין, ר' שמעיה, עמ' רעד, הערה 17. רבים הביאו דעה זו בשם מהר"ם מרוטנבורג (ראה: ליכרמן, תרכ"פ, ה, עמ' 654, לשורה 27–28) מכיוון שבמרדכי היא מצוטטת בשם "רבינו מאיר". אולם קטע זה במרדכי כלול בהכאה ארוכה מדברי רבנו שמעיה ובסוף ההכאה באה ההערה "עד כאן לשון רבינו שמעיה". ובטקסט שבדק"ס הציטטה בעניין שינוי הסדר מתחילה "וכך היה נראה לרבינו זצ"ל" בלי ציון שמו. ייתכן שרבנו שמעיה לא קיבל דברים אלה מרש"י אלא מרב אחר בשם "מאיר" אך נראה יותר שאחד ממעתיקי המרדכי הוסיף את השם בחושבו שהקטע הוא מדברי המרדכי וכיודעו שמורו של המרדכי הוא מהר"ם

10 ראה לקמן, סעיף 3. מקומה של הסעודה במסגרת ליל הסדר.

היה בידם בציקות של נוכרים והיו צריכים להשתמש במצות של מצווה לכל סעודתם? האם גם אז היו נוהגים לרחות את אכילת המרור בכריכה לאחר הארוחה, או שמא היו מסתמכים על אותו שיקול "מאחר שהתחיל מסיים על סדרו" – ואז היו עושים את ה"סדר" לפני הסעודה, בדיוק כמו שאנו עושים היום.

השיטות שהבאנו לעיל תמימות דעים, שהנורמה של קיום מצוות אכילת פסח, מצה ומרור בליל הסדר היא של אכילת כזית סמלי, בלבד, מכל אחד – לפני הסעודה ו/או אחריה. אופיה של הסעודה המרכזית עצמה לא נתבאר בדברי רבנו שמעיה, אבל הרמב"ם – היחיד הנותן לנו פסיקה הלכתית מפורטת בשאלות הקשורות לבית המקדש – כותב בפירושו, שסעודה זאת היתה מבשר קרבן חגיגה (חמץ ומצה ח:ז; הלכות קרבן פסח ח:ג) וסביר הוא שאף רבנו שמעיה מסכים לרעיון זה.<sup>11</sup> העובדה שחכמי ההלכה ראו את האכילה הסמלית כנורמאטיבית בתקופת המקדש מוכחת מתוך העובדה שהם עיצבו את דרכי קיום מצוות אכילת המצה בימינו על פי דגם זה – אם כי אנחנו מצווים להתחשב באפשרות, שנוהגי ימינו הם שעיצבו את חשיבתם ההיסטורית של הפוסקים על הנוהג בזמן שבית המקדש היה קיים. שיטות אלה לא התעלמו ממשנה מפורשת הקובעת, שיש מקרים שאסור להביא קרבן חגיגה, כגון כשיום שחיטת הפסח חל בשבת או שהעם היה טמא ביום זה – שהרי החגיגה, שלא כמו הפסח, אינה דוחה את השבת ואת הטומאה (מ' פסחים ו:ג). יש לזכור שהיה ברור לחכמים שבפסח שני לא הביאו חגיגה (ת' פסחים ח:ז, עמ' 185). במקרה שאין חגיגה, זנחו הראשונים את התפישה שמאכלי החובה נאכלו כאכילה סמלית בלבד, אם כי יכלו להתמיד בו אילו דרשו שהסעודה העיקרית במקרה כזה תהיה סעודת חולין<sup>12</sup> – כדי שהפסח ייאכל אחריה על השוכה. בכל אופן, הם הודו

11 אפשר למצוא סיבה להעדר תיאור הסעודה בדברי רבנו שמעיה בניתוח מעמיק של שיטתו. לדבריו, השיעורים הסמליים נאכלו אחרי הסעודה כדי שכזית הפסח ייאכל על השוכה, דין האמור רק לגבי הפסח ולא לגבי המצה (מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא ו, עמ' 20). ביטול הקרבן איפשר את העברת המצה לפני הסעודה, אבל לא הכריח מעבר זה. הסיבה ההכרחית היתה הרצון להימנע מאכילת בצקות של נוכרים בתוך הסעודה. כדי שרצון זה יתורגם לשפת המעשה ויתפשט בין הציבור, דרושה תקופת מה אחר החורבן, ובתקופה זו עדיין אכלו את מצות המצווה אחרי הסעודה, אבל סעודה זאת ודאי שהיתה סעודת חולין. משום כך נמנע רבנו שמעיה מלתאר את הסעודה עצמה, היות שאופיה השתנה – סעודת קרבן חגיגה לפני החורבן וסעודת חולין לאחריה – ורבר זה עצמו לא היתה מגמתו העיקרית.

12 כפי שאכן מצאנו לגבי קרבן מנחה (ראה לקמן).

שבמקרה שאין חגיגה – בשר הפסח אינו נאכל אכילה סמלית אלא הוא גופה של סעודה. מעתה, כדי להבין את תולדות הסעודה ודרכי שילוב המרכיבים השונים שבה, ראוי לנו לתת את דעתנו לשאלה החגיגה הקרבה עם הפסח.

## 2. החגיגה הקרבה עם הפסח<sup>13</sup>

לא מצאנו בתורה ציווי מפורש להקריב קרבן נוסף בשעת הקרבת הפסח. אך בסיפור על הפסח שנערך בימי יאשיהו מצאנו עדות ברורה שאכן הקריבו קרבן שלמים, שונה מן הפסח, אך צמוד לו. וכך נאמר:

וַיָּקָם יָאֲשִׁיָּהוּ לְבְנֵי הָעָם צֶאֱן כִּבְשִׁים וּבְנֵי עֲזִים הַכֹּל לַפִּסְחִים לְכָל הַנִּמְצָא לְמִסְפַּר שְׁלֹשִׁים אֶלֶף וּבָקָר שְׁלֹשָׁת אֲלָפִים אֵלֶּה מִרְכֻשׁ הַמֶּלֶךְ. וּשְׂרָיו לִנְדָבָה לַעַם לִכְהֻנִּים וּלְלוֹוִיִּם הָרִימוּ חֻלְקִיהָ וּזְכָרֶיהָ וַיַּחֲיֵאל נְגִידֵי בֵּית הָאֱלֹהִים לִכְהֻנִּים נָתְנוּ לַפִּסְחִים אֲלָפִים וְשֵׁשׁ מֵאוֹת וּבָקָר שְׁלֹשׁ מֵאוֹת... וַיִּשְׁחֻהוּ הַפֶּסֶח וַיִּזְרְקוּ הַכְּהֻנִּים מִידָם וְהַלֹּוִיִּם מִפְּשִׁיטֵיהֶם. וַיִּסְרֻהוּ הָעֶלְיָה לְתֶתֶם לְמַפְלְגוֹת לְבֵית אֲבוֹת לְבְנֵי הָעָם לְהַקְרִיב לָהֶם כַּכְּתוּב בְּסֵפֶר מֹשֶׁה וְכֵן לְבָקָר. וַיִּבְשְׁלוּ הַפֶּסֶח בְּאֵשׁ כְּמִשְׁפַּט וְהַקֹּדֶשִׁים בָּשְׁלוּ בְּסִירוֹת וּבְדֹנָדִים וּבְצִלְחוֹת וַיִּרְצֻהוּ לְכָל בְּנֵי הָעָם (דה"ב לה:ז-יג).<sup>14</sup>

השוונות שבין הפסח לבין השלמים הקרבים אתו מודגשת בספר דברי הימים המציין שאת הפסח בישלו "באש כמשפט", דהיינו צלי, ואילו את הקודשים "בשלו בסירות בדונדים ובצלחות". אף-על-פי שבעל ספר דברי הימים מציין את התלות ב"ספר משה" והוא מדגיש שטיפלו בפסח "כמשפט", לא מצאנו מקור מפורש בתורה לקרבנות שנתלו לקרבן הפסח. אפשר ששיטת ספר דברי הימים בנויה על מדרש המקרא, המופיע בצורה מפורשת יותר בספרות חז"ל. דברי התורה בספר דברים: "וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר" (דברים טז:ב), שלפי משמעם מתירים להביא את קרבן הפסח אף מן הבקר, עומדים בסתירה גלויה לנאמר במפורש בספר שמות (יב), שקרבן הפסח צריך להיות אך ורק מן הצאן, בין כבש ובין עז. המסורת התלמודית אומרת

13 חלק מן הדברים שבסעיף זה נמסרו בהרצאה לפני הקונגרס העולמי האחד למדעי היהדות ופורסמו אחרי-כן בתרכיץ. אני מודה לידידי, ד"ר ד' הנשקה, שקרא את הדברים לפני פרסומם והעיר לי הערות מאלפות.

14 ביכלר חושב שהשלמים שנזכרו בספר דברי הימים הם שלמי חגיגה רגילים שנהגו להקריב אותם, לא כחג עצמו, אלא בערכ החג (Adolf Büchler, "Das Brandopfer neben dem Passah in II Chron. 30, 15 und 35, 12. 14. 16.", ZAW, 25 [1905], pp. 17-30). וראוי לציין שספר דברי הימים מזכיר שהמלך והשרים תרמו צאן ובקר לעם גם בסיפור על פסח חזקיהו (דה"ב ל:כד), אבל כאן נראה שמדובר בקרבנות שנשחטו אחרי י"ד ניסן.

שסתירה זו היא אחד משלושת הדברים שבגללם עלה הלל מבבל כדי לפתור אותם (י' פסחים, ו:א לג ע"א).<sup>15</sup>

המכילתא מציגה, כאפשרות תיאורטית לפתרון הסתירה, שכוונת הפסוק בדברים היא לקבוע שבניגוד לפסח מצרים, שבו ציוותה התורה להקריב את קרבן הפסח מן הצאן בלבד, בפסח דורות אפשר להביא את הקרבן גם מן הבקר (פסחא, פרשה ד, עמ' 13).<sup>16</sup> לפי הירושלמי, סברה זו עצמה הועלתה על-ידי הלל בפתרון הסתירה שבין הפסוקים. הירושלמי מסיק עוד שאפילו אם טעה אדם, ביי"ד שחל בשבת, ושחט עגל לשם פסח במקום צאן, הרי הוא פטור מעוון חילול שבת, מכיוון שטעות זאת היא סבירה – שבעניין זה

15 בספרא (תזריע, פרק ט:טו) הוזכר אחד הדברים בציון "על הדבר הזה עלה הלל מבבל". וכן נזכר במדרש לקח טוב (סוף נצבים, נב ע"א): "על דבר אחד עלה הלל מבבל". ובביאור הרא"ם למדרש הציע להגיה "ג' דברים" על-פי הירושלמי. אך ישכר תמר (עלי תמר, מועד, א, אלון שבות תשנ"ב, רסג ע"א) העיר שגם מסורת הספרא היא שהלל עלה על דבר אחד בלבד. ואם כי אפשר לפרש את מסורת הספרא במשמעות שדבר זה הוא אחד הדברים שלמענם עלה הלל, אין לפרש כך את דברי לקח טוב כי הוא מתכוון לומר שלמען התורה יש לעבור את הים, אם יש צורך בכך, כמו שהלל עלה מבבל על דבר אחד בלבד. לדיון ביחס שבין מסורות אלה ראה: גפני, יהודי בבל, עמ' 75, הערה 91. גרץ משער שמטרת עלייתו של הלל לא היתה "כדי לברר הלכה". מסורת זו נוצרה על-פי תגובת הלל לבני בתירה "מי גרם לכם שאעלה מבבל" (כ' פסחים סו ע"א, אך במקבילה בירושלמי [פסחים ו:א לג ע"א] נמצא "מי גרם לכם לצרף לכבלי הזה"; ראה: H. Gratz, *Geschichte der Juden*, Leipzig 1906, 3/2, p. 713) על עלייתו מבבל ראה: גפני, שם, הערה 92.

16 לאוטרבך (Mekilta de-Rabbi Ishmael [translated by Jacob Z. Lauterbach], Philadelphia 1933, p. 31-32) מציין שכך הבינו גם מקצת יהודי אלכסנדריה והוא מציין ל-Gratz (שם, 5/3, עמ' 608). כוונתו לדברי הסופר ההלניסטי, יחזקאל "משורר הטראגדיות", המציין שבני ישראל נצטוו במצרים לקחת "צאן ובני בקר תמימים" (יהושע גוטמן, הספרות היהודית-ההלניסטית: היהדות וההלניות בראשית תקופת החשמונאים, ירושלים תשכ"ג, עמ' 151). ברם, אפשר לייחס את הכללת הבקר עם הפסח לסיבות רבות אחרות (ראה: ד' הנשקה, דברי הקונגרס העולמי האחד למדעי היהדות, שהסביר את דברי יחזקאל בעקבות המסורת שבדברי הימים – שהבקר לחגיגה). לאוטרבך ציין עוד שגם בעל עזרא החיצוני סבור כן והוא הפנה לתיאור של פסח יאשיהו הנמצא בספר זה (א:ו-ט). ברם, לשונו של עזרא החיצוני, בתיאור סוגי הקרבנות, דומה מאוד לסגנון המקרא ונמצא בו משפט המפתח "ויבשלו הפסח באש כמשפט והקדשים בשלו בסירות ובדודים" (עזרא החיצוני א:יא), המבדיל באופן ברור בין הפסח לבין שאר הקרבנות (ראה א' כהנא, הספרים החיצוניים, א, עמ' תקפא). כהנא אמינא של המכילתא פירש הקראי, משה בן עמרם הפרסי, שכפסח מצרים נצטוו להביא שם אבל בפסח דורות יכלו להביא גם בקר (אכן עזרא לשמות יב:ה) ונמשך אחריו שד"ל (דברים טז:ב, עמ' 531) שהוסיף ש"נהגו קדמונינו... להביא מן הצאן בלבד... זכר לפסח מצרים". גם חוקרי המקרא המודרניים הבינו כך את הוראת התורה בדברים וראו כזה מגמה של ספר דברים לתת לפסח דורות אופי שונה מפסח מצרים (ליונשטט, מסורת יציאת מצרים, עמ' 90, הערה 33).

התלבט הלל הזקן עצמו (י' פסחים ו:ח, לג ע"ד).<sup>17</sup> אבל המסקנה שנתקבלה בימי הלל היתה שיש לפרש את הפסוק לחצאין: הצאן לפסח והבקר לחגיגה.<sup>18</sup> וכך נהגו, למעשה, בימי יאשיהו – על-פי ספר דברי הימים.<sup>19</sup> משמעותו של קרבן השלמים הקרב ליד הפסח לא נתפרש במקרא. בעל ספר החינוך כתב ששלמים אלה באו "כדי לעשות יום שחיטתו [של הפסח. י"ת] יום שמחה, ואין שמחה שלימה לבני אדם רק בריבוי בשר" (מצוות לא תעשה תפח, עמ' תרג). י"ד גילת ציין שהקרבנות החגיגה תרמה להרגשה ש"ד ניסן הוא יום טוב בפני עצמו.<sup>20</sup> בהדגשה שונה במקצת, קבע מ'

17 "שכן צריכה להלל" – כגורסת כתב-היד מן הגניזה שפורסם על-יד ד"ש לוינגר, "שרידים חדשים מירושלמי פסחים פרק ה' ו' ז", ספר היובל לאלכסנדר מארכס, ניו-יורק 1950, עמ' רסב (ראה: ליברמן, תוכ"פ, ה, עמ' 573).

18 והכוונה לחגיגת ארבעה-עשר, כפי שפירשו רבנו הלל (ספרי... עם פירוש... רבינו הלל ב"ר אליקים [מהדורת שכנא קולדצקי], ירושלים תשמ"ג, עמ' 127) והמלבי"ם (כפירוש "התורה והמצוה" לדברים טז:ב, פסקא קעא) את הדרשה הזאת, שהובאה בספרי דברים, קכט, עמ' 187 (וכן הוא במדרש הגדול; ראה: הנשקה, שם). וכן תרגם אונקלוס "ונכסת קודשיא מן תורי". וכן פירש הרמב"ן, בפירושו לדברים, שהבקר הוא לחגיגה אלא שהוא פירש שגם "הצאן" הוא לחגיגה הקריבה עם הפסח והתורה לא ציינה כאן את סוג הבהמה שממנו מביאים את הפסח. שיעור הכתוב, לפי פירושו, הוא "וזבחת פסח..., [ו] ובקר (לחגיגה). הופמן (דברים א, עמ' רסו) הציע שהמונח "פסח" כולל את כל קרבנות יום זה, הפסח והחגיגה. גם הרמב"ם הבין שהבקר מיועד לחגיגת י"ד (ואולי אף הצאן שבפסוק; ראה: הנשקה, שם) והוא ציטט פסוק זה כדי לנמק את חובתו של קרבן זה (הלכות קרבן פסח, י:יב). אבל ישכר תמר פירש שדרשת הלל אינה מתייחסת לחגיגה הקריבה עם הפסח, אלא לחגיגת חמישה-עשר (עלי תמר, שם), וכן תרגם תרגום יונתן "ותיכסון פסח קדם ה'... ועאן ותורי למחר בכרן יומא לחדות חגא" (דוד הנשקה העיר את תשומת-לבי לכך שכבר פירש מ' איש-שלום כך). יצחקי (ת"י, עמ' 562) מציין, בעקבות גייגר, שתרגום יונתן הולך בעקבות ר' ישמעאל במכילתא. אלא שר' ישמעאל דרש שהבקר הוא "לחגיגה הבאה בפסח" (מכילתא, פסחא, פרשה ד, עמ' 13) וקשה להכריע אם כוונתו לחגיגת ט"ו (כפי שאמנם פירש המלבי"ם שם) או שכוונתו לחגיגת י"ד. בתרגום הניאופיטי נמצא תרגום מילולי של המקרא ואין ללמוד ממנו דבר לענייננו. י"נ אפשטיין רושם את דרשתו של הלל בין "מדרשי ההלכה הבבליים" (מבואות לספרות התנאים, ירושלים-תל-אביב תשי"ז, עמ' 518–519) אך כותב שהלל הסכים "למדרשם של בני א"י ולהלכה".

19 י"ש ליכט, "פסח", א"מ, ו, עמ' 520. יאיר זקוביץ, בספרו "מבוא לפרשנות פנים-מקראית" (רכס 1992, עמ' 124), עמד על הביטוי "ויבשלו באש כמשפט" כיישוב סתירה בין דרישת ספר שמות שהפסח יהיה "צלי אש" לבין ההוראה בדברים "ויבשלת ואכלת", אך לא התייחס ליישוב הסתירה בין שמות לדברים בעניין השימוש בבקר בפסח. בהרצאה בקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, העיר דוד הנשקה על כך שהמדרש המיוחס להלל היה כבר ידוע בימי בעל דברי הימים. הוא קבע שחידושו האמיתי של הלל היה שאף צאן כשר לחגיגה (ראה את סברתו של ר' שלמה העדני המובא בהמשך).

20 גילת, "לייחודו של ארבעה עשר בניסן", פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 123–134. על מקצת הדברים עמד גם ברויאר, פרקי מועדות, עמ' 145–162.

ברויאר שקרבן החגיגה נועד לתת ביטוי לחגיגותיו של י"ד ניסן,<sup>21</sup> כיום השחרור ממצרים, ואין הוא קשור לקרבן הפסח כלל. לפי תפישתו, אין הבדל בין חגיגה זו לבין החגיגות הקריבות בשלוש הרגלים. תפישה זו מסבירה היטב מדוע אין מביאים חגיגה עם הפסח השני (ת' פסחא, ח: 7, עמ' 185), משום שי"ד אייר, יום הקרבת הפסח השני, אינו יום חג – אף-על-פי ששוחטין בו קרבנות פסח. אחד ממפרשי המשנה, ר' שלמה העדני, העיר שיש שיקול להעדיף בקר לצורך החגיגה והוא – כדי שיבחינו היטב בין קרבן הפסח לבין קרבן החגיגה.

מימי הבית השני יש בידינו עדות נוספת על קיומו של קרבן החגיגה. עדות זו צצה מתוך הכרעה אחרת של הלל בשאלת קיומו של קרבן הפסח בשבת. כאשר נתקבלה עדותו של הלל, משמם של שמעיה ואבטליון, שדינו של הפסח הוא כדין קרבן ציבור הדוחה את השבת, התלונן יהודה בן דורתי, חכם שלא הוזכר בשום מקום אחר,<sup>22</sup> נגד שמעיה ואבטליון,<sup>23</sup> על

21 ברויאר, פרקי מועדות, עמ' 155–159. יש גם הבדל מעשי אם נתייחס לקרבן זה כקרבן חגיגה רגיל או כקרבן מיוחד הצמוד לפסח על-פי הכלל "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם". החגיגה הרגילה, הקריבה בכל החגים, תדירה מן הפסח, אך תדירות החגיגה הקריבה עם הפסח פחות מן הפסח עצמו מפני שהיא אינה קריבה בשבת (ראה ליקוטים שנרפסו בגיליון משניות דפוס וילנא, פסחים י:).

22 בירושלמי (פאה, א: טו ע"ד // קידושין א: ו סא ע"ב [אחרי הגהה]) אמנם נזכר חכם בשם זה, אבל הוא מתייחס לדברי ר' שמעון בר יוחאי, ולכן הוא שייך לתקופה שלאחר חורבן הבית ואילו ר' יהודה בן דורתי שלנו חי בזמן הבית. על קביעת זמן מדויק יותר ראה בהערה הבאה.

23 רבים הסתייעו בעובדה שיהודה בן דורתי הזכיר את שמעיה ואבטליון כדי לקבוע שהוא היה בן זמנם (ראה: א"א אורבך, "הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים", בתוך: הנ"ל, מעולמם של חכמים – קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 59 [=הנ"ל, ההלכה – מקורותיה והתפתחותה, מסדה 4891, עמ' 72]; הלכני, מקו"ם ב, עמ' תפא, הערה 2; זוסמן, תולדות ההלכה, עמ' 39). כנגד תפישה זו, ציין חוולסון (D. Chwolson, "Erwiderung gegen L. Grünhut", *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 38 [1895] pp. 367–368) שבדק"ס (פסחים, עמ' 210, הערה ז) נרשם, עפ"י כ"י מינכן ב', שיהודה בן דורתי אמר על שמעיה ואבטליון "שהיו חכמים גדולים". אבל אין שום הוכחה שגרסה זו היא מקורית. ברם, אם נכונה התפישה שימים רבים לפני הלל לא חל הפסח בשבת ולכן לא התעוררה השאלה אם פסח דוחה את השבת (זוסמן, שם, עמ' 40, הערה 131), הרי לא היה מקום לשמעיה ואבטליון לדון בשאלה זו. אורבך מציין שאף-על-פי ששמעיה ואבטליון היו "דרשנים גדולים", לא דרשו להם לישראל שהחגיגה דוחה שבת ("הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים", מעולמם של חכמים, עמ' 59). אבל, לפי המסורת של הירושלמי (פסחים, ו: א, לג ע"א; השווה דברי התוספתא, פסחא, ד: 13, עמ' 165), שמעיה ואבטליון גם לא "דרשו" לישראל שהפסח דוחה שבת. בני בתירא לא קיבלו את דרשותיו של הלל עד שאמר להם שכך שמע משמעיה ואבטליון – לא כדרשה אלא כמסורת הלכה (השווה: אורבך, ההלכה, עמ' 74). אם כן, יהודה בן

שלא הודיעו לישראל שאף חגיגת י"ד דוחה את השבת. התלמוד מעיד שכאשר חל י"ד בשבת, פרש יהודה לדרום, יחד עם דורתאי בנו, כדי שיהיה פטור מהקרבת הקרבנות (ב' פסחים, ע ע"ב). חובת החגיגה היתה כה חשובה בעיניו עד שהעדיף שלא להקריב את הפסח כלל מלהקריבו בלי קורבן חגיגה.<sup>24</sup> רב מרי<sup>25</sup> הסביר את תפישתו של יהודה בן דורתאי. לפי דבריו, יהודה בן דורתאי הרחיב את הדרשה שנתקבלה בימי הלל, ש"בקר" נועד לקורבן החגיגה, אך הוא טען שהעובדה שהתורה פתחה את דבריה במלים "וזבחת פסח" מלמדת שדין החגיגה כדין הפסח עצמו: מה זה דוחה שבת, אף זו דוחה שבת.<sup>26</sup>

בעקבות ההכרעה שנתקבלה בימי הלל, שדינו של קרבן הפסח כדינו של קרבן ציבור, קבעה המשנה: "אימתי מביא חגיגה עמו? בזמן שהוא בא בחול, בטהרה ובממועט. בזמן שהוא בא בשבת, במרובה [ו] בטומאה, אין מביאין עמו חגיגה" (מ' פסחים ו, ג, על-פי כ"י קופמן). פירושן של הגבלות אלה הוא שמביאים את קרבן החגיגה רק כשפסח חל בימות החול, כשאוכלי הפסח הם טהורים, וכאשר קרבן הפסח עצמו הוא מועט מדי מכדי שיגיע ממנו כדי שביעה לכל אחד מן המסובים – אם משום שהבהמה קטנה מדי או שהחבורה גדולה מדי. שתי ההגבלות הראשונות מפלות בין החגיגה לבין קרבן הפסח, אך אין הן פוגעות במעמדו של קרבן החגיגה בפני עצמו. אם נכון הוא לראות את קרבן החגיגה הזה כאחד מקרבנות החגיגה הבאים לבטא את שמחת היום, נכון הוא להחיל עליו גם את דיניה של חגיגת החג –

דורתאי חי בימיו של הלל, או אף אחריו, בתקופה שכבר נתקבלה ההוראה שהפסח דוחה את השבת – על-פי דברי הלל שייחס הוראה זאת לשמיעה ואבטליון. על "פרישתם" של יהודה בן דורתי ובנו ראה: זוסמן, תולדות ההלכה, עמ' 39, ובהערות שם. וראה עוד: שמואל ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני, תל-אביב 1965, עמ' 39–40, הערה 45.

24 מפרשי התלמוד נחלקו אם ישיבתו בדרום פטרה אותו גם מחובת העלייה לרגל (ראה מנחת חינוך, מצווה ה, עמ' לו), או שמא נהג שלא כדין כדי שלא תקבע ההלכה שהחגיגה אינה דוחה את השבת (חזון איש, אורח חיים, בני ברק תשל"ג, עמ' 410).

25 כך הנוסח בכתב-היד. אני מודה לד"ר דוד הנשקה שהעיר את תשומת-לבי לכך.

26 ושם יש מקום לשער שהערת יהודה בן דורתאי אינה אלא הערה עוקצנית הבאה להטיח נגד הדרשנים שאינם עקביים בדרשותיהם – ואילו הוא עצמו סבור שאף הפסח אינו דוחה שבת? ונמצא שטענתו בנויה על השוואת המידות: או שהכול אסור או שהכול מותר; והיא תפישתם של אנשי כת ים המלח (ראה: זוסמן, תולדות ההלכה, עמ' 27; גילת, ראב"ה, עמ' 74–80). י' ארדר טען שענן הקראי השתמש בדרשה זו עצמה אלא הסיק ממנה מסקנה הפוכה: כשם שהחגיגה אינה דוחה את השבת, כך הפסח אינו דוחה אותה (יורם ארדר, "ההלכה הקראית הקדומה וההלכה הרבנית לאור הדיון על מועד זבח פסח", קעמ"י, 10, 12 [תש"ן], עמ' 170–176). על טענה אחרת נגד חז"ל, של הצדוקים, שנוסחה בצורה עוקצנית השווה: זוסמן, תולדות ההלכה, עמ' 66–67.

שאף היא אינה דוחה שבת וטומאה. ברם, השוואתה לחגיגה הרגילה מפלה אותה לרעה. כאשר החגיגה הרגילה נדחת מפני השבת, אפשר להקריב אותה באחד הימים האחרים של החג. אף בחג השבועות, שאינו אלא בן יום אחד, קבעו חכמים שאפשר להביא את קרבן החג בימים שלאחר-מכן.<sup>27</sup> אך אין אפשרות לתקן שיקריבו את חגיגת הפסח בימים שלאחר-מכן, בחג המצות. ונמצא שכשחל י"ד בשבת, אין אפשרות להביא את חגיגת י"ד כלל.<sup>28</sup>

ברם, אם שתי ההגבלות הראשונות מובנות, הרי שההגבלה האחרונה, שהחגיגה באה "במועט" ואינה באה ב"מרובה", היא בעייתית. הגבלה זו שונה משתי קודמותיה, של טומאה ושל שבת, כי ברור שבמקרה שהפסח בא בשבת או בטומאה, אסור להקריב את קרבן החגיגה. אך אין זה ברור אם יש איסור להקריב את החגיגה ב"מרובה" או שמא הוא נשאר עניין של רשות.<sup>29</sup> הבחנה זאת בין ההגבלות מובלטת בדרשה תנאית:

ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו... דוחה את השבת; במועדו דוחה את הטומאה; יכול שאין לי שאינו דוחה את הטומאה אלא בחול ומנין אף בשבת ת"ל במועדו. יכול אף השלמים הבאים עמו יהו דוחין את השבת ואת הטומאה – ת"ל "תעשו אותו" אותו דוחה את השבת ואת הטומאה אין השלמים הבאים עמו דוחין לא את השבת ולא את הטומאה. אימתי מביא עמו חגיגה בזמן שהוא בא בחול ובמועט. חגיגה היתה באה מן הבקר ומן הצאן (ספרי זוטא ט:ב, עמ' 257).

הדרשה התנאית קבעה שיש איסור להקריב את החגיגה כאשר הפסח בא בשבת ו/או בטומאה, אך לא מצאה דרשה לעניין פסח הבא במועט. על-פי האנלוגיה, כשם שאסור להקריב קרבן חגיגה כאשר הפסח בא בשבת או בטומאה, כך אסור להקריב את החגיגה כאשר הפסח בא במועט. אך משמעות הביטוי "מועט" אינה ברורה כל צורכה והיא קשורה לטעם האיסור. הרמב"ם פירש שהביטוי "מועט" בא להגדיר את מספר הפסחים (הלכות קרבן פסח, י:ב; וכן בפירוש המשנה). כאשר מספר קרבנות הפסח הוא מועט, מקריבים גם קרבן חגיגה. אבל כשמספר קרבנות הפסח מרובה, אין מקריבים את החגיגה. מ' ברויאר ביקש לדייק מדברי הרמב"ם שהשיקול

27 עובדה זו השוותה לימים שלאחר חג השבועות מעין מעמד של "חול המועד". ראה: תבורי, מועדי ישראל, עמ' 154–155, ושם ספרות.

28 השווה: ברויאר, פרקי מועדות, עמ' 159–162.

29 בספרות התלמוד יש דיון אם חגיגה זו היא רשות או חובה. ראה: אנציקלופדיה תלמודית, "חגיגת ארבעה עשר", עמ' תר–תרא.

לאי-הקרבת החגיגה בזמן שיש פסחים רבים הוא כדי לאפשר לכהנים לטפל בכל הפסחים כראוי.<sup>30</sup> בכל אופן, בשיטת הרמב"ם יש סימוכין לרעיון שהטעם לדחיית החגיגה אינו משום שאין בו צורך אלא משום שבמערכת הערכים של קרבנות י"ד בניסן, קרבן הפסח הוא "חשוב" יותר מקרבן החגיגה ובמקרה שהקרבת קרבן החגיגה עשויה לפגוע בקיומו התקין של הפסח, מוטב שתידחה החגיגה. תפישה זו על היחס בין החגיגה לבין הפסח עולה גם מדברי התוספתא הקובעת: "חגיגה הבאה עמו היא נאכלת תחלה, כדי שיהא הפסח נאכל על השובע" (ת' פסחא, ה: 3, עמ' 167). וכבר עמדו המפרשים על כך שהחובה לאכול את הקרבנות על השובע אינה מיוחדת לקרבן הפסח; היא קיימת בכל הקרבנות ואף בקרבן החגיגה. עיקרון זה נדרש בברייתא שמקורה בספרא, מפסוק העוסק בתורת המנחות:

"יאכלו" (ויקרא ו: ט) מה ת"ל? מלמד שאם היתה אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומה, כדי שתהא נאכלת על השבע; "יאכלוה" (שם) מה ת"ל? שאם היתה אכילה מרובה אין אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שלא תהא נאכלת על הגסה (בספרא, צו, פרשה ב: ז ל ע"ד;<sup>31</sup> ב' תמורה כג ע"א).

אם נניח שאין מחלוקת בין הספרא לבין התוספתא בדבר חובת האכילה על השובע, יש מקום לשאול מדוע יש לאכול את החגיגה תחילה, כדי שהפסח יאכל על השובע? הרי היה מקום, באותה מידה, לקבוע שהפסח יאכל תחילה כדי לקיים את מצוות אכילת השובע בקרבן החגיגה, או שייאכלו בו-זמנית! ברם, אם אנו מבינים שבמערכת של קרבנות י"ד בניסן יש עדיפות לקרבן הפסח על החגיגה, נמצא שבמערכת השיקולים של מה לאכול

30 בריאר, פרקי מועדות, עמ' 158–159, הערה 43. אך השווה גילת, שם, עמ' 132, הסובר, מכוח בעיה זו, שהיו מקריבים את חגיגת י"ד כבר בבוקר, לפני שהגיע זמן שחיטת הפסח, ולכן לא היתה התנגשות ביניהם.

31 כפי נוסח כ"י וטיקן 31, הוצאת מקור, עמ' 59. בנוסח הדפוס של הספרא, וכן בכ"י 66 (הוצאת פינקלשטיין, עמ' קלה), הדרשה מיוחסת למלה "יאכלוה", שאמנם מופיעה בסוף הפסוק, אבל ברור ממקום הדרשה ומתוכנה שהיא מתייחסת ל"יאכלו" שבהתחלת הפסוק (כפי שכבר העיר בעל יפה עינים לתמורה, שם). וכבר הקשה ר' צבי הירש רפפורט, בפירושו לספרא "עזרת כהנים" (וילנא תר"ה, ד"צ ירושלים תשל"ג, כה ע"א, בהערותיו "תוספות העזרה") שגם בפסח ראוי היה לתקן שיאכלו חולין תחילה, אלא שחז"ל חששו שאנשים לא יאכלו חולין כליל הסדר ויבואו לידי שבירת עצם בקרבן הפסח. איננו ברור אם חובת האכילה על השובע פירושה שיאכל ממנה אחרי שהוא שבע (כדברי הרא"ש בתוספותיו להוריות, י ע"ב, ד"ה ואחד אכלו אכילה גסה: "שאכל בקנוח סעודה זו, היא עיקר מצותו שיאכל על השבע"), או שפירושו הוא שיאכל מן הקרבן "כדי לשבוע ממנו", דהיינו – אכילה שיש בה כדי שביעה; ואם אכל ממנו כזית בלבד יצא בדיעבד (רמב"ם, הלכות קרבן פסח, ח: ג). ראה: ש' ישראלי, "במצות אכילת קרבן פסח על השובע", שנה בשנה, תשכ"ד, עמ' 132–146.

תחילה, עלינו להעדיף את אכילתו המהודרת של הפסח על-פני הקיום המהודר של מצוות חגיגה.<sup>32</sup> וכן משתמע מדברי הירושלמי השואל לטעמה של העדפה זו ומסיק שהיות שבפסח יש איסור של שבירת עצם, עדיף לאכול תחילה את החגיגה כדי שלא יבואו, מתוך רעבונם, לשבור עצם בפסח (י' פסחים ו:ה, לג ע"ג). נמצאנו למדים שעיון מעמיק בלשון התוספתא מאושש את מסקנתנו בדבר עצמאותו של קרבן החגיגה. ואפשר שבכיוון זה יש להבין גם את המדרש במכילתא "על מצות ומרורים יאכלוהו" מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שבע ואין מצה ומרורים נאכלים אכילת שבע" (פסחא, פרשה ו, עמ' 20). בוודאי לא עלה בדעתו של איש שאין המצה והמרורים באים אלא כדי שייאכל הפסח על השובע, אלא אחרי שנצטוונו בהם, יש לקבוע את סדר האכילה כך שהפסח יאכל על השובע – אחרי המצה והמרור.

ברם, קיימת גם תפישה שונה על היחס בין החגיגה לבין הפסח הקשורה בהסבר אחר של המושגים "מועט" ו"מרובה". רש"י פירש שה"מועט" הוא "שהיה הפסח מועט לאכילת בני החבורה, ואוכלין החגיגה תחלה כדי שיהא פסח גמר שביעתן, ותיחשב להן אכילה. במרובה – שהיתה חבורה מועטת, ודי להם פסח לבדו" (פסחים סט ע"ב, ד"ה ובמועט). ברור שלשיטת רש"י אין לחגיגה ערך עצמי אלא כל כולו נועד כדי שיהיה הפסח "גמר שביעתן". כאשר בשר הפסח מספיק לכל בני החבורה, די בו בלבד. לדבריו, יש כאן עניין "אד הוק" לכל חבורה וחבורה, לבדוק האם היא זקוקה לבשר נוסף על קרבן הפסח. תפישה זו נשענת על דברי התלמוד הבבלי. תלמוד זה ציטט את הברייתא שבתוספתא כתשובה לשאלה "ובמועט מיהת מאי טעמא אתיא"

32 הסבר זה דומה להסבר שהובא במדרכי בסוף מסכת פסחים (דף לח טור ב, ד"ה ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים). אך בעלי התוספות קבעו שעצם החיוב לאכול את קרבן הפסח על השובע אינו אלא כדי שלא יבואו לשבור בו עצם (תוספות לפסחים, ע ע"א, ד"ה לאו חובה היא) והם לא התייחסו למסורת ההלכה הקובעת שאכילת שובע נוגהת בכל הקרבנות. חכמי התלמוד האחרונים הלכו בדרכים אחרות כדי ליישב קושיה זאת כאשר הצד המשותף שבהם הוא שהם טענו שחובת האכילה על השובע אינה נוגהת בכלל הקרבנות, ולכן אלמלא לימוד מפורש, לא היה נוגהת בקרבן הפסח. יש שצמצמו את החובה למתנות כהונה בלבד (ראה: תמר, ע"ת, עמ' רסו), או לאכילת הכהנים בלבד (בשם הגר"י סולובייצ'יק בתוך: חידושי הגר"ח על הש"ס [שכפול ללא ציון תאריך], עמ' קסז; והשווה: תמר, שם). רבנו מנוח הסביר שיש בפסח דין נוסף שאין לאכול אחריו כדי שיישאר טעם הפסח בפה (הלכות חמץ ומצה ח:ט); וכן העלה משה נוטובין, במאמרו "בענין אכילת שובע בפסח ובשאר הקדשים" (מוריה, יא/ה-1 [תשמ"ב], עמ' עט-פב). לדרך אחרת בפירוש דברי הרמב"ם ראה דברי הרב ישראלי (לעיל, הערה 31). וראה עוד: גרשוני, ש"מ, ג, עמ' רטו.

(פסחים ע"א) ומכאן אפשר להבין שכל מטרתו של הקרבן היא כדי למלא את הקיבה לפני אכילת הפסח.<sup>33</sup> אבל דומה שאין זו מטרתה המקורית של חגיגה זו וכשיקול נוסף בקביעה זו יש לציין שלא מצאנו בשום מקום שכאשר הפסח חל בשבת או בטומאה, שיביאו בשר חולין לסעודה כדי שהפסח יאכל על השובע.

בסיכום, ביקשנו לתאר כיוון מחשבה של חז"ל הנוטה לראות את קרבן החגיגה לא כקרבן עצמאי אלא כקרבן הבא להיות סניף לקרבן הפסח והוא טפל לו. כקרבן טפל, אין הוא חובה אלא רשות. יש כאן מעבר מתפישת החגיגה כ"חגיגת ארבעה עשר" לתפישת החגיגה כ"חגיגה הקרבה עם הפסח". קביעה זו באה לסבר את האוזן, שכן מבחינת תולדות המונחים, כבר ראינו שהמונח הראשון נמצא בספרות האמוראים בעוד שהשני הוא המצוי בספרות התנאים. מעתה, נוכל לבדוק שוב את מקורות חז"ל כדי לראות אם אמנם הקריבו את קרבן החגיגה בפועל. ויש מספר מקורות שמהם ניתן ללמוד שהקרבת החגיגה היתה, לכל היותר, מקרה נדיר ביותר.

ראיתנו הראשונה היא מן המשנה בשקלים (ח:ג) הפוסקת ש"סכין שנמצאת בי"ד שוחט בה מיד... קופיץ... שונה ומטביל". משנה זו מניחה שסכין הנמצאת בי"ד הוטבלה בוודאי כי צריך אותה לשחיטת הפסח – אך קופיץ, המשמש לשבירת עצמות, לא נטבל כי אסור לשבור את עצמות הפסח. אך הבבלי שואל: הרי צריך את הקופיץ לצורך קרבן החגיגה שבו מותרת שבירת עצמות. הבבלי העמיד את משנתנו במציאות דחוקה: מדובר כאן במקרה שהנשיא גוסס – ולכן לא יודעים אם קרבן הפסח יוקרב בטומאה – ואז אין חגיגה; או שהוא יוקרב בטהרה ואז אפשר להביא קרבן חגיגה (ב' פסחים ע"א – ע"ב). היות שהקרבת הפסח בטוחה, מטבילים את הסכין לשחיטתה, אבל הקרבת החגיגה היא ספק ולכן אי אפשר להניח שהטבילו את הקופיץ.<sup>34</sup> אך הרמב"ם השכיל להסיק מסוגיית הבבלי את הרעיון העיקרי, ובפירושו למשנה, לפני שהביא את סוגיית הבבלי, כתב ש"חגיגת ארבעה עשר אין הקרבתה הכרחית לפי שאם בא הפסח בטומאה או במרובה אינה באה" (לפי תרגומו של קאפח). ולכן, נכון יהיה ללמוד מן

33 ובפירוט יתר בכ"מ כ: "וכיון דמשום הכי, במרובה לא אתיא" (דק"ס לפסחים, עמ' 208, הערה ע).

34 לאוטרבך, במאמרו "שבירת עצם בפסח" (הצל"י, ט [תרפ"ה], עמ' 235–241), טען שחז"ל ניסו לצמצם את האיסור של שבירת העצם כדי להילחם נגד אמונה טפלה שייחסה לשמירת העצמים השלמים ערך של סגולה. סיוע מה לדבריו אפשר למצוא בעובדה שבקומראן קברו עצמות של בהמות ששימשו, כנראה, לסעודותיהם (ראה: יהודה שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחות בכת מדבר יהודה, ירושלים 1993, עמ' 309).

המשנה שבכל פסח היתה סבירות הבאת החגיגה פחותה בהרבה מסבירות הבאת הפסח.

ראיות חזקות יותר להיעדרות החגיגה נמצא במשניות המתארות את סדר הפסח. הראשונה שבהן קשורה בתמיהת רב חסדא על כך שהמשנה כוללת את השאלה "שבכל הלילות אנו אוכלים בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי" בין השאלות הנשאלות בליל הסדר בעוד שלפי ההלכה – החגיגה יכולה להיות מבושלת ולא צלויה. רב חסדא אמנם תירץ שמשנתנו נסתמה כדעת בן תימא שאף קרבן החגיגה חייב להיות צלוי (ב' פסחים ע"א), ולדעת חכמים, לפי תירוץ זה, לא שאל הבן שום שאלה המתייחסת באופן מיוחד לקרבן הפסח. סביר יותר שיש כאן רמז לכך שהחגיגה לא היתה חלק מסעודת הפסח המצויה.<sup>35</sup> ברם, ייתכן שאפשר ללמוד מניסוח הקושיה שגם לשיטת החכמים, החולקים על בן תימא, נהגו לצלות את החגיגה – אף-על-פי שאין בזה חובה הלכתית.<sup>36</sup>

מהר"ם חלאוה ציין לעובדה אחרת המצביעה אף היא על כך שהבאת החגיגה לא היתה נפוצה, והיא שמשנת ערבי פסחים, הנותנת את התיאור הנורמטיבי של קיום הפסח בזמן שבית המקדש היה קיים, איננה מזכירה את הבאת החגיגה לפני המסובים. הוא העיר ש"אפשר דמתניתין דהביאו לפניו באוכלין מועטין הוא, דאין שם חגיגה אלא פסח בלבד" (חידושי מהר"ם

35 השווה ספראי, העלייה לרגל, עמ' 208, הערה 95. הלכני (מקור"ם ב, עמ' תפא; הדברים נדפסו לפני-כן במאמרו: "ביאורים בשאלות 'מה נשתנה'", מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינמן, ירושלים תשמ"א, עמ' עג-עד) מעיר ששיטת בן תימא לא היתה ידועה לירושלמי והם לא הקשו קושיה זאת. כדי לתרץ את הקושיה לשיטת הירושלמי, הוא משער שדברי רב חסדא מתייחסים רק לניסוח "כולו צלי", ואילו החכמים החולקים על בן תימא, וחכמי ארץ-ישראל, גרסו את הקושיה בלי המלה "כולו". אבל הוא מודה שלא מצאנו תיעוד לחסרון מלה זאת בנוסחאות הקדומות של ההגדה (שם, הערה 3). ואם אין גורסים את המלה "כולו" בשאלה זו, כל השאלה היא חסרת משמעות: בכל הלילות אוכלים צלי, שלוק ומבושל, ואף הלילה כן. אלא אם מניחים ששאלת הבן מבוססת על ידיעתו בהלכה המחייבת שקרבן הפסח צריך להיות צלוי, ואילו בשאר לילות אפשר לאכול אותו כמו שרצים. נוסח השאלה העסיק רבים מן האחרונים מכיוון שהרמב"ם ניסח את השאלה כלשון המשנה (הלכות חמץ ומצה ח:ב), ואילו בהלכות חגיגת י"ד לא הזכיר שהיא צריכה להיות צלויה, ומשמע מדבריו שאינה שונה מכל קרבן שלמיסאחר (הלכות קרבן פסח, י:ג). אחד התירושים הטובים ביותר הוא של החזון איש, שכתב שהמלה "כולו" אינה מוסבת על כל הבשר הנאכל באותו ערב אלא על גופו של פסח, שהוא כולו צלי, ואילו בלילות אחרים שהביאו כבש לשולחן, היו מנתחים את איבריו ומכניסים אותם בצורות שונות (חזון איש לאר"ח קכד, עמ' 410). וראה עוד, על דרך הפלפול: יצחק סגד, "הערות במקורות הארבע קושיות שבהגדה", הדרום, מא (ניסן תשל"ה), עמ' 34-38.

36 השווה: ספראי, העלייה לרגל, עמ' 208, הערה 95.

חלאוה לפסחים קיט ע"ב). ויש לציין עוד שהתיאור המפורט של שחיטת הפסח בבית המקדש (מ' פסחים ה:ה-י), המציין גם הבדלים בטקס כאשר י"ד ניסן חל בשבת, אינו מזכיר כלל את עניין קרבן החגיגה הקרבה עם הפסח. ואפשר שלא היה מקום להזכיר את הקרבת החגיגה שלא היתה חלק מטקס הפסח.

גם בתיאורי הפסח שמחוץ למקורות חז"ל, ספר היובלים, פילון, ויוספוס, אין למצוא אזכור של קרבן נוסף שהוקרב עם הפסח. אפשר שאין זה אלא מקרה, אבל דומה שיש לייחס חשיבות גדולה יותר לעובדה שמגילת המקדש מצטמצמת בציווי הלאקוני "ועשו בארבעה עשר בחודש הראשון [בין הערבים פסח לה]', וזבחו לפני מנחת הערב, וזבחו [במועדו(?) מן עשרים שנה ומעלה יעשו אותו, ואכלוהו בלילה בחצרות הקודש והשכימו והלכו איש לאוהלו" (יז: 6-9, כרך ב, עמ' 54-55). ברם, הרושם שנוצר מקריאת הקטע הוא שמגילת המקדש מתייחסת רק לאותן הלכות שבהן היא חולקת על המסורת של חז"ל. ודוק, שאפילו מין הבהמה שיש להקריב ממנו קרבן הפסח אינו נזכר בציווי. ייתכן, אפוא, שאי-האזכור של החגיגה אינו משמעותי לעניין שלנו.

אף בדיקת המציאות הריאלית מביאה אותנו למסקנה שהקרבת החגיגה היתה נדירה ביותר. המשנה מלמדת שאין מביאים חגיגה אלא כשבשר הפסח מועט מדי בשביל המשתתפים בחבורה. יש לנו מעט ידיעות על גודל החבורה המצויה בימי הבית. המשנה דנה באפשרות התיאורטית של חבורה בת מאה נפשות, אבל רק כדי לקבוע שאפילו בחבורה כזאת, אם אין הם יכולים לאכול כזית מן הפסח – אין שוחטים את הפסח עבורם (מ' פסחים ח:ז). גודל אחר עולה מן התוספתא המציינת, בתארה את מפקד האוכלוסין בימי אגריפס שנעשה על-ידי מניין קרבנות הפסח בירושלים, ש"אין לך כל פסח ופסח שלא היו עליו יותר מעשרה" (פסחא, ד: 15, עמ' 166); ואפשר לשער שאם התוספתא נוקטת מספר כזה, לא מנתה החבורה הגדולה הרבה יותר ממנו. עשרה אנשים כמספר מזערי של חבורה מופיע גם בתרגום הירושלמי לשמות יב:ד: "ואין זעירין אינשי ביתא ממנין עשרא כמיסת למיכל אימרא...".<sup>37</sup> אבל יוספוס, שביקש לתאר את המספר העצום של אנשים שהיו בירושלים, מוסר שבכל חבורה היו לפחות עשרה אנשים, ויש מהם שהגיעו כדי עשרים נפש לחבורה (מלחמות היהודים, ו ט: ג, 425, עמ' 37

ראה: א"א אורבך, "תרגום ותוספתא", ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן (ערך: שמא יהודה פרידמן), ניו-יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 62.

(498). והיות שיוספוס היה עד ראיה, והוא גם מעוניין להרבות את מספרם של אנשי ירושלים, נראים דבריו קרובים לאמת. וכן העידה התוספתא על מקרה שבו ביקשו למנות את עולי הרגלים בפסח על-ידי מניין קרבנותיהם ש"אין לך כל פסח ופסח שלא היו עליו יתר מעשרה מנויין" (פסחא, ד: 15, עמ' 166). גם חוקר מודרני, ש' ספראי, מעריך שדברי יוספוס הם קרובים לאמת ההיסטורית והחבורה הממוצעת היתה בת עשרה – עשרים איש.<sup>38</sup> ומעניין שהשומרונים, בשעה שמנו כ-200 אנשים, הקריבו שבעה כבשים לקרבן הפסח,<sup>39</sup> שהם כ-28 אנשים לשה. ובשנת 1977, בשעה שהקהילה מנתה כ-500 אנשים, הם הקריבו 21 כבשים – כ-24 אנשים לשה.<sup>40</sup> ד"ר דוד

38 ספראי, העלייה לרגל, עמ' 209, הערה 101. ירמייאס (האויכריסטה, עמ' 47-48) טוען שהעובדה שבסעודת ישו האחרונה השתתפו רק 12 איש מוכיחה שסעודה זו היתה סעודת פסח ולא סעודה רגילה. הנחה זו על גודל חבורת הפסח מחייבת צמצום משמעותי במספרים האגדיים על מספר עולי הרגל שהגיעו לירושלים – כי השטח המוגבל של העזרה מגביל את מספר הקרבנות שאפשר להקריב בבת-אחת, ולפי המשנה, לא מיצו את כל שטחה של העזרה לצורך זה (ראה: ספראי, שם, עמ' 71-74). רי"צ דינר ניסה להתאים את המספרים הגדולים עם השטח המצומצם בכך ששוחט אחד אמר לו שבכל כבש יש כ-140 זיתים ושוחט מאומן יכול לשחוט 20 כבשים בשעה (חידושי הריצ"ד, זרעים-מועד, ירושלים תשמ"א, עמ' קעט-קפ). הרב משה שטרנבוך אף הוא עמד על מדוכה זו ולא היה לו פתרון אלא להסיק מכאן שהיות שאין אנו יודעים כיצד הספיקו כל-כך הרבה קרבנות, אין לנו לחשוב על חידוש הקרבנות (מועדים וזמנים השלם, ח"ג, עמ' סג, הערה א). ראה עוד: ליברמן, תוכ"פ, ד, עמ' 568-569.

39 Joachim Jeremias, *Das Passahfest der Samaritaner*, Giessen 1932, p. 11. תיאורו מתייחס לפסח של שנת 1931 ושם, עמ' 1, הוא מציין שבשנת 1929 מנתה הכת 195 אנשים. שופילד, בדיווח על הפסח בשנת 1935, העריך את הקהילה ב-190 אנשים והם השתמשו, שוב, בשבעה כבשים (ראה: J. N. Schofield, "The Samaritan Passover", *Palestine Exploration Fund – Quarterly Statement*, 68 (1936), pp. 93-96). בדיווח על הפסח בשנת 1867 נאמר שהגברים השומרונים מנו 54 איש והם שחטו שבעה כבשים. נתחים מן הבשר הובאו לאוהלים שבהם שהו הנשים והילדים ונשאר מספיק בשר שהיה נותר והיה צורך לשורפו (על-פי פרק מספרו של צ'דלס וורן, *Underground Jerusalem*, שהודפס בתרגום עברי ב-א.ב. חדשות השומרונים, יג [308-307] [1982.4.7], עמ' 49-55). היות שאין אנו יודעים מהו המספר הכולל של בני-אדם שאכלו מאותו פסח, קשה להסיק מסקנות מתיאור זה. ריש לעיתים לב שהשומרונים פירשו, כמו חז"ל, שכבש בן שנה הוא בתוך רשנה הראשונה ללידתו (ראה: Sven Linder, "Die Passahfeier der Samaritaner auf dem Berge Garizim", *Palastinajahrbuch des Deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft des heiligen Landes zu Jerusalem*, 8 [1913], pp. 105-106).

40 Reinhard Pummer, "Samaritan Rituals and Customs" in: *The Samaritans* (ed: Alan D. Crown), Tübingen 1989, p. 681. Jean Margain, "La Paque samaritaine – Bibliographie" – חדשות השומרונים, יג

אלגביש, שהיה נוכח בזבח הפסח השומרוני בתשנ"ג, מסר לי ששחטו 40 כבשים עבור כ-600 אוכלים, שהוא כ-15 איש לכבש. פרטים מדויקים יותר על אותו פסח נמסרו לי על-ידי מר בנימים צדקה בשיחת טלפון בג' תמוז תשנ"ג. לדבריו, נשחטו 35 כבשים עבור 580 חברי הקהילה. לפי הערכתו, משקלו של כבש ממוצע היה 40 ק"ג ברוטו ומשקל הבשר היה כ-13 ק"ג. כאן אנו מגיעים לממוצע של כ-17 איש לכבש, אבל המספר הכללי של חברי הקהילה כולל גם נשים טמאות, שאינן אוכלות מן הקרבן, וגם ילדים שאינם אוכלים ממנו אלא בלקיקת שפתים בלבד. לכן נראה סביר לומר שהחבורה הממוצעת בימי הבית השני לא היתה זקוקה להביא קרבן חגיגה בנוסף לקרבן הפסח.

סיוע להשערה זאת בדבר גודל החבורה הממוצעת מוצאים אנו במציאות של העולם ההלניסטי. המחקר הארכיאולוגי גילה שהיו שני סוגים עיקריים של חדרים ששימשו לצורכי הסעודות המשותפות: חדרים בני שבע מיטות היסב וחדרים בני אחת-עשרה מיטות. החדר הקטן היה, בממוצע, בן כ-20 מטרים מרובעים והחדר הגדול יותר היה בן כ-42 מטרים מרובעים.<sup>41</sup> היות שמיטות ההיסב הסטנדרטיות היו בנות שלושה מקומות ישיבה, נמצא שהשתתפו בסימפוזיון ההלניסטי כ-20 עד 30 איש. מספר זה נחשב כמספר אופטימלי לסעודה שבה רוצים שהציבור ישתתף בשיחה ובדיון. נמצאו גם חדרים גדולים יותר אבל בחלק מהם נמצאו שרידים המעידים שהיתה מחיצה כלשהי בתוך החדר, אולי וילון, שהפריד את החדר לשתי יחידות. על-פי ממצא זה שיערו שבחדר כזה ישבו שתי חבורות.<sup>42</sup> להשערה זו יש הקבלה מפתיעה במשנה. המשנה מדברת על שתי חבורות היושבות בחדר אחד כאשר איש אחד משמש את שתי החבורות (פסחים ז:יג). שתי חבורות אלה אינן זרות זו לזו כי אחד מבני החבורה משמש את שתי החבורות והמשנה מדברת על מיחם הנמצא ביניהן, והוא כנראה משמש את שתיהן. לכן נראה שמבחינה חברתית היו אנשים אלה יכולים להצטרף לחבורה אחת – אלא שהעדיפו להיפרד לשתיים. אפשר לשער שסיבת הפירוד היא ברצונם

Alan Crown, *A Bibliography of* עור: 63–58. ראה עמ' 308–307 [7.4.1982], עמ' 63–58. ראה עור: *the Samaritans: Second Edition* (Metuchen and London: American Theological Library Association and The Scarecrow Press, 1993) לפי הערך במפתח.

Birgitta Berquist, "Symptotic Space: A Functional Aspect of Greek Dining Rooms", in: Oswyn Murray (ed.), *Symptotica: A Symposium on the Symposion*, Clarendon Press 1909, pp. 37–65

42 שם, עמ' 45–46.

שהחבורה לא תהיה גדולה מדי – כדי שגודל החבורה לא יפגע בתקשורת בין חבריה, וכדי שקרבן הפסח יספיק לכל בני החבורה – ללא צורך בקרבן חגיגה.

בסיכום, דומה שההלכה הקדומה ראתה בהקרבת החגיגה חלק מהותי של חובת היום של י"ד בניסן. אחרי ימיו של הלל, נתמעטה חשיבותו של קרבן זה ולמעשה, בטל לגמרי. דומה שביטולו המעשי של קרבן החגיגה היה קשור גם באופיו של הפסח. כל זמן שראו את קרבן החגיגה כחובה, היו חייבים לאסוף חבורה גדולה כדי שחבריה יוכלו לאכול גם את החגיגה וגם את קרבן הפסח. אם הקריבו את החגיגה מן הבקר, היתה החבורה חייבת להיות עוד יותר גדולה. בחבורה גדולה, קשה לקיים את חובת הסיפור ביציאת מצרים כפי שאנו מכירים אותה היום. חוקרי הסימפוזיון העריכו לנכון שדיון ושיחה עניינית יכולים להתקיים רק במסגרת של 20–30 מסובים. אפשר שביטול החגיגה תרם לצמצום החבורה אבל ישנה גם אפשרות שהרצון לצמצם את החבורה תרם לביטול החגיגה. בכל אופן, המציאות של החברה הקטנה יחסית תרמה יותר לגיבוש דמותו של סדר הפסח מאשר המיתוס על החגיגה הקרבה עם הפסח.

### 3. סעודת הקרבן כסעודת חבורה

גם העיון ביסודות של תורת הקרבנות ובמסתעף ממנה מלמד, שיש לראות את חובת אכילת פסח, מצה ומרור כקביעת תפריט לסעודה ממשית, סעודת הקרבן, ואין מקום לראותה כאכילה סמלית בלבד.<sup>43</sup>

מבין הקרבנות שמוצאם ומקורם בסעודה, הבחינו החוקרים בשני סוגים. סוג אחד הוא סעודת האל, מאכל האל, הניתנת לו על-ידי עובדיו. לעתים משתתפים גם העובדים באכילה סמלית מאותה תקרובת והם זוכים בחלקם משולחן גבוה. סוג זה נקרא במיוחד "קרבן" משום שהוא מוקרב לפני האל.<sup>44</sup> ברור הוא, שרעיון זה של הקרבן כמאכל האל הוא רחוק מן היהדות

43 בשיחה עם הרב יעקב ורהפטיג העלינו את האפשרות שגם בזמן שכל הסעודה היתה מקרבן הפסח, ייתכן שהדגישו את קיום המצווה באכילה מצומצמת, אם בכזית הראשון מן הסעודה ואם בכזית האחרון שבה.

44 יעקב ליכט, "זבח", א"מ, ב, עמ' 901–903; הנ"ל, "קרבן", שם, ז, עמ' 222–233. בערך האחרון יש רשימה ביבליוגרפית גם של תורת הקרבנות בתרבויות אחרות. ראה עוד: Norman H. Snaith, "Sacrifices in the Old Testament" VT, 7 (1956), pp. 308–317; Th. Gaster, "Sacrifices", *Interpreter's Dictionary of The Bible*, New York Nashville 1962, 4, pp. 147–159. ראה גם את ההבחנה המעניינת בין עולה לשלמים אצל: Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*.

המסורתית הקובעת, שאין לקב"ה גוף ולא משיגי הגוף. ייתכן שהמונים אמנם פירשו את רעיון הקרבנות כמאכל האלוהים, בהסתמך על פסוקים כגון "קרבני לחמי" (במדבר יב:ג), אבל הדרשנים נלחמו נגד תפיסה זו באזהרתם "שלא יטעך יצרן לומר שלפניו יש אכילה ושתיה" (תנחומא אמור, טו; תנחומא בוכר, אמור כ, עמ' 96). בכל-זאת, סברת החוקרים בדבר מוצאם של הקרבנות יכולה למצוא אסמכתא בדרשת חז"ל, שמקור הקרבנות הוא בצורות של עבודה זרה שישראל היו להוטים אחריהם. לדברי הדרשן, הקב"ה אימץ את הצורות הללו והעבירן לשולחנו כדי לפגוע ביצר העממי לעבודה זרה (ויקרא רבה, כב:ח, עמ' תקיז).<sup>45</sup> אף הדרשנים לא נמנעו מלהמשיל את הקרבנות במאכלי האל ובמנהגי סעודותיו,<sup>46</sup> ובדרך משל יכולים גם אנו לקבל את הסברה הזאת.

מקורו של הסוג השני, הנקרא "זבח", בסעודת הודיה שהיו עורכים לפני האל ולכבודו.<sup>47</sup> טעם זה משתלב יפה במסורת חז"ל הדורשת, שכל שולחן יהיה שולחן שלפני ה' (מ' אבות ג:ג ועוד). סעודת קרבן זו היא סעודת חבורה, המדגישה את זיקתם של בני החבורה זה לזה, ועל כן היא נאכלת על-ידי בני החבורה ואין בה מתנה לגבוה – פרט לזריקת הדם. אף-על-פי שעיקרה של הסעודה נועד לבני-אדם, אף הזבח נקרא "קרבן", משום שהוא נערך לכבוד האל ובמקדשו – כמו הקרבן.<sup>48</sup> בכל-זאת, מבחינה רעיונית יש הבדל גדול ביניהם.

לאור האמור, מסתברים דברי י' ליכט שאופיו הקדמון של הזבח כסעודה משותפת "נתקיים בצורה מובהקת בזבח הפסח".<sup>49</sup> מצד אחד, קשירת סעודת החבורה ביציאת מצרים<sup>50</sup> מדגישה את היותו של כלל ישראל לחבורה

Doubleday 1955, p. 13.

45 המהדיר ציין שם לדברי הרמב"ם ב-מורה נבוכים. השווה עוד אורכן, חז"ל, עמ' 322.

46 לדוגמות אחדות ראה: ויקרא רבה, ז:ד, עמ' קנז; שם, יא:ד, עמ' רכג; במדבר רבה, יב:ג (= תנחומא פנחס, יג).

47 ליכט, שם, ב, עמ' 901–903.

48 ליכט, שם.

49 "פסח", א"מ, ו, עמ' 525.

50 היות שדיונונו מתייחס בעיקר לימי הבית השני, פטורים אנו מלדון בדברי מבקרי המקרא המתייחסים לאופיו הקדום של קרבן הפסח ולזיקתו ליציאת מצרים מחד-גיסא, ולעניין הבכורות מאידך-גיסא. ראה: ליונשטם, מסורת יציאת מצרים עמ' 80–94; Peter Laaf, *Die Pascha-feier Israels*, Bonn, 1970; Rainer Schmidt, *Exodus und Passah – Ihr Zusammenhang im alten Testament* (Orbis Biblicus et Orientalis, 7), Gottingen, 1975. בספרים אלה יש ביבליוגרפיות עשירות במיוחד. גם ברויאר (פרקי מועדות, עמ' 104–109) מציין ש"עיקרו של קרבן פסח איננו קשור כלל

אחת, לעם אחד, בעת יציאתנו ממצרים. רעיון זה מודגש ביתר שאת בציווי "כל עדת ישראל יעשו אותו" (שמות יב:מז), וממקרא דומה דרש רבי אליעזר שכל ישראל יוצאים בקרבן אחד.<sup>51</sup> מצד אחר, הדגשת החבורה כתא משפחתי קטן, "שה לבית אבות שה לבית",<sup>52</sup> מצויה גם בהלכות התנאים הקובעות, שצריך לשחוט את הפסח למנויו (מ' פסחים ג:ה); ושאין הוא נאכל אלא למנויו (מ' זבחים ה:ח); וכן בהלכה המגבילה את המעבר מחבורה לחבורה (מ' פסחים ח:ג).<sup>53</sup> משום כך נראה, שיש לראות בציווי התורה לאכול פסח, מצה ומרור – קביעת תפריט לסעודה ממשית, סעודת חבורה, ואין מקום לראות אכילה זאת כאכילה סמלית לבד. סעודה זאת מורכבת, כסעודה רגילה, מבשר, ירק,<sup>54</sup> ולחם, אלא שהתורה הגבילה את החומר והצורה של מרכיבי התפריט. דומה שאף בני בית שני הרגישו בערכה ובחשיבותה של סעודה ממשית כזאת, לאור המקום הרב שתפסה הסעודה בגיבושן של החבורות השונות באותה תקופה.<sup>55</sup> הזיקה המרובה בין סעודת

ליציאת מצרים" (שם, עמ' 104) אלא הוא מבטא את עיצומו של הקשר שבין ישראל לבין ה'. הוא מונה את כל המקומות בתנ"ך המציינים את חגיגות הפסח כמורדים שהרגישו צורך מיוחד לחדש את הברית בין העם לבין ה'. לפי הסברו, זהו משמעותו העיקרית של הפסח השני, שאינו "זכר ליציאת מצרים" מפני שאינו נערך כתאריך המתאים לזה. הוא מאפשר לאלה שלא השתתפו בסעודת הברית הציבורית, כי"ד ניסן, לערוך את סעודת הברית במועד אחר.

51 מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא ה, עמ' 17. עיין גילת, ראב"ה, עמ' 157–159.

52 שמות, יב:ג–ד. בחירת התורה כשה לקרבן, ולא בבקר, מצמצמת את הגודל האפשרי של החבורה. נות (Martin Noth, *Exodus translated from German* [1959] by J. S.), Bowden, Old Testament Library, London 1962, pp. 95–106 רואה כאן סתירה בין המקורות. השווה את מדרשו של פילון (שו"ת לשמות, א:3, עמ' 8). על הזבח המשפחתי בימי הבית הראשון ראה את מאמרו המעניין של מ' הרן, "זבח הימים", ספר שמואל ייבין (ערך: ש' אברמסקי), ירושלים, תש"ל, עמ' 170–186. והשווה עוד הג"ל, "לקדמותו של זבח הפסח", המקרא ותולדות ישראל – מחקרים לזכר יעקב ליוור, תל-אביב, תשל"ב, עמ' 93–103.

53 ליכט, "פסח", א"מ, עמ' 525; גילת, ראב"ה, שם. וכבר העיר א' גייגר, בספרו "המקרא ותרגומו" (עמ' 82), שסעודת הפסח היא סעודת חבורה, בלי להזדקק לתורת הקרבנות. ראה עוד: Jeffrey M. Cohen, "The Symbolism of the Paschal Lamb", *Moments of Insight - Biblical and Contemporary Jewish Themes*, Jew's College, London 1989, pp. 37–63. כהן מסביר הלכות רבות המתייחסות לקרבן פסח כמתאימות לרעיון של החבורה.

54 לפי מסורת חז"ל, הירק העיקרי שבו מקיימים מצוות אכילת "מרורים" הוא החזרת-חסא שלנו. לזיהוי זה ראה לקמן בפרק על הטיבולים.

55 ראה: J. Neusner, "The Fellowship in the Second Jewish Commonwealth", *HTR*, 53 (1960), pp. 125–142. מנטל (H. Mantel, "The Nature of the Great Synagogue", *HTR*, 60 [1967], pp. 69–91) עמד על הרקע התרבותי הכללי

הפסח לסעודת החבורה מודגשת בעובדה, שחוקרים שסירבו לראות בסעודתו האחרונה של ישו סעודת פסח, ביקשו לראותה כסעודת חבורה.<sup>56</sup> ראיית סעודת הפסח כסעודה ממשית מחייבת אותנו לברר מדוע ציוותה התורה שהלחם הנאכל עם קרבן הפסח יהיה דווקא בצורה של מצה. קושי זה עומד לפנינו משום שאנו רגילים לנמק את חובת המצה בהגדה "על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא וגאלם שנאמר (שמות יב:לט) 'ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגות מצות כי לא חמץ כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם'".<sup>57</sup> אפשר למצוא אסמכתא לנימוק זה בתורה עצמה כי התורה רמזה לקשר בין החיפזון לאכילת המצה בצינה "לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עני כי בחפזון יצאת מארץ מצרים" (דברים טז:ג).<sup>58</sup> אולם לפי נימוק זה מתעורר קושי: מדוע נצטוו לאכול מצות כבר בפסח הראשון במצרים – לפני שיצאו בחיפזון? אולם, תפיסתנו כאן מבוססת על מקור משובש, כי בכתבי-היד הטובים של המשנה, ואף בכתבי-יד עתיקים של ההגדה, ההסבר למצה הוא קצר

לחבורות וביקש לראות ב"כנסת" כינוי לחבורה, כפי שכבר הוצע על-ידי א' גייגר (המקרא ותרגומיו, עמ' 82–83). בוקסר (*Philo's Description of Jewish Practices*, *Protocol of the Thirtieth Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture*, June 5, 1977, Berkeley, California) תיאר את סעודת התייראפוטוי לפי פילון, ובהערה 1 שם יש ביבליוגרפיה טובה על בעיית סעודת החבורה. עליה יש להוסיף: J. Gniska, "Das Gemeinschaftsmahl der Essener", *Biblische Zeitschrift*, pp. 177–197.

56 לסקירת הספרות ודיון בה ראה: ח"ד מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 301–304. על השימוש במונח "חבורה" בדורות מאוחרים יותר ראה: מ' בר, "על החבורה בארץ-ישראל בימי האמוראים", ציון, מז (תשמ"ב), עמ' 178–185.

57 פסוק זה הובן כנימוק לאכילת מצה עוד בימי הבית השני על-ידי פילון (על החוקים לפרטיהם, ב: 158, עמ' 402–403) ועל-ידי יוספוס (קדמוניות היהודים, ב: 318, עמ' 69). גם בן-דורו של יוספוס, ההיסטוריון הרומי טקיטוס, קושר את "הלחם היהודי הבלתי מוחמץ" כזכר ל"חפזון שבו תפשו את התבואה" (היסטוריה, ספר רביעי, 1; שטרן, סופרים, ב: עמ' 18, 25). ה"חפזון" הוא הנזכר במקרא אך אינו ברור מה הוא האירוע שעליו חשב טקיטוס (וראה את הערותיו של שטרן, שם, עמ' 37). אולם הרמב"ן לפסוק זה הסביר שהכתוב אינו מנמק את אכילת המצות אלא את הסיבה לאפייה בדרך. ברור שרצו לאפות מצות במצרים כצידה לדרך אלא שלא הספיקו לכך ונעשה להם נס והבצק לא החמיץ – אילו החמיץ היו שורפים אותו כדין חמץ בפסח. אבל לשיטת הרמב"ן אינו ברור מה הקשר בין החיפזון והמצה.

58 ראה: אברהם ראנד, "לפירוש המלה 'מצה'", לשוננו, כב (תשי"ח), עמ' 81–82; רנד מציע ש'מצה' נגזר מ-נצה II, שעניינו 'מהירות'.

ותכליתי: "על שום שנגאלו".<sup>59</sup> בנוסח קדום זה הקשר הסיבתי בין אכילת המצה לבין הגאולה אינו ברור אך אין אנו רשאים לדחותו משום כך. ראוי להזכיר את הצעת גולדשמידט, שיש כאן גלגול של משחק מלים "מצה – מוציא", שכבר המקרא רומז עליו "ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם" (שמות יב:יז).<sup>60</sup> מעתה, אחרי שערערנו את סמכות הנימוק שבטקסט המקובל של ההגדה, אנו יכולים לבדוק אותו לגופו ולהצביע על קושיה חמורה העומדת בדרכו של נימוק זה והיא תנחה אותנו בכיוון הפתרון הנכון. הנימוק "שלא הספיק בצקם להחמיץ" למחרת הפסח מסביר מדוע נצטוו לאכול מצות בשנים שלאחר יציאת מצרים, אך אין הוא

59 כן הנוסח בכ"י קויפמן של המשנה, בכ"י פרמה, הוצ' לו ועוד. במשך הזמן הוסיפו את הפסוק "ויאפו את הבצק" וזה גרס לשינוי בנימוק – כדי להתאימו לפסוק שהובא לראיה (גולדשמידט, תשכ"ט, עמ' 52, הע' 52). טופס ביניים כזה: "מצה על שום שנגאלו שני ויאפו את הבצק", נמצא בשלוש הגדות עתיקות: הגדה מן הגניזה שנמצא ברופסי קולג' (גולדשמידט, תשכ"ט, עמ' 81, ובפקסימיליה שם, עמ' I-V בסוף הספר); בעוד שני כתבי-יד מן הגניזה (TS H 133; TS H 142); וכעין זה כמשנה שבכ"י מינכן של התלמוד: "מצה על שנגאלו שני ויאפו את הבצק" (ראה: ד"ס לפסחים עמ' 362 הע' ג). אף-על-פי שטקסט המשנה הוא מקורי יותר מנוסח שבהגדה, אין ללמוד מכאן שמקורה של הפסקא במשנה ולא בהגדה. יש ללמוד רק שטקסט המשנה נמסר בצורה מדויקת יותר מאשר טקסט ההגדה (ע"ע איש-שלום, שם, 54). כשר (הגדה שלמה, עמ' סב-סג) רשם את שינויי הנוסחאות של ההגדה, אבל לא ציין שינוי זה של הגדת דרופסי (סימנו אצל: ג) ולא השתמש בשני כתבי-היד מקמברידג' (ראה רשימתו שם, עמ' 202–203, והיא לקויה בעוד פרטים רבים). שינויי נוסח של המשנה נרשמו על-ידי כשר (הגדה שלמה, עמ' 128) על-פי הרצאת לו ועל-פי כתבי-יד של התלמוד. על-פי העדות הטקסטואלית, יש לדחות את הבחנתו המעניינת של ברדיאר (פרקי מועדות, עמ' 138–139) שרבן גמליאל הבין שהתורה הבחינה בין חובת הסכרת קרבן הפסח, המתייחסת לפסח מצרים, לבין חובת הסכרת המצה, המתייחסת למצווה הנוהגת לדורות.

60 גולדשמידט, תשכ"ט, עמ' 47. להצעה זאת הסכים שטיין (השפעות הסימפוזיון, עמ' 43–44) ואף הציע משחקי מלים קרובות ביוונית. היו מחוקרי המקרא שהציעו אטימולוגיה כזאת כאמיתית, אבל דבריהם נדחו (סגל, פסח, עמ' 111). הדרש "מצה-מצא" מופיע גם בדברים המיוחסים לר' מאיר מפרמישלן: שאם אדם "מגיד" לעני "רחצה" ויברך ה"מוציא" על הלחם – אזי יקרים בו "מצה מרור" – המרירות תצא מכיתו (העתקתי בשינוי קטן מתוך: חגים ומועדים: חג הפסח, חג השבועות [ערכו: דבורה ומנחם הכהן], ירושלים, תשל"ח, עמ' 137). בכיוון דומה מצאנו, שיהודי מרוקו האמינו שזריקת אפיקומן לים סוער תבטיח נסיעה שקטה, כי "מצה" ראשי תיבות של מכל צרה הצילנו (ע' בן עזרא, "מנהגי הסדרים", הדואר, תשי"א, עמ' 490; מנהג זה צוין גם על-ידי Phillip Goodman, *The Passover Anthology*, Philad. 1961, p. 379). ולפי זה, כל הסבריו של רבן גמליאל הם מענייני לשון נופל על לשון. ולעניין הפסח קבע ברדיאר (פרקי מועדות, עמ' 98) ש"אין ספק" שבפסוק (שמות יב:יא) "ואכלתם אותו בחפזון פסח הוא לה" יש לשון נופל על לשון כי "פסח" – בשיכול אותיות ובהחלפת אותיות השריקה – הוא 'חפזון'.

מסביר כלל מדוע נצטוו לאכול מצות כבר בפסח הראשון במצרים, לפני "שלא הספיק בצקם להחמיץ".<sup>61</sup>

כהקדמה לפתרון הבעיה יש לציין, שפשט הכתובים המתארים את יציאת בני ישראל ממצרים הוא, שחובת המצה היתה רק בשעת אכילת הקרבן ואילו למחרת התכוונו בני ישראל לאכול חמץ.<sup>62</sup> רק בלית ברירה נשאו הם את בצקם "טרם יחמץ" (שמות יב: לד), ומדברי הכתוב "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עגות מצות כי לא חמץ" (שמות יב: לט) למדים אנו, שמעדיפים היו שהבצק יחמץ.<sup>63</sup> קאסוטו הוסיף ראייה אחרת מן המקרא בצינו, שבני ישראל צררו את מִשְׁאָרוֹתָם<sup>64</sup> בשמלותם על שכמם (שמות

61 כבר העיר מיכאל קרייצענאך ("על טעם אכילת מצה בליל א' של פסח", ציון נשל יוסט וקרייצענאך, א [תר"א], עמ' 5-6) שדברי ר"ג, לפי נוסח הדפוס, באו להסביר את טעם אכילת המצות בששת ימי החג ולא ביום הראשון. אבודרהם הביא פירוש בשם ר' יוסף קמחי, המבקש לתפוס את החבל בשני ראשיו. לפירוש זה, כבר במצרים נצטוו לאכול מצות במשך שבעת ימי החג משום חיפזון היציאה, אלא שהטעם לא הוסבר להם ויוצאי מצרים קיבלו את המצווה כהילכתא בלא טעמא (אבודרהם השלם, ירושלים, תשכ"ג, עמ' רל, בפירוש להגדה פסקת "מצה זו"). מ"מ כשר הביא עוד ראשונים שפירשו כן (תורה שלמה, חלק יא, עמ' רכב; ועיין עוד אלבק, מועד, עמ' 456, השלמה לפסחים י:ה). ובעקבותם הלך שד"ל בפירושו לשמות יב: כא (תל-אביב תשכ"ו, עמ' 254). השווה עוד: איש-שלום, מאיר עין, עמ' 55-57.

62 כשר (שם) ציין שכן פירשו הר"ן, הריטב"א, מהר"ם חלאוה ורשב"ץ. מבין החוקרים המודרניים שפירשו כן יש לציין את מ"ד קאסוטו, פירוש לספר שמות<sup>3</sup>, ירושלים, תשי"ט עמ' 100-101. אחדים מהראשונים הוסיפו לפרש, שאף-על-פי שנצטוו במצרים על אכילת מצה לא נצטוו על ביעור חמץ, וכן פירש שד"ל (שם). יש מהם שהרחיקו לכת בצינם, שבמצרים לא נאסרו אפילו באכילת חמץ (כשר, שם).

63 כך יש להבין את דברי רש"י לשמות יב: לד, "המצרים לא הניחו להם לשהות כדי חמוץ", לפי דברי ר' יצחק הורוויץ, באר יצחק, למברג תרל"ג (נדפס מסידור חדש בירושלים, 1769) לפסוק זה. ואכן עזרא הוסיף (שם יב: לט) ששמו שאור בעיסתם כדי שתחמיץ. אף א' גייגר (המקרא ותרגומו, עמ' 245) ציין כן בקובעו, ש"משארותם" שנלקחו על-ידי בני ישראל הוא מן השורש "שאר", ונקרא כן משום שהתכוונו להחמיץ את עיסתם. לדעת גייגר, שינו אחר-כך את הניקוד, מכיוון שלא עלה בדעת המנקד שבני ישראל התכוונו לאכול חמץ בראשון של פסח. דבריו נדחו ע"י אברהם ברלינר (A. Berliner, *Targum Onkelos - Einleitung*, Berlin 1884, p. 118 [repr. Jerusalem 1968]). לפירושים אחרים ל"משארותם" ראה בהערה הבאה.

64 השבעים תרגמו "משארותם" - "לישתם". וכן נמצא בתרגום הסורי-הארץ-ישראלי: "גבל[ניה]ון" (H. Duensing, *Christlich-Palastinisch-aramaische Texte und Fragmente*, Gottingen 1906 [repr. Jerusalem 1971], p. 113) ואפשר שהוא מבוסס על השבעים (ראה דברי המהדיר שם, עמ' 95 ועמ' 112). אף אונקלוס התכוון לכך בתרגומו "מותר אצוותהון", אלא שהוא הוסיף את המלה "מותר" אם משום שדרש את השורש "שאר" (כדעת ר' קומלוש, "קווים אופייניים בתרגום אונקלוס", בר-אילן, ו [תשכ"ח], עמ' 185, הרואה כאן "אטימולוגיה כפולה") אם כדי שלא נטעה שכוונת הכתוב לכלי הלישה שנקרא אף הוא "משארת" = "אצוותא", כפי שפירשו אכן עזרא

יב:לד) כדי להגביר את חומו ולזרז את תהליך החימוץ – אלא שזה לא הועיל.<sup>65</sup> פשט הכתובים מחזק את ההשקפה, שיש להבחין בין חובת המצה הנאכלת עם הפסח לבין חובתה בשאר הימים.

הבחנה זו קיימת גם בדברי התנאים. ליד קובץ תנאי המונה, בין הדברים שבהם שווים פסח-דורות ופסח-מצרים, את העובדה ששניהם נוהגים שבעה ימים, מצאנו הערה של ר' יוסי הגלילי: "אומ' אני שלא נאסר חמץ במצרים אלא יום אחד, שנ' לא יאכל חמץ היום (שמות יג:ג-ד)" (ת' פסחים ח:12, עמ' 188, וש"נ המקבילות).<sup>66</sup> גם מדברי הדרשן במכילתא "טרם יחמץ –

ואחרים. תרגום הפשיטא אינו ברור (ראה: חיים העליר, פשיטא, ברלין תרפ"ז, עמ' פה, הע' 40). ת"י סטה ממסורת זו בפרשו ש"משארת" הוא שאריות המצה והמרור שהושמו על שכמם, והוא הולך בזה בעקבות המכילתא (וכן פירש רש"י – אף-על-פי שהוא חשב שביקשו להתמין את בצקם). הוא מוסיף מדיליה, שהבצק עצמו הושם על ראשיהם ושם הוא נאפה בשמש ולא החמץ (אגדה זאת חסרה בתרגום הניאופיטי. ראה: M. Goshen-Gottstein, "The 'Third Targum' on Esther and Ms. Neofiti I", *Biblica* 56 [1975], pp. 301-329. נראה שכוונת התרגום היא למנוע את הפירוש, שביקשו לאכול חמץ ממחרת הפסח, ובדומה לכך פירש הרמב"ן שביקשו לאפות את בצקם מצה, אלא שהמצרים גירשו לפני שהספיקו לאפות ונעשה להם נס בדרך, שלישתם לא החמיצה (וראה בבאר יצחק, שם, בביקורתו על שיטת הרמב"ן; וראה לעיל, הערה 57).

קאסוטו, שם. מקבילה מעניינת למשא כזה מצויה בכתובות ערד. מנהל המחסנים, אלישיב, נצטווה "וצררת אתם בצק" במשלוח לכאר-שבע. בדרך-כלל הוא היה שולח קמח או לחם, ומהדיר הכתובות מציין שמשלוח חריג זה היה במצב חירום, שבו ביקשו לנצל את זמן המסע להחמצת הבצק. כשיגיע לתעודתו הוא יהיה ראוי לאפייה (י' אהרוני, כתובות ערד, ירושלים תשל"ו, עמ' 19, 144).

66 על צירוף המלה "היום", השייך לתחילת הפסוק הבא, לסוף הפסוק הזה ראה א' גיגר (המקרא ותרגומיו, עמ' 118) שהעיר שכן הוא בנוסח השומרוני. אף-על-פי שר"י הגלילי דיבר על "יום" אחד, פשוטם של דבריו הוא, שליל ט"ו, ליל אכילת הפסח, הוא בכלל האיסור, ואולי הוא אף עיקרו. ר' דוד פארדו אמנם פירש שר"י הגלילי התכוון לאסור את החמץ ביום י"ד בלבד, בשעת שחיטת הפסח, אבל בשעת אכילתו – חמץומצה עמו בבית (חסדי דוד לתוספתא, ליוורנו 1776, דף פ"א ע"ד). שיטה זו יכולה להסתמך על דברי הראשונים שהבאנו לעיל, אך היא מרחיקה לכת, מכיוון שלא מצאנו מי שמתיר חמץ ומצה עמו בבית בשעת אכילת הפסח, והסובר שיש איסור חמץ בשעת שחיטתו. אלבק, בהשלמותיו למשנה (מועד, עמ' 454) הביא ראשונים, מפרשי התלמוד ומפרשי המקרא המסבירים, ש"היום" של ר"י הגלילי הוא לפי השיטה שהיום הולך אחרי הלילה והוא מסתיים בבוקרו של ט"ו (וכן פירש המלבי"ם לשם' יד:לד; ראה גם בצל"ח לפסחים צו ע"א). לפי זה אפשר, שר"י הגלילי מסכים, שיום י"ד הוא בכלל האיסור, אך קשה לקבל את דעתו של ר' דוד פארדו שליל ט"ו יהיה מותר בחמץ. על איסור החמץ ב"ד ראה גילת, "לייחודו של ארבעה עשר בניסן", פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 123-134.

ר' דוד פארדו כתב עוד "לא אשכחן מאן דפליג" על ר' יוסי הגלילי, משום שהוא הסתמך על נוסח הדפוס, ובו אין רמז לדעה חולקת. אך בנוסחאות כתבי-היד (מהדורות ליברמן, שם) נמצא לפני דברי ר' יוסי הגלילי "פסח מצרים נוהג כל שבעה פסח דורות כיוצא בו",

מגיד שלשו את העיסה ולא הספיקו לחמצה עד שנגאלו" (פסחא יג, עמ' 46; יד עמ' 49) משמע כדעת ר' יוסי הגלילי – שביקשו לחמץ את עיסתם ביום הראשון אלא שלא הספיקו.<sup>67</sup> אף דברי המשנה "ופסח דורות נוהג כל שבעה" (מ' פסחים ט:ד) נתפרשו על-ידי התלמודים (ב' פסחים צו ע"א – ע"ב; י' פסחים ט:ד לז ע"א) כמכוונים לרמזו שאיסור החמץ שבפסח-מצרים נהג יום אחד בלבד.<sup>68</sup> אין בדברי התנאים כדי להסביר מדוע נצטוו לאכול

והוא נראה כחולק על דברי ר"י הגלילי, אף-על-פי שלא הוזכר בו במפורש שהוא דן לעניין איסור חמץ. כשר (שם) הביא מדברי ראשונים הסוברים, שיש שיטה תנאית שלפיה איסור חמץ נהג שבעת ימים אף בפסח מצרים, וליכרמן דייק שמשמע מלשון האמוראים, שידעו על משהו החולק על ר' יוסי הגלילי (תוכ"פ, ה, עמ' 630). בדעת זקנים מבעלי התוספות לשמות יב:לד ניסו להסביר את פשט הכתובים לשיטה תנאית זאת כפירושו של ר' יוסף קמחי (לעיל הע' 25), כשר (ה"ש, עמ' רכב) הגיה בפירושו וכהגהתו נמצאת בהוצאות מקראות גדולות עם מ"ג פירושים. ר' מאיר איש-שלום (מאיר עין, עמ' 56–57) תלה במחלוקת זו את מחלוקת האמוראים אם מצה בזמן הזה היא מדאורייתא או מדרבנן. שפשט הכתובים הוא כר' יוסי הגלילי כבר העירו חבל שלראשונים וכיניהם – דעת זקנים מבעלי התוספות לשמות יב:לד (אלא שהם ניסו להסביר את הפסוק גם לשיטה הסוברת שכבר במצרים נצטוו על איסור חמץ שבעת ימים, שלדעתם היא גם שיטת התנאים ופירושו שנצטוו על העתיד – כשיטת אבודרהם שהבאנו בהערה הקודמת. כשר (שם, עמ' רכב) הגיה את פירושו וכהגהתו נמצאת בהוצאות מקראות גדולות מ"ג פירושים), ראה כשר שם שהביא ראשונים אחרים והשווה קאסוטו, פירוש לספר שמות, ירושלים תשי"ט עמ' 100–101. והשווה עוד פירוש שד"ל לשמות יב:כא, תל-אביב תשכ"ו, עמ' 254.

68 לשון משנתנו "מה בין פסח מצרים לפסח דורות, פסח מצרים... נאכל בחפזן לילה אחד ופסח דורות נוהג כל שבעה" קשה ביותר, כי משתמע ממנה, שיותר להביא את קרבן הפסח בכל שבעת ימי החג. כך הבין צ'נדרלין (F. Chenderlin, "Distributed observance of the Passover - a Hypothesis", *Biblica*, 56 [1975], pp. 369-393; idem, "Distributed Observance of the Passover; A Preliminary Test of the Hypothesis", *Biblica*, 57 [1976], pp. 1-24), ויסוד השערתו, המצוי כבר אצל הייזר (Percy J. Heawood, "The Time of the Last Supper", *JQR*, 42 [1951-1952], pp. 37-44), נדחה על-ידי צייטלין (*JQR*, loc. cit., pp. 45-50). אולם, התלמוד פירש שהמלים "ופסח דורות נוהג כל שבעה" מתייחסות לנושא חדש – איסור החימוץ במצרים הנוהג יום אחד בלבד (פסחים צו ע"ב). אלבק חושב שבמשנה המקורית היה כתוב "ונוהג יום אחד" בין המלים "לילה אחד" לבין הפיסקה "ופסח דורות נוהג כל שבעה", והן נשמטו כבר בטקסט שלפני התלמוד בגלל שוויון הסופיות (*Untersuchungen über die Redaktion der Mischna*, Berlin 1923, p. 152). אולם, גם לפי שחזור, אין במשנה ציון לעובדה, שעברו מדיון בקרבן לדיון באיסור חמץ. אף אפשרות סבור שיש כאן השמטה, אלא שלדעתו היא השמטה מכוונת. המשנה המקורית שינתה בסיפא דברים שבהם שווים פסח מצרים ופסח דורות: שניהם נוהגים לילה אחד וחיימצם נוהג שבעה. מסדר המשנה השמיט חלק ממשפט זה כדי להתאים את משנתו לשיטת ר' יוסי הגלילי, שאיסור החימוץ במצרים נהג יום אחד בלבד (מבוא לנוסח המשנה, עמ' 651). פרופ' ע"צ מלמד נקט דרך כיניים: המשנה המקורית חלקה על ר' יוסי הגלילי, אך ההשמטה נגרמה על-ידי הדומות ולא בכוונה ("קצורים ואשגרות בכרייתות וכמשנה", בר-אילן, ו [תשכ"ח] עמ' 50). אולם, לשיטתו, וכן לשיטת אלבק,

מצות כבר בלילה הראשון במצרים, אך הם פותחים לנו פתח תשובה לשאלה זו, כי הם מפרידים בין איסור החמץ וחובת המצה הנוהגים שבעה ימים,<sup>69</sup> שהם זכר לחיפזון היציאה ממצרים, ובין איסור החמץ וחובת המצה של היום הראשון.

השקפת התנאים בדבר ההבדל בין יום הקרבת הקרבן ובין שבעת ימי חג המצות סוללת את הדרך לראיית שני מאורעות אלה כאילו הם שני חגים נפרדים. לתפיסה זו יש אחיזה בלשון חכמים הקדומה. בשפה זו לא מצאנו את הכינוי "פסח" אלא ליום י"ד בלבד ו"ערב פסחים" הוא ערב ששוחטים בו את קרבנות הפסח.<sup>70</sup> על שורשיו הקדומים של רעיון זה עמד מו"ר פרופ' גילת,<sup>71</sup> בציינו לדברי פילון הכותב, שהמחוקק שילב בחג הפסח חג אחר שבו אוכלים מצות,<sup>72</sup> וליוספוס, המבדיל בצורה ברורה בין הקרבת הפסח הקשורה במכת בכורות וביציאת מצרים לבין חג המצות הקשור בעובדה, שלא הספיק בצקם להחמיץ למחרת הפסח.<sup>73</sup> בכיוון זה הלכו מבקרי המקרא המודרניים,<sup>74</sup> אלא שהם, לפי דרכם, העלו לדיון את השאלה: האם חייבים היו לאכול מצה עם קרבן הפסח הקדום, או שיש לראות חובה זו כהרחבה

המלים "לילה אחד" שייכות לדברים שבהם פסח מצרים שונה מפסח דורות ודבר זה קשה להולמו. וראה עוד בפירושו של אבן עזרא לשמות מ:ב שבני ישראל לא קיימו חג המצות כמדבר אלא שקיימו "רק חג הפסח לילה אחד". על הרקע לפירושו ראה: Y. Erder, "The First Date in Megillat Ta'anit in Light of the Karaite Commentary on the Tabernacle Dedication", *JQR*, 82 (1992), p. 278.

69 פרופ' גילת ציין שההלכה הקדומה מימי הבית השני לא הבחינה בין מצות יום הראשון למצות שאר הימים וראתה בכולם חובה שווה. ההלכה המאוחרת קבעה שראשון חובה ושאר הימים רשות (גילת, ראב"ה, עמ' 194–195). דומה שההלכה המאוחרת מחדשת הבחנה מקורית שנשכחה, תופעה שלא זכתה לתשומת לב הראוי בחקר תולדות ההלכה. על כגון זה בתקנת הפרוכול רא"י: רב צעיר, תולדות ההלכה, ג, ניר-יורק תש"ג, עמ' 119.

70 גב"ע צרפתי, "ערב פסחים", לשוננו, מא (תשל"ז), עמ' 25. בשפה המאוחרת התחילו לכנות גם את שבעת ימי החג "פסח" (שם). על השימוש הרחב יותר דן הרב ש"י זרין, המועדים בהלכה, עמ' ריז. למשמעות הענין ראה גילת, "לייחודו של ארבעה עשר בניסן", פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 123–134.

71 שם.

72 על החוקים לפרטיהם, ב: 150, כך ז, עמ' 396. המהדיר (הערה שם, עמ' 398) חושב, שפילון קורא לחג "חג המעבר" *ta diabateria*, גם משום שהוא חושב על מעבר ים-סוף, אבל נראה שפילון קורא בשם זה רק ליום הראשון שבו יצאו ממצרים.

73 קדמוניות היהודים, ב, טו:א, כך א, עמ' 68–69.

74 י' ליכט, "פסח", א"מ, שם, וראה את הספרות בסוף הערך. הרן (לעיל הערה 52) נמנה עם המתונים שבמבקרים, כי הוא טוען שאין למצוא תעודה בתורה המכירה בהפרדה בין פסח לחג המצות. אולם מסקנתו היא, "שחיבורו של זבח הפסח עם חג המצות אירע כבר כתחילת תולדות ישראל" (שם, עמ' 103). מאידך, סגל (פסח, עמ' 175) סבור, ששני החגים הם במקורם אחד והמקרא הוא שחילקם.

מאוחרת של דיני חג המצות?<sup>75</sup> אולם, המתונים שבהם מודים, שחובת המצה נוהגת בקרבן פסח גם בלי הטעם שלא הספיק בצקם להחמיץ, והם נתנו הסברים אחרים לחובת המצה. יש שראו את חובת המצה כמוטיב של החיפזון לצאת לדרך, מכיוון שהמצה ניתנת להכנה במהירות מְרַבֵּית.<sup>76</sup> מוטיב זה מתקשר יפה עם חובת הצלי, שהיא צורת הכנת הבשר המהירה ביותר,<sup>77</sup> ועם חובת הלבוש המיוחד האופייני ליוצאים לדרך. משכנעת יותר היא הדעה הרואה את חובת המצה על רקע החובה הכללית של אכילת מצה עם קרבנות. לפי דעה זו, המצה – שהיא הצורה הקדומה ביותר של הלחם<sup>78</sup> – נדרשה לאכילת הקרבנות, משום שהנטייה השמרנית הקשורה בענייני מקדש וקודשיו דחתה את החמץ כנטע זר.<sup>79</sup> כבר פילון ציין, שהמצה היא

75 ליכט, שם. מעניין הוא, שרמזו להשקפה זאת מוצאים אנו בזמן קדום – במחזה על יציאת מצרים, שנכתב בידי יחזקאל, משורר הלניסטי שפעל בזמן המקבים (י' גוטמן, הספרות היהודית ההלניסטית, ב, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 66–69). במחזהו בא דבר ה' לישראל על יציאת מצרים ובו הוראות מפורטות בדבר זריקת הדם של הקרבן ואכילתו צלי, אבל לא הוזכר שם כלל עניין המצות. רק בסוף דבריו הוא אומר, שלכשיבואו אל הארץ יש לאכול מצות שבעה ימים – זכר לשבעת הימים שהלכו בדרך מן השחר של יום יציאתם Eusebius, *Praeparatio Evangelica*, MPL 21, 744; GCS 43, 1 [Berlin] p. 534 (1954) ובתרגום עברי אצל גוטמן, שם, עמ' 151). גם בתיאור הפסח שבספר היובלים (פרק מט, בתוך: הספרים החיצונים, מהדורת א' כהנא, א, עמ' שי–שיב) בא עניין המצות רק כנספח בסופו כחלק מן המצווה לדורות (פסוק כב). תפיסה תיאורטית דומה מצאנו בהסברי הראשונים, שנצטוו לאכול מצה על שם העתיד (לעיל הע' 57).

76 ליכט, שם. ראנד (לעיל, הערה 59) הציע, שהשורש של המונח "מצה" קשור בעניין החיפזון.

77 הרעיון שנצטוו לאכול את הפסח צלי כסימן לחיפזון מצוי כבר אצל פילון (שור' לשמות, א: 14, עמ' 23).

78 אפשר שמטעם זה משמש המונח maza ביוונית כשם כללי לאוכל, כי יש סבורים, שהוא שאול משפה שמית; ראה: ד' מונטנר, "מצה ו-maza", ספר היובל לש' קרויס, תרצ"ו, עמ' 156–160. השווה עוד: K. Lokotsch, *Etymologisches Wörterbuch der europäischen Wörter orientalischen Ursprungs*, Heidelberg 1927, p. 114, n. 1441. הכרת הרקע הריאלי למוצא המלה היתה מונעת הגהה בלתי-נחוצה במחזה של אריסטופאנס. ראה: C.E. Graves (ed.), *Aristophanes, The Acharnians*, Cambridge 1967, n. to line 672.

79 J. Pedersen, *Israel - Its Life and Culture*, 1959, III-IV, p. 400. דבריו נדחו על-ידי סגל (שם, עמ' 168) ועל-ידי קלרמן (D. Kellerman, "Chametz I", *Theologisches Wörterbuch zum alten Testament*, II, Stuttgart 1974, pp. 1063–1064) הטוען, שטעם האיסור הוא משום שחמץ היה תקרובת לעבודה זרה, אבל הם נתקבלו על-ידי ליכט (שם) וקאסוטו (פירוש על ספר שמות, עמ' 95). יש משערים שמטעם זה אפה לוט מצות למלאכים שבאו לבקר (ה"ע יעקב, תולדות הלחם [תרגום מאנגלית: יגאל קמחין, תל-אביב תש"י, עמ' 52]). אבל עובדה זאת מתקשרת יפה גם עם הרעיון שמצה היא לחם חיפזון, המתאים לאורחים שבאו באופן בלתי-צפוי.

מתת הטבע הנעשית ללא התערבות מעשי בני-אדם.<sup>80</sup> מכאן פתח לראיית החמץ כסמל להשחתת מעשי הבורא על-ידי בני-האדם – טעם שנדרש יפה בספרות הקדומה, שהשוותה את יצר הרע לשאור שבעיסה.<sup>81</sup> נמצאנו למדים, שאפשר להבחין בין חובת המצה הנאכלת עם הפסח, שהוא לחם הסעודה, לבין איסור החמץ, וההכרח לאכול מצה הקשור בו, בשבעת ימי חג המצות.<sup>82</sup> חכמי ההלכה האחרונים אף הבחינו הבחנה כזאת בליל הסדר עצמו בקובעם, שיש כאן שני דינים: של אכילת מצה עם קרבן הפסח ושל אכילתה בפני עצמה, ויש ביניהם הבדלים מעשיים.<sup>83</sup> המצה נחשבת כחובה מן התורה גם כאשר אין קרבן פסח בעוד שהמרור, שעיקר תפקידו בשולחן

80 על החוקים לפרטיהם, כ: 161, כך ז, עמ' 404.

81 במקורות הקדומים, השאור איננו משל לדבר רע כלכד כי גם כוח הטוב הוא כשאור המשפיע על הכול. ב' לרנר הראה שהנוסח המקורי של הביטוי "השאור שבה" [של התורה. י"ת] היה מחזיר למוטב" הוא "השאור שבה" (במאמרו: "השאור שבה", לשוננו, נג [תשמ"ט], עמ' 287–290). אבל בחקופת האמוראים מצאנו כבר שהשאור הוא יצר הרע כפי שביטא זאת ר' תנחומא בר איסכולסטיקא: "ואנו חייבים לעשות רצונך... ומי מעכב? שאור שבעיסה" (ברכות ד, ב, ז ע"ד; וכן הוא במקבילה הבבליה [ברכות יז ע"א] בשם ר' אלכסנדר; השווה: אורבך, חז"ל, עמ' 425, ובהערה 43; בראשית רבה לד, י, עמ' 320). בדומה לכך דרש ר' אבהו שהקב"ה נתעצב אל לבו (בראשית ו: ו) משום שאמר "אני הוא שנתתי שאור רע בעיסה" (תנחומא [מהר' בוכר], נח ד, עמ' 30). ומדבריו משמע שיש גם שאור טוב. הדימוי המפותח של ביעור חמץ בפסח כדגם לביעור יצר הרע מופיע בזוהר, פרשת תצוה, קפב ע"א. גם בספרות הנוצרית מוצאים אנו את השאור כדגם לכוחו של המעט הטוב להשפיע על הכלל (מתי יג: 33; לוקס יג: 20; השווה: Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, New York 1972<sup>2</sup>, pp. 146–147). על דרכי המחקר בהשוואת משלי ישו למשלי חז"ל ראה: ד' פלוסר, יהדות ומקורות הנצרות, תל-אביב תשל"ט, עמ' 150–209; David Stern, "Jesus' Parables from the Perspective of Rabbinic Literature; the Example of the Wicked Husbandmen", *Parable and Story in Judaism and Christianity*, (eds.: Clemens Thoma and Michael Wyschogrod), New York: Paulist Press 1989, pp. 42–80. המאחרת יותר מצאנו את ביעור החמץ בפסח כאליגוריה לביעור יצר הרע (אגרת אל הקורנתיים א, ה: 6; אגרת אל הגלטיים, ה: 9; השווה: מתי טז: 6–12; מרקוס ח: 51). והשווה עוד: כשר, תר"ש, כב, עמ' קסט–קעט.

82 האחרונים חידשו, שאם כי אין חובה לאכול מצה כשאור ימי הפסח, ככל-זאת האוכל מצה מקיים מצווה. ראה: מ"מ כשר, "אכילת מצה כל שבעה אם יש בה מצוה", תר"ש, י-יא, עמ' רכז ואילך; הרב מ' שטרנבוך, "גדר המצוה לאכול מצה כל שבעה ימי החג", מועדים וזמנים השלם, ג, ירושלים, תשל"א, עמ' קנ–קנח.

83 פרנק, מקראי קודש, א, עמ' רנח ואילך. ועיין מה שדן בזה הרב א' שושנה במהדורתו של חידושי רבינו דוד – פסחים, ירושלים תשל"ח, עמ' שצא, הע' 35. השווה עוד: שו"ת חתם סופר, אורח-חיים, סי' קמ, שהעיר על רעיון זה מתוך השוואה לחובת אכילת מצה בפסח שני. לדיון רחב ומעמיק ראה הנשקה, על מצות ומרורים.

הוא כירק הסעודה, אינו חובה מן התורה כאשר אין קרבן.<sup>84</sup> בסיכום: דומה שבימי בית שני ראו בסעודת קרבן הפסח סעודת חבורה, שתפריטה מורכב מבשר (פסח), לחם (מצה) וירק (מרור – חסה). מאכלים אלה נאכלו בכמויות רגילות לסעודה, ולא נועדו לאכילה סמלית בלבד. ההלכה המאוחרת, שדנה הרבה בתורת השיעורים ובקביעתם,<sup>85</sup> היא שצמצמה חובה זו לשיעור של כזית בלבד.

## ב. הסעודה החגיגית לעומת סעודת הפסח

### 1. תיאור הסעודה החגיגית

סעודת ליל הפסח, הסעודה שבה חוגגים אנו את יציאתנו ממצרים והיותנו לבני חורין, נחשבת כסעודה החשובה ביותר של כל השנה. אפילו כשישבו אבותינו בגלות החשוכה, כשהרגישו שבטלה שמחת החיים בכלל ושמחת הסעודה בפרט, בכל-זאת קבעו שכליל הפסח ישתדל אדם לפאר את שולחנו בכלים נאים לתת ביטוי לשמחת הגאולה.<sup>86</sup> המהרי"ל סיפר שאביו היה מניח על שולחן הסדר כלים נאים שהיו ממושכנים בידו מאת הגויים כדי לשמוח בראיתם.<sup>87</sup> מובן מעצמו הוא, לכן, שאבותינו בימי הבית השני, שחשו בעצמם את חירות ישראל, ניסו לחוג את ליל הפסח בצורה החגיגית ביותר. פילון, בתארו את השמחה וההתרגשות המלווים את הקרבת הפסח, אומר שכל בית קיבל את הצורה וההוד של מקדש וכל אדם, כקטן כגדול, עלה למעלת הכהונה.<sup>88</sup>

84 ראה לקמן, עמ' 122.

85 לבעיית קביעת השיעורין ראה: גילת, ראב"ה, עמ' 11–20; הנ"ל, "כל השיעורים לא חכמים הם שנתנו?", תרביץ, לו (תשכ"ח), עמ' 230–239 (השווה: הנ"ל, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 63–71); מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 45–59. למצע העיוני עיין עוד: חיים כהן, "על המידות והשיעורין", שנתון המשפט העברי, ג-ד (תשל"ו-תשל"ז), עמ' 217–232.

86 ראה שו"ע אר"ח תעב:א ובמ"א ס"ק ב.

87 ספר מהרי"ל, תחילת הלכות ההגדה, ירושלים תשכ"ט, יג ע"א. ראה גם כמגן אברהם לשו"ע שם.

88 פילון, על החוקים לפרטיהם, ב: 146–149, עמ' 397. גם מדברי אחד מגדולי האחרונים, רי"ז מבריסק, משמע של ישראל יש דין של כהונה לגבי קרבן הפסח. הוא התייחס לשאלה מדוע אוכלים קרבן החגיגה שלא על השובע כדי לאכול את הפסח על השובע והסיק שדין אכילת קרבנות על השובע הוא רק באכילת כהנים אלא שלגבי קרבן פסח יש חיוב מיוחד גם על הישראלים האוכלים ממנו שאכילתם תהיה על השובע (דבריו הובאו בתוך: שיטה מקובצת למסכת פסחים [ערך: י' גרשוני], חלק שלישי, ניו-יורק תשכ"ז, עמ' רטו). וראה עוד לקמן, הערה 194.

סעודות חגיגיות מתקיימות גם שלא בליל הפסח. בימי הבית השני, כמו בימינו, הסעודה החגיגית אצל יהודים אינה שונה, בקוויה הכלליים, מן הסעודה החגיגית שאצל הנוכרים. סעודה רגילה פתוחה היתה לקליטת מנהגים חדשים, יהיה מקורם אשר יהיה, ומכאן נפתח פתח עקיף להשפעה על צורת סעודת ליל הפסח. כמו בימי המהרי"ל, אבותינו לא נמנעו מלהשתמש בכלים של נוכרים כדי לפאר את סעודת הפסח.<sup>89</sup> כדי לבדוק ולתאר השפעה זאת, נפתח בתיאור הסעודה הרגילה הנמצא בתוספתא:

כיצד סדר סעודה? אורחין נכנסין ויושבין על ספסלים, ועל גבי קתדראות, נעד שנכנסו כולן. נתנו להם לידים, כל אחד ואחד נוטל ידו אחת. מזגו להם את הכוס, כל אחד ואחד מברך לעצמו. הביאו לפנייהם פרפראות, כל אחד ואחד מברך לעצמו. עלו והסבו ונתנו להם לידים, אע"פ שנטל ידו אחת, נוטל שתי ידיו. מזגו להם את הכוס, אע"פ שברך על הראשון מברך על השני. הביאו לפנייהם פרפראות, אע"פ שברך על הראשונה מברך על השנייה, ואחד מברך לכולן. הבא אחר שלש פרפראות אין רשות ליכנס (ת' ברכות, ד: 8, עמ' 20).<sup>90</sup> בתיאור הנ"ל אנחנו רואים שהסעודה היתה מורכבת מחלקים שונים. החלק הראשון נערך בפרוזדור. האורחים התאספו שם, שמו את הכוס הראשון של הסעודה ואכלו פרפראות שונות כדי להעסיקם עד שיתאספו כל האורחים.<sup>91</sup> מן המשפט האחרון שבתוספתא למדים אנו שהיה נוהג של אכילת שלוש פרפראות בפרוזדור עד שהתאספו כל האורחים. אחר שנתאספו כל האורחים, עלו מן הפרוזדור לטרקלין.<sup>92</sup> הסידור

89 בספר חמדת ימים, דף כ ע"א, ד"ה וכבר אמרנו, הביא אסמכתא לזה מן הפסוק ושאלה אשה משכנתה.

90 הקטע בין הסוגריים המרובעים הוא לפי גרסת כ"א. בכ"י וינה הגרסא "עד שיתכנסו נתכנסו כולם" ובדפוס "עד שיתכנסו כולן נתכנסו כולן". ליברמן (תוכ"פ, א, עמ' 62), העיר שגרסת כ"א היא הנכונה כי "הדין נותן שכל המעשים הללו נעשו לפני שנתכנסו כל האורחים". פסקתי את המשפטים כך שפיסקא זאת היא סיום המשפט הראשון. אבל ייתכן שיש להעמידה בראש המשפט השני והיא מציינת את הזמן שלפניו יש לעשות את הפעולות הבאות. באופן זה מצאנו את המלה "עד" בשיר השירים ב:ז "עד שיפוח היום ונסו הצללים סב, דמה לך דודי לצבי" וגו'. על משמעויות המלה "עד" ראה בנעט, משנה, עמ' 240.

91 השווה ליברמן, שם, עמ' 62; איש שלום, מאיר עין, עמ' 55.

92 כך פירש מרקס, עמ' 419. אבל ביר (פסחים) פירש שעלו למיטות ההסבה. באיליאדה להומירוס (א: 510 ואילך) המחזרים ישבו בחרץ, על עורות, ושמו יין ואחר-כן נכנסו ועלו למיטות ההסבה. יש לזכור שהמלה "טרקלין" ("טריקלין" בטקסטים הטובים ביותר) גזורה מן המלה היוונית triklinos, או מ-triclinium הלטיני. פירוש המלה היא החדר שבו יש שלוש מיטות הסב (kline). ראה: קרויס, מלים שאולות, עמ' 274.

הארכיטקטוני מזכיר לנו את דברי ר' יעקב "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא: התקן עצמך בפרוזדור, כדי שתכנס לטרקלין" (מ' אבות, ד:טו). בטרקלין נערך החלק העיקרי של הסעודה. בפרוזדור היתה הרגשת ארעיות ולכן כל אחד בירך לעצמו אבל בטרקלין, כשכולם הסבו ביחד, אחד בירך לכולם.

ההסיבה נחשבת כאן כמנהג רגיל בחלק העיקרי של הסעודה. מ' איש-שלום היה, כנראה, הראשון שחקר "אם ההסיבה היא ממנהגי קדמוני אומתינו בסעודה או שקבלו זה ממנהגי אומות אחרים?"<sup>93</sup> הוא ציין שספרי המקרא הקדומים מתארים את האוכלים כיושבים, ורק בספרים המאוחרים אנחנו מוצאים אנשים מסובים על מיטות. יחזקאל (כג:מא) ועמוס (ו:ד-ו) מתארים את הישיבה על מיטת היסב כמנהג חברת העילית המסואבת – כאשר התיאור של עמוס מזכיר לנו את הסימפוזיון היווני:

השוכבים על מטות שן וסרְחִים על ערשותם ואכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק. הפרטים על פי הנָּקֵל כדויד חשבו להם כלי שיר. השתים במזוקי יין וראשית שמנים ימשחו ולא נָּחִלו על שֶׁבֶר יוסף.<sup>94</sup>

במגילת אסתר מוצאים אנו מיטות הסבה לכל המוזמנים לחצר המלוכה (אסתר א:ו, ז:ח). איש-שלום נוטה לשער שמקורו של המנהג הוא בתרבות הפרסית ומכאן חדר לתרבות היהודית. בימי הבית השני מנהג ההסבה פשט בכל שכבות העם – גם אצל עניים<sup>95</sup> וגם בארוחות דלות. תרגומי המקרא השתמשו בשורש "אסחר = הסב" כשבאו לתאר את ישיבת האוכלים במקרא – דבר המלמד על התפשטות הנוהג בתקופת המשנה והתלמוד.<sup>96</sup> ובכל-זאת, ההסיבה לא היתה נחלת הכלל אלא של בני חורין בלבד, ואנשים

93 מאיר עין, עמ' 18

94 על הדמיון של תיאור זה לסימפוזיון היווני העיר גם John Boardman, "Symposion Furniture", in: Oswyn Murray (ed.), *Symptotica: A Symposium on the* *Symposion*, Clarendon Press 1990, p. 126; ראה עוד: שפרבר, דרך ארץ, עמ' 67–71.

95 וזו, כנראה, אחת הסיבות שהניע את ר' עקיבא איגר לציין פירוש חדשני למשנת פסחים י:א "לא יאכל אדם עד שתחשך ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב". לפי הפירוש המקובל, המשנה מצווה על העני שלא יאכל עד שיסב והוא ציווי שאין בו צורך: גם עניים היו רגילים לאכול, לפחות בסעודות חגיגיות, דרך היסב. ולכן הובא הפירוש שהמלים "ואפילו עני שבישראל" מוסבות על מה שלמעלה מהן "לא יאכל עד שתחשך" – ואפילו עני שבישראל". יש צורך לציין זאת כי לפי הנאמר בראש מסכת ברכות, עניים נהגו לאכול לפני החשיכה בגלל יוקר המאור.

96 השווה: בנעט, ליל הסדר, עמ' 7–10, ואיש שלום, מאיר עין, עמ' 18–19. השווה דברי ר' עקיבא (מ' ב"ק, ח:ו): אפילו עניים שבישראל רואים אותם כבני חורין שירדו מנכסיהם.

משועבדים, כגון נשים ועבדים, אכלו בישיבה זקופה.<sup>97</sup> אף התיראפויטיים, שחיו חיי פרישות, נהגו להסב בשעת סעודתם, אם כי על מיטות עץ.<sup>98</sup> גם בעולם היווני-רומאי נהגו, בתקופה זו, לאכול בהסיבה וגם שם מנהג זה מיוחד היה לבני חורין.<sup>99</sup> חוקרי תרבות יוון העלו שהמנהג הגיע מפרס. משום כך נראה שהמנהג היהודי קשור למנהג היווני-רומאי ואינו נראה כהמשך למסורת הקדומה שבה ההסיבה היא מנהג של אצילים. אף השם טרקלין ככינוי למיטת ההסבה, ומשם ככינוי לחדר שבו נמצאים מיטות ההסבה,<sup>100</sup> רומז להשפעה יוונית אבל ייתכן ששאלו רק את השם ולא את הנוהג עצמו.

התיאור של התוספתא אינו מזכיר את המנה האחרונה, היין והפרפרת שלאחר המזון, אבל אלה נזכרים במשנה: "בירך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון, בירך על הפת פטר את הפרפרת (שבתוך המזון בלבד)".<sup>101</sup> מתוך הלכה זו אנחנו לומדים שהארוחה הרגילה לא כללה מנה ראשונה ואחרונה ולכן ברכת הפת פטרה רק מה שבא עם הפת וטפל לה. אך סעודה חגיגית שכללה מנה ראשונה, כללה גם מנה אחרונה ולכן ברכת המנה הראשונה פטרה אף את המנה האחרונה.<sup>102</sup>

ברומי, הסעודה בעלת שתי מנות, מנה עיקרית ומנה אחרונה, היתה נהוגה לפני שהנהיגו להוסיף מנה ראשונה לסעודה. משום כך, גם אחרי שהנהיגו סעודה בת שלוש מנות, המנה השלישית נקראה "שולחן שני" – *secunda mensa*.<sup>103</sup> פלוטרכוס, שחי במאה הראשונה לספה"נ, משער שחידוש זה, הוספת המנה הראשונה לסעודה, יכול היה להביא מחלות חרשות לעולם

97 קרויס, קדמוניות א, ג, עמ' 43–44.

98 פילון, על חיי העיון, 69, עמ' 198.

99 ראה: גיהל-קונר, עמ' 264–265, ועמ' 443–445; בורדמן (לעיל הערה 94), עמ' 122–

131. אולם, מקאון (C.C. McCown, "Luke's Translation of Semitic into Hellenistic Custom", *JBL*, 58 [1939], pp. 213–220)

טוען שבמזרח נהגו לשבת

בשעת הסעודה ועל-כן משחה מרים את ראשו של ישו באשר רגליו היו מקופלות תחתיו.

לוקאס הכיר את המנהג ההלניסטי של ההסבה ולכן תיאר שהאשה משחה את רגליו של ישו.

100 שתי ההוראות מצויות בספרות חז"ל. ראה קרויס, לעהנוורטר, עמ' 274 וביר, פסחים, עמ' 65–64.

ביר מניח שהמנהג הגיע למזרח וליוון מן הפרסים אך בתקופת המשנה יש לראות

את המנהג כמנהג יווני-רומאי, על מקור פרסי הצביע כבר איש-שלום, שם, עמ' 19.

101 מ' ברכות ו:ה. כפירוש בסוגריים פירשו בעל מלאכת שלמה ובעל תפארת ישראל. ראה גם

קרויס, תלמודישיע ארכיאולוגיה, III, עמ' 38.

102 בבבל היו מנהגים שונים. ראה: ב' ברכות, מא ע"ב ובחי' הרשב"א שם. ע"ע: ליברמן,

שם, עמ' 65.

103 גיהל-קונר, שם, עמ' 266. ראה גם מרקוורדט-מאו, עמ' 327.

שלא היו ידועות לפני ימיו.<sup>104</sup> מדבריו אנחנו מסיקים ששינוי זה נוצר בימיו.<sup>105</sup> מכאן יש מקום לשער שאף בארץ-ישראל המנה האחרונה עתיקה מן המנה הראשונה.

כדי להבין מדוע התוספתא לא הזכירה את המנה האחרונה, אף-על-פי שהזכירה את המנה הראשונה, צריכים אנו לעמוד על יחס התוספתא למשנת ברכות. דומה שהלכה זו שבתוספתא נסמכה למשנה ה של פרק ו, "בירך על היין שלפני המזון פטר את היין שלאחר המזון, ברך על הפרפרת שלפני המזון פטר את הפרפרת שלאחר המזון", והיא נועדה להשלים שהיין והפרפרת שבתוך המזון מחייבים ברכה חדשה ואינו יוצא בברכה שבירך לפני המזון. לא היתה בהוספת תיאור המנה האחרונה הוספת הסבר או השלמה למשנתנו, שהרי עיקר ההלכה יוצא מעימות האכילה בפרוזדור עם האכילה העיקרית שבטרקלין, ולכן לא הביא העורך פסקא המתייחסת למנה האחרונה.<sup>106</sup> היות שכותרת התוספתא כאן היא "כיצד סדר סעודה" ועיקר המקור שלפני עורך התוספתא בא לתאר את "מנהגי הסעודה בזמן העתיק אצל נכבדי העם... ואין כאן 'הלכה בסעודה'" <sup>107</sup> ניתן לשער שבמקור היה גם תיאור המנה האחרונה ועורך התוספתא השמיט אותו.<sup>108</sup>

104 פלוטרקוס, המשתאות, ד' 9, 3, (LCL p. 201). וכן העיר Martial, בן דורו, שבזמנו העבירו את החסה מסוף הסעודה לתחילתה (Epigrams, XIII, 41).

105 אך הדבר צריך עדיין עיון כי הרקליטוס מטרנטוס, רופא שחי בערך בשנת 75 לפני הספירה (לפי פאולי-ויסובא) מהרהר אם ראוי להגיש את המנה האחרונה בתחילת הסעודה כמו שנהוג באסיה ויוון, או בסופה. הפסקא צוטטה ע"י אתינאיוס (חכמי המשתה ב: 35, כרך א, עמ' 233).

106 אבל ייתכן אפשרות שנייה, והיא שהתוספתא נסמכה למשנה ו, "ישבו לאכול כל אחד ואחד מברך לעצמו, הסיכו אחד מברך לכולן. בא להן יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו, לאחר המזון אחד מברך לכולן". ברם, לא ברור מה התוספתא מוסיפה למשנה, מלבד התיאור החי של הסעודה. אפשר שעורך התוספתא חשב שיש להדגיש שמשנה זאת, המבחינה מבחינה הלכתית בין "ישבו לאכול" לבין "הסיכו", אינה מתייחסת להזדמנויות שונות אלא לרצף של פעולות. אבל הסבר זה נראה לי מאולץ ולכן העדפתי את ההצעה שבטקסט.

107 ליברמן, תוכ"פ, א, עמ' 62.

108 השווה ת' ברכות ד: 4, עמ' 19, "הביאו לפני מיני תרגימה, מברך עליהם כורא מיני כסנין". הלכה זו, המדברת במנה האחרונה (ראה: ליברמן, תוכ"פ, עמ' 58), קרובה בסגנונה לתוספתא שלנו. תרגימה היא מלה יוונית ולכאורה היה אפשר ללמוד מכאן על השפעה יוונית אבל מנוסח הברכה "כסנין" שהיא מלה שמית, אפשר ללמוד שהמנהג קדום למנהג זה. יחד עם זאת, אין להתעלם מן האפשרות שרצו לתת נוסח מקורי יותר לברכות, כמו שמצאנו מגמה לארכאיזציה בכתובות המטבעות מתקופת הבית השני והמרד. במטבעות אלה השתמשו בכתב העברי הקדום למרות שלא שימש למעשה בחיי יום-יום. ראה בארון, היסטוריה, ב, עמ' 17 ועמ' 165 הע' 15. בדומה לכך, ראה א'

התוספתא מתארת את הסעודה שבתקופת התנאים. יש בה מנהגים מקבילים למנהגי סעודה בעולם הנוכרי, כגון גטילת ידיים, הסיבה, מספר המנות וכד' <sup>109</sup> ומצאנו בה אף סימנים להשפעת עולם זה ולהשאלות ממנו. ברם, תקופת התנאים היתה ארוכה וקשה לצמצם יותר את התקופה שלה מתייחס התיאור שבתוספתא. מצד אחד, כבר ראינו שהמנה הראשונה הפכה לחלק מן הסעודה ברומי בסוף המאה הראשונה לספירת הנוצרים וזה מוליך אותנו לאחר את זמן התיאור. מאידך, התוספתא מדברת על עלייה מן הפרוזדור למקום הסעודה. מכאן שחדר האוכל היה בקומה השנייה. נר, שחי במאה השנייה לפני ספירת הנוצרים, הסביר שהמלה הלטינית *caenaculum* – קומה שנייה – באה מן השורש *cena* שהוא סעודה מכיוון שבדורות שקדמו לו נהגו לאכול את הסעודה בקומה שנייה. <sup>110</sup> אולם, כבר בימיו, מנהג זה לא היה מוכר למעשה. אם לשפוט לפי עובדה זו, היינו צריכים להקדים את זמן התיאור שבתוספתא אבל יותר נכון הוא שבכל מקום היתה התפתחות משלה. יש לזכור גם שלא רק שרומי אינה תמיד מקור המנהגים, אלא אף היא הושפעה ממנהגי המזרח. <sup>111</sup>

## 2. סעודת הפסח בהשוואה לסעודה החגיגית

אחרי שביררנו שבסעודה הרגילה היו שלוש מנות אנחנו יכולים לברר – באיזו מידה השפיעה עובדה זו על הנוהג בסעודת הפסח? כבר מנינו סיבות להשפעה אבל יש גם גורמים המונעים השפעת מנהגי סעודה הרווחים על מנהגי ליל הסדר והם: (1) חובות היום המיוחדות, אכילת מצה ומרור, קרבן פסח וכד' קובעות במידה מסוימת את מהלך הסעודה; (2) אחרי שנוצר דפוס מסוים של חגיגת ליל הסדר בראשית ימי הבית השני, השמרנות הקשורה לטקסים דתיים – ובפרט למקדש – מנעה קליטת מנהגים חדשים, גם בברכים שאינם מהותיים לחובת היום. <sup>112</sup> ברם, חז"ל הורו שאותם הסממנים של סעודת הפסח במצרים שנתנו לסעודת קרבן הפסח את אופיה המיוחד –

כיכלר (הכהנים, עמ' 20–52) שחידשו את העברית כשפת המקדש בשנים האחרונות לקיומו – ושוב מרצון להחיות את העבר. אנלוגיות לתופעות אלה מימינו אינן חסרות.

109 ביר, שם, עמ' 64–75 עמד על הקבלות רבות מן הסוג הזה.

110 ראה פאולי-ויסבא, ערך *Cena*.

111 פלוטרכוס במשתאות (ספר ד' שאלה 9, 714, כרך 11, עמ' 91–95) נושא ונותן במרצאו של מנהג אחד – אם הוא יווני או פרסי.

112 דוגמה לכך תשמש ההסיכה כליל הסדר הנוהגת עד היום. דעת הראב"ה, שהכיר בשורשי המנהג ואמר שאין לו טעם היום, נשארה דעת יחיד (ראה הגהות מיימוניות להל' חמץ ומצה, ז:ז, ודרכי משה לטור אר"ח, תעב).

החובה לאכול את הפסח בחיפזון, כאשר מותניהם חגורים, נעליהם ברגליהם ומקלותיהם בידיהם (שמות יב:יא) – כל הפרטים האלה נקבעו על-ידי חז"ל כבלתי-רלוונטיים לפסח דורות.<sup>113</sup>

כדי לענות לשאלתנו, נתייחס לכל מנה בנפרד ונלך מן הפשוט יותר אל הפחות ברור. בזה אנחנו הולכים גם בסדר היסטורי, כפי שזה יתבאר. המנה העיקרית. – אין צורך לציין שהמנה העיקרית היתה קיימת בליל הפסח כי בלעדיה לא תיתכן סעודה בכלל. חלק זה הוא החלק הקדום ביותר של הסעודה.

המנה האחרונה. – כבר עמדנו על כך שמבחינה היסטורית המנה האחרונה היא ההרחבה הראשונה של הסעודה. חכמים שעסקו בתיאור ליל הסדר כבר הראו שמנה אחרונה לא היתה קיימת בסעודת הערב.<sup>114</sup> המנה האחרונה של הסעודה היוונית והרומאית שימשה, בדרך-כלל, מעבר למה שקראו היוונים komos וברומית comissatio. ההבדל בזה בין יוון לרומי הוא רק בשם, כי בנוהג אין להבחין ביניהם. אחרי שהגישו את המנה האחרונה של מיני תרגימה, התמכרו לשתייה ומאכלי המנה האחרונה שימשו לוואי לשתייה. ערכו גם סימפוזיונים במסגרת זו, ואף-על-פי שיש לנו תיאורים בודדים של סימפוזיונים שהוקדשו לנושאים רציניים, אנחנו יכולים להבין שלרוב, השתייה המרובה הביאה לשכרות והוללות.<sup>115</sup> חכמים רצו למנוע שתופעות שליליות כאלה יהפכו לחלק מן הסדר ועל כן קבעו "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומין".<sup>116</sup>

ליברמן פירש את המלה "אפיקומין" וציין את הרקע התרבותי: בשעה שההוללות היתה מגיעה למרומה, היה דרכם להתפרץ לבתים אחרים, להכריח את האחרים להצטרף אליהם ושם היו ממשיכים את החגיגה, וקראו לזה epikomazein והמשנה הזהירה שאין גומרים את הפסח באפיקומן-epikommon וזהו הפירוש בבבלי וירושלמי כאן: שלא יהא עומד מחבורה זו ונכנס לחבורה אחרת. וכבר פירשו כן לנכון חכמי אשכנז האחרונים, והסתמכו גם על הירושלמי להלן ה"ו (ד"ו ה"ח): מיני זמר.<sup>117</sup>

113 השומרונים נוהגים, עד היום, לאכול את הפסח בחיפזון.

114 ראה לדוגמה, בנעט, ליל הסדר, עמ' 16–20.

115 תיאור מפורט על-פי המקורות הקלטיים נמצא אצל מרקורדט-מא, עמ' 331–340.

116 מ' פסחים י:ד. מטעמים דומים אסרו חוקי ספרטה את האפיקומן. ראה גיהל-קונר שם, עמ' 267. נציין שמרקס (אוונגליון, עמ' 424) ואחריו ביר (פסחים, עמ' 69–72), פירשו: אין

מפטירין – אסור לצאת כי "אחר הפסח – אפיקומן".

117 ליברמן, יכ"פ, עמ' 521. וכן פירש משה שמחה אונגאר, "דברים אחדים", סה"י למשה

אולם במקורות קדומים מצאנו אף פירוש אחר לאפיקומן. התוספתא פירשה "כגון אגוזין תמרים וקליות" (ת' פסחים י: 11, עמ' 198), וכן פירש רבי יוחנן (ב' פסחים, קיט ע"ב).<sup>118</sup> אף שמואל פירש שאלה מיני מאכל "כגון ארדילאי לי וגוזליא לאבא ואב חנינא בר שילא".<sup>119</sup> ראשוני מפרשי התלמוד הבינו שיש מחלוקת בין שני הפירושים. הם הבינו שלשיטה האחרונה שפירשה שהאפיקומן הוא מין אוכל – נימוק האיסור הוא כדי שיישאר טעם הפסח בפיו.<sup>120</sup> אף סוגיית התלמוד מוליכה לכך כי – ללשון אחד – היא מבחינה בין פסח למצה ומתירה אפיקומן אחרי מצה.<sup>121</sup> אך דומה ששתי השיטות מתכוונות לדבר אחד: תמרים, אגוזים וקליות שאסרם רבי יוחנן הם הם מיני התרגימה (tragema)<sup>122</sup> שהובאו לשולחן כמנה אחרונה בסעודה הרומאית כדי לגרות את תאוות השתייה.<sup>123</sup> כל הפירושים מתכוונים לדבר אחד – מסורת עתיקה שאין מקיימים מנה אחרונה בליל הסדר, אלא שכל אחד תפס אספקט אחר של המנה האחרונה.<sup>124</sup>

המנה הראשונה. – כבר ראינו שמבחינה היסטורית מנה זו היא ההרחבה

אריה בלאך, בודאפעשט תרס"ה, עמ' 34–35. השווה הפירושים שהובאו על-ידי י"ה שור, החלון, יא (תר"מ), עמ' 49–51.

118 השווה י' שם, יח, לז ע"ד: "ור"י אמר מיני מתיקה". ד"ו רבינוביץ, בשערי תורת ארץ-ישראל, עמ' 240, פירש ברוח זו אף את הירושלמי שהבאנו בהערה הקודמת "מיני זמר" כפירות טובים מלשון זמרת הארץ, וקרוב לכן פירש הפ"מ שמיני זמר הם מיני כלים שמשתמשים בהם לאכילה ומלשון המקרא "והספות והמזמרות", (מלכים א' ז:ג). השווה עוד: תמר, עלי תמר, מועד א, עמ' שי. נעשו ניסיונות שונים להסביר את המלה "אפיקומן" לפי פירוש ר' יוחנן. הרשב"ם פירש ש"אפיקומן" הוא צירוף של "אפיקו מן" – "הוציאו והביאו מיני מתיקה" (ב' פסחים קיט ע"ב ד"ה כגון ארדילאי לי וגוזליא לאבא). ב"סדר הגדה כמנהג תימן" ש"ל ע"י ע"י זאב חנוך גרינבערג (לייפציג תרנ"ו עמ' 23) נמצא שאפיקומן הוא נוטריקון: אגוזים, פירות, יין, קליות, מים, וכשר, נרדים. קוהוט, בעה"ש (כרך א, עמ' רלב) רצה למצוא לזה מקור יווני epigeuma או פרסי – אבקומה. ראה להלן עמ' 65.

119 ב' שם, ו"י שם. למשמעות מלים אלה ראה: איש שלום, מאיר עין, עמ' 74–76; לעף, צמחי היהודים, א, 33–34, 76–77.

120 ראה רשב"ם לשם, קיט ע"ב ד"ה כגון ארדילאי. הרמב"ן במלחמות פירש שאף ר' יוחנן ושמואל נחלקו בסוג המאכלים שאסור לאכול אחרי הפסח. הראשונים נתנו הסברים שונים לצורך שיישאר טעם מצה בפיו (ראה: בירור הלכה, עמ' קמו).

121 ב' שם, וראה תוספות ד"ה מפטירין שעמדו על הקשיים בשיטת התלמוד.

122 ראה ליברמן, תוכ"פ, א, עמ' 57–58.

123 ראה: Ugo Paoli, *Das Leben im alten Rom*, p. 125.

124 גם המלה היוונית epikwmos קיבלה משמעות של "אוכל" משום שכמסגרת ה- epikwmos הגישו אוכל. ראה אתינאיוס, חכמי המשתה, ז: 585, עמ' 172–173. השווה גם קרויס, מלים שאולות, ב, עמ' 107.

האחרונה של הסעודה והיא הפכה את הסעודה לבעלת שלוש מנות. במשנה המתארת את מהלך הסדר מוזכרת המנה הראשונה בפירוש. אחרי הקידוש "הביאו לפניו... מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת. הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת... ובמקדש מביאים לפניו גופו של פסח" (מ' פסחים י:ג). הטיבול הראשון המוזכר כאן מקביל לנוהג הרומאי של מנה ראשונה של ירקות ומאכלים אחרים.<sup>125</sup> אך ניסוח משנה זו "הביאו לפניו מטבל בחזרת עד למגיע לפרפרת הפת" הוא קשה כי לא נתבאר בה מהו הדבר שהביאו לפניו. אחדים ממפרשי המשנה הוסיפו בפירושיהם את המושא החסר: "שולחן", "סל" או "קערה" לפי מנהגי מקומותיהם.<sup>126</sup> היו מעתיקים שאף הוסיפו לנוסח המשנה "ירקות"<sup>127</sup> או "ירקות וחזרת".<sup>128</sup> אולם, ח' אלבק הסביר את התהוות הקושי בדרך זו:

שיעורתי שיעקר המשנה הוא: הביאו לפניו מצה וחזרת וכו' (המשפט השני במשנה, י"ת). התיבות "מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת" היו כתובות בגליון, ללמד שיטבל בחזרת קודם שהוא אוכל החזרת כפרפרת הפת. המלים "הביאו לפניו" נכתבו לפני תוספת שבגליון כדיבור המתחיל של המשנה, לרמז, שתוספת הגליון שייכת לדברים "הביאו לפניו" מצה וכו'. אחר-כך הכניסו את תוספת הגליון ועמה נכנס לתוך המשנה גם הדבור המתחיל שלה.<sup>129</sup>

יש להוסיף לדבריו שכשם שההערה היא תוספת למשנה, נראה שגם המנהג עצמו הוא תוספת מאוחרת לסדר ליל הפסח.<sup>130</sup> יש לנו עדויות לכך שבזמן הבית הזדרזו באכילת הפסח.<sup>131</sup> אע"פ

125 מאקורדט-מא, עמ' 331–340; גיהל-קנר, עמ' 267; פאולי-ויסובא, ערך *Comissatio*.

126 ראה ר"ח, רש"י, רשב"ם, מאירי ועוד.

127 כ"מ; כ"י א"פ; ר"ף כ"י וכן הוא בדפוס בסיליאה; על-פי ד"ס לפסחים, קעח ע"א, הערה ה'.

128 משכ"ר, ד"ו רפ"ג (אבל בכ"י לידן מלים אלה רשומות על הגליון); בבלי, ד"ו ר"פ; משניות דפוס ריווא וסכיוניטה; על-פי ד"ס, שם. לעף (צמחי היהודים, שם) חושב שזאת הגרסה הנכונה.

129 אלבק, משנה, מועד, עמ' 456. גם יחיאל י' וינברג חשב שיש כאן תוספת למשנה (שרידי אש, ד, עמ' רלב, הערה 7). השווה הערת איש שלום, מאיר עין, עמ' 4. להצעת קרויס (ת"א, ג, עמ' 259) לקרוא: "הביאו לפניו חזרת, אוכל פרפרת, מטבל עד שמגיע לפרפרת הפת"; יש אחיזה במציאות הסעודה אך לא בלשון המשנה. קרובה יותר היא הצעת בנעט (משנה, עמ' 241, הע' 27): "הביאו לפניו מטבל בחזרת, עד שמגיע לפרפרת הפת מביאים לפניו גופו של פסח". השווה גם גולדשמיט, תש"ח, עמ' 7, הערה 1.

130 גולדברג, חדירת ההלכה, עמ' 345. וראה עוד לקמן על תולדות הטיבולים בליל הסדר.

131 חורלסון (1895, 371, *ZwTh*) הביא ראיה שבזמן קרום צלו את הפסח משחשיכה. גרינהוט (ספר הליקוטים, ג, עמ' צא) הביא ראיה נגדו מדב"י ב' לה: יג-יד. השווה עוד:

שמצוות התורה לאכול את הפסח בחיפזון (שמות יב:יא) נתפרשה כמכוונת לפסח מצרים בלבד (מ' פסחים ט:ה),<sup>132</sup> מצאנו דעה שדרשה לסיים את אכילת הפסח עד שליש הלילה (ספר היובלים מט:יב). רבי אליעזר סבר שסוף זמן אכילת הפסח הוא עד חצות.<sup>133</sup> גם ההלכה המאוחרת, שסברה שזמנה הוא עד עלות השחר, הודתה שמדרכנן זמנה עד חצות.<sup>134</sup>

מספר הלכות מלמדות שהשתדלו לאכול את הפסח מיד עם תחילת זמנו. רבי אליעזר ורבי עקיבא דרשו על הפסוק "שם תזבח את הפסח בערב כבוא השמש מועד צאתך ממצרים" (דברים טז:ו): "בערב אתה זוכה וכבוא השמש אתה אוכל", אלא שנחלקו בסוף זמן אכילתו (ספרי דברים, קלג, עמ' 190).<sup>135</sup> בתוספתא שנינו: "מאימתי אוכלן, משתחשך, לא אכלן משתחשך, אוכלן כל הלילה" (ת' פסחים ב:22, עמ' 150). פשוטה של הלכה זו הוא שלכתחילה צריך לאכול את הפסח מיד.<sup>136</sup>

קשה להניח שבשעה שהקפידו להתחיל באכילת הפסח מוקדם ככל האפשר ולסיימה בשעה קבועה, שהיו מאריכים את הסעודה על-ידי מנה ראשונה. דומה שאנו למדים אף מן ההלכה "לא יאכל עד שיסב" (מ' פסחים י:א), על התנגדות לאכילת מנה ראשונה בליל הסדר. מפרשי המשנה והתלמוד פירשו שהמשנה באה לקבוע את צורת הישיבה בהסיבה כחובה בשעת הסעודה כולה, או לפחות בשעת קיום חובות היום – אכילת פסח ומצה ושתיית ארבעת הכוסות.<sup>137</sup> פירוש זה מבוסס על התפישה שההיסב הוא מנהג זר, ולכן צריכה ההלכה לכוף על קיומו. ברם, ההסיבה היתה נוהג יום-יומי בתקופת התנאים,<sup>138</sup> ו"עד שיסב" אינו אלא ציון לתחילת הסעודה.

- ברורא, פרקי מועדות, עמ' 182–191. ברורא סבור שאכלו את הסעודה מיד בפתחת הערב, לפני ההגדה, אך הוא סבור שהמנהג הראשונה היתה כבר חלק מן הסעודה.
- 132 אע"פ שלא נאמר שם במפורש שחובת חיפזון אינה נוהגת בפסח דורות, צוינה חובה זו כאחד הדברים המאפיינים את פסח מצרים.
- 133 מכילתא, בא, פרשה ו, עמ' 19, וכן נמצא בתרגום יונתן לשמות יב:ח ולדברים טז:י "עד פלגות דלילא". ראה מקורות נוספים ודיון בעניין משך זמן אכילת הפסח אצל גילת, ראב"ה, עמ' 160 הערה 45.
- 134 מכילתא, שם, וכן פסק הרמב"ם הלכות קרבן פסח, ח:טו.
- 135 יש כ"י הגורסים יהושע או שמעון במקום "עקיבא". השווה גם השערת פרופ' גילת (שם, הערה 49) שלר' אליעזר מצוות אכילת הפסח היא רק כבוא השמש ממש. וכן משמע מספר היובלים "ואכלו לעת ערב" (מט:יב).
- 136 עיין: כשר, תר"ש, י-יא, עמ' רח-רט, הדין בשאלה אם יש ללמוד מכאן חובה לאכול מצה מיד כשתחשך גם בזמן הזה.
- 137 ראה ב' פסחים, ק"ח ע"א. והשווה רמב"ם הלכות חמץ ומצה ז:ח ובטורי זהב לאו"ח, תעב:ו שפסקו שלכתחילה יש להסב במשך כל הסעודה.
- 138 ראה לעיל, עמ' 61.

וכך שנינו "לעולם יהא אדם יודע אצל מי הוא עומד... ואצל מי הוא מיסב" (דרך ארץ זוטא, ה:ב).<sup>139</sup> על כן, קשה לומר שהמשנה באה לקבוע נוהג רגיל כתובה – ובייחוד בצורה כה חריפה. נראה יותר לפרש שהמשנה רוצה למנוע את ההתאספות הראשונה שנערכה, בישיבה רגילה על גבי ספסלים, שבמסגרתה אכלו את המנה הראשונה. כליל הפסח יש חובה לגשת ישר למיטות ההסבה, כדי לאכול מיד את סעודת הפסח.<sup>140</sup>

ושמא יש ללמוד גם מן העובדה שברומי קדמה הסעודה בעלת שתי מנות – עיקרית ואחרונה – לסעודה בעלת שתי המנות, שאף בארץ-ישראל כן? אם כך הדבר, נראה לומר שאם המנה האחרונה העתיקה יותר לא חדרה לליל הסדר, כל שכן המנה הראשונה. מאידך, היות שהנימוקים הרעיוניים נגד המנה הראשונה לא היו חזקים כמו אלה נגד המנה האחרונה, והיות שההתנגדות לה לא השתרשה כל-כך דווקא משום שהיתה צעירה, במשך הזמן המנה הראשונה חדרה לסעודת הפסח.

הלכות אלה בדבר הזריזות באכילת הפסח, משתלבות יפה בדעה הרווחת, שבזמן שבית המקדש היה קיים נהגו לקיים את סעודת הפסח לפני קיום מצוות סיפור יציאת מצרים.<sup>141</sup> העברת הסיפור לפני הסעודה קשורה בדברי רבן גמליאל, המחייבים את עורך הסדר להסביר את משמעותם של שלושת המאכלים העיקריים שהובאו לשולחן הסדר: פסח, מצה ומרור.<sup>142</sup> הסברים אלה היו מוחשיים רק "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך".<sup>143</sup>

בסיכום, דומה שסעודת הפסח הקדומה היתה בעלת מנה אחת בלבד. אפשר להניח שהיא פתחה בקידוש על כוס יין וסיימה בברכת המזון על הכוס, ועל השתלשלויותיהם של כוסות אלה נעמוד לקמן.

139 ובכ"י אדלר הוחלף "ואצל מי הוא מיסב" ב"אצל מי אוכל אצל מי שונה" ובוודאי ש"שונה" הוא שיבוש של "שותה" (שפרבר, דרך ארץ, עמ' 27; השווה: ד' שפרבר, מסכת דרך ארץ זוטא, ירושלים תשמ"ב, עמ' קכה) יש בכוחה של הקבלה מעניינת להדגיש את הנקודה הזאת. כברייטא שנינו: "כך היו נקיי הדעת בירושלים עושין... ולא היו נכנסין לסעודה אלא אם כן יודעין מי מיסב עמהן" (ב' סנהדרין כג ע"א). ובאיכה רבה (ד:ב) נאמר, כציון לכבודם של בני ציון היקרים, "שלא היה אחד מהן הולך לסעוד עד שהיה יודע עם מי סועד" ובמהדורת בובר (עמ' 141) "...עד שהיה יודע מי המסובים עמו".

140 השווה ספראי, הערות היסטוריות, עמ' 302–303.

141 ראה לעיל, עמ' 77.

142 ראה לקמן, הערה 180.

143 לשונה של ההגדה. ודומה לזה במכדריי, מהד' הורוויץ-רכין, עמ' 66. במכילתא דרשב"י (מהד' אפשטיין-מלמד, עמ' 40) אנו מוצאים: "כל זמן שגופו של פסח קיים", ואין אנו יודעים אם יש כאן הלכה קדומה, או השערה אנאכרוניסטית של דרשן מאוחר.

### 3. מקומה של הסעודה במסגרת ליל הסדר<sup>144</sup>

אחרי שביררנו שאכילת מאכלי המצווה: פסח, מצה ומרור, לא היתה אכילה סמלית אלא היא היתה הסעודה של ליל הסדר, נשאר לנו לברר כיצד השתלבה סעודת הסדר בחובה המרכזית האחרת של ליל זה – חובת הסיפור ביציאת מצרים. זה דורי דורות דנים חכמים בשאלה אם סדר הפעולות שעל-פיו אנו נוהגים היום בליל הסדר הוא הסדר שהיה קיים בימי הבית השני.

הראשון שהעלה את הסברה שבזמן הבית היו קוראים את ההגדה אחרי הסעודה היה המרדכי. נקודת המוצא שלו היתה בדיון על חובת לחם משנה בליל הסדר. פשוט היה בעיניו שסעודת ליל הסדר חייבת בלחם משנה – ככל סעודת חג. אלא שהוא תמה מדוע המשנה משתמשת בלשון יחיד כאשר היא מציינת ש"הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת" (מ' פסחים י:ב). תשובתו התבססה על הסברה שנמצאה בסדרו של ר' שמעיה שבזמן הבית היו עושים את סדר אכילת מאכלי החובה בתום הסעודה. אם כן, אפשר לומר שבתחילת הסעודה, כשאכלו ממצה שלא נשמרה לשם מצווה (בציקות של נוכרים), זשתמשו בלחם משנה, אבל בסופה, כשבאו לקיים את מצוות מאכלי החובה, כבר אין צורך בלחם משנה, ולכן הביאו מצה אחת.<sup>145</sup>

המרדכי לא ציין שהסעודה נאכלה לפני אמירת ההגדה. אבל היות שהוא הצמיד את הסברה שנמצאה בדברי ר' שמעיה למשנה ב, מוכרחים להסיק מכאן שמשנה ב מתארת את המצב שבסוף הסעודה, והמשניות הבאות אחריה, המתארות את אמירת ההגדה, הן כבר אחרי הסעודה.<sup>146</sup>

144 נוסח קודם של פרק זה הופיע בספר היובל לפרופ' י"ד גילת.

145 רפוס וילנה, דף לח ע"א, בקטע שהובא ככותרת "סדר של פסח". הרש"ל מחק כותרת זו ובמקומה ציין "הגהות".

146 דומה שהראשונים שהעלו סברה זו היו מאיר איש-שלום, בספר שפורסם בתרס"ב (מאיר עין על סדר והגדה של לילי פסח, וינה תרס"ב, עמ' 41), והרב דוד צבי הופמן, במאמר שפורסם בתרס"ב ("מאמר בקורת ע"ד איזה משניות בפ"י דפסחים", בית ועד לחכמים, אב [תרס"ב], עמ' יז-יט; שם, א/ג, עמ' יג-יד). הופמן הציג את דעת המרדכי עוד לפני-כן, במאמר שפורסם ב-Jüdische Monatsschrift, ב-1890, שהופיע שנית, בתרגום לעברית, בהמעין, יב/ג [תשל"ב], עמ' 1) אך שם לא ציין שהסעודה כולה היתה לפני אמירת ההגדה.

ל' גינצבורג (L. Ginzberg, *Geonica*, New York, p. 179) שיער שזאת הסיבה ליצירת הרעיון שההגדה נאמרת דווקא על מצה פרוסה. בסדר הקדום נאמרה ההגדה אחרי האוכל, כאשר נשארו על השולחן רק שאריות המצה, ומציאות זאת הפכה לנורמטיבית. דעה זו נתקבלה גם על-ידי שמואל ספראי (הערות היסטוריות, עמ' 304); וח' אלבק, משנה, מועד, עמ' 456. ר' גולדשמידט קיבל דעה זו בתחילה אבל בתיכורו האחרון בנושא ההגדה הוא נמנע מלהביע עמדה ברורה בנושא (ראה י' היינימן, תרכ"ן, ל [תשכ"א], עמ' 406).

- כדי להבין את הראיה מן המשנה, חייבים אנו לעמוד תחילה על נוסחתה וגלגוליה. כבסיס לדיון, אני נותן בזה את המשנה המתארת את סדר הערב, מתוך הפרק האחרון של מסכת פסחים, על-פי כ"י פרמה:<sup>147</sup>
- ב. מזגו לו כוס ראשון: בית שמי א' מברך על היום ואחר-כך מברך על היין, ובית הלל אומ' מברך על היין ואחר-כך מברך על היום.
- ג. הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שהוא מגיע לפרפרת הפת. הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת, אף-על-פי שאין חרוסת מצוה, ר' לעזר ברבי צדוק או' מצוה, ובמקדש מביאין לפניו גופו שלפסח.
- ד. מזגו לו כוס שני. וכן הבן שואל, אם אין דעת בבן אביו מלמדו, מה נשתנה... לפי דעתו שלבן אביו מלמדו, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ודורש מארמי אוכד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה.
- ה. רבן גמליא' היה או' כל שלא אמר שלשה דברים אילו בפסח לא יצא ידי חובתו פסח מצה ומרורים... לפיכך אנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם לנצח לגדל למי שעשה לנו את כל הניסים האילו והוציאנו מעבדות לחרות ונאמר לפניו הללויה.
- ו. עד איכן הוא אומר? בית שמי אומרין עד עס "אם הבנים שמחה", ובית הלל אומרין "עד חלמיש למעיינו מים", וחזרתם בגאולה.
- ז. ר' טרפון אומ' "אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים והיגיענו הלילה הזה" ואינו חותם. ר' עקיבה או' "כן ה' אלהינו ואלהי אבותינו יגיענו לרגלים הבאים לקראתנו בשלום, שמחים בביניין עירך, וששים בעבודתך, לוכל מן הפסחים ומן הזבחים אשר יגיע דמם על קיר מזבחך לרצון ונודה לך שיר חדש על גאולתינו. ברוך אתה ה' גואל ישראל".
- ח. מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו רביעי גומר את ההלל ואומ' עליו ברכת השיר.

147 לא בחרתי בכ"י קויפמן מכיוון שיש בו מספר שינויי נוסחאות, החשובים לעצמן ומחייבים דיון מפורט, אך אין הם נוגעים לתיזה שאני מבקש להציע לקמן. התיאור שלנו מתחיל ממשנה ב כי משנה א אינה שייכת לתיאור ליל הסדר. אין בו תיאור של מעשים אלא איסורים החלים לפני תחילת הסדר. דומה שהקשר בינה לבין המשניות הבאות אחריו הביא לאי-הבנה מסוימת בתוכנה. משנה זו קובעת "ולא יפחתו לו מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי". המפרשים הבינו שהנושא של "ולא יפחתו לו" הם גבאי הצדקה שלא יתנו לעני פחות מארבע כוסות של יין לצורך הערב. אבל התלמוד קבע שהלכה זו נחוצה לשיטת רבי עקיבא שאמר "עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות" (ב' פסחים ק"ב ע"א). ובדומה לזה קבע רבי חייא בר בא "לפי שאין ערב לאדם לוכל מן הקופה וכאן אפילו מן התמחוי" (י' פסחים י"א לו ע"ב). וברור שהתלמודים הבינו שיש כאן הוראה לעני עצמו שלא יהיו לו פחות מארבעה כוסות מן היין ואפילו אם יצטרך לקחת אותם מתוך התמחוי. ודומה שהם הבינו שהנושא של הפועל הוא הכוסות עצמם: שלא יהיו לו פחות מארבע כוסות – ואפילו יצטרך לקחת אותם מן התמחוי. ופירוש זה היה נוח יותר אילו היינו מנקדים את המלה "יפחתו" בפ"א קמוצה.

פרק זה נערך, כפי שכבר קבע הופמן,<sup>148</sup> בשנים האחרונות לקיום בית המקדש. אולם, בין קביעתו הראשונה לבין עריכתו על-ידי ר' יהודה הנשיא נכנסו בו הוספות שונות וכדי לעמוד כראוי על מקומה של הסעודה בזמן הבית לפי המשנה, אנו צריכים תחילה לחשוף את השכבה הקדומה של המשנה. הכרת המבנה של תיאור ליל הסדר במשנה סובבת על שני צירים. הציר האחד סובב על בחינת התוכן של הפרק וסילוק מן הפרק של כל האלמנטים הנראים כהוספות לטקסט הבסיסי של המשנה. בין ההוספות הבולטות לנוסח המשנה יש לציין את המחלוקת במשנה ז' בין ר' טרפון ור"ע בהבנת הביטוי "וחותם בגאולה" שבמשנה ו'.<sup>149</sup> גם מחלוקת בית שמאי ובית הלל שבמשנה ו, אע"פ שהיא קדומה בהרבה למחלוקת רבי עקיבא ור' טרפון, מתייחסת לרובד קדום יותר של הטקסט ויש לראות בה הוספה לנוסח הקדום.<sup>150</sup> גם הצהרת רבן גמליאל שבמשנה ה', והסברי המאכלים הקשורים בה, נראית כרובד מאוחר יותר לגוף המשנה.<sup>151</sup>

אלבק הציע שגם במשנה ג' יש גלוסה לטקסט. הפסקא המתארת את הטיבול הראשון: "הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שהוא מגיע לפרפרת הפת"

148 ד"צ הופמן, המשנה הראשונה, עמ' 5, ואחריו: אפשטיין, מלסה"ת, עמ' 57 ועמ' 334.

149 ראה לקמן, עמ' 313, הערה 20).

150 הרובד שאליו מתייחסת המחלוקת אינו ברור וחוקרים שונים נחלקו בדבר זה. הלוי טען שמחלוקת זו מתייחסת למשנה ט:ג "הראשון טעון הלל באכילתו" (דורות הראשונים, חלק ראשון, כרך חמישי, פרנקפורט תרע"ח, עמ' 258) אבל אלבק סבר כדבר פשוט שהוא מוסב על קטע התפילה שבמשנה "ונאמר לפניו הללויה" (Ch. Albeck, *Untersuchungen Über die Redaktion der Mishna*, Berlin 1923, n. 1). אך ייתכן מאוד שנוסח התפילה כאן אינו חלק מקורי של המשנה. וראה לקמן. פפייפר (עמ' 265-273) הציע שהמחלוקת מוסבת על "ומסיים בשבח" שבמשנה ד' כי הוא פירש שה"שבח" הוא שבתו של ה' המתבטא בקריאת ההלל; לדין מפורט ברעיון זה ראה לקמן, עמ' 356. גולדשמידט שיער שהיה נוסח קדום של המשנה שהמשיך את המשפט שלפני דברי רבן גמליאל "ומסיים בשבח... וקורא ההלל" (הש"פ תשכ"ט, עמ' 54, הערה 12).

151 מספר חוקרים זיהו את רבן גמליאל ברבן גמליאל דיבנה והסבירו את דבריו כמכוונים נגד הנצרות. ראה את המחקרים שצינו ע"י גולדשמידט, הגדה של פסח תשכ"ט, עמ' 52 הע' 4. והוסף עליו Rosenwasser אצל: שטיין, השפעת הסימפוזיון, עמ' 42, הערה 8). שטיין מסכים לזיהוי זה ומצביע על זיקתו של ר"ג לתרבות ההלניסטית המסייעת לזיהוי זה. גם א"א אורבך הסכים לזיהוי זה אבל קיבל את עמדתו של ג' אלון שרבן גמליאל ביקש להדגיש את ההמשכיות של קיום המצוות אחרי החורבן (ק"ס, לו [תשכ"א], עמ' 148). בוקסר רואה את המגמה הכללית של הטקסט המתואר במשנה כניסיון להתמודד עם החורבן (בוקסר, מקורות הסדר, עמ' 1-8). במיוחד הוא רואה את דברי רבן גמליאל כניסיון לתת לחובת המצה והמרור מעמד שווה לזה של הפסח (שם, עמ' 42).

היא גלוסה לטקסט<sup>152</sup> ובמקום אחר נראה שמנהג הטיכול הראשון עצמו לא היה נהוג בסדר הפסח המקורי.<sup>153</sup> כן כבר העירו שאף הפסקא המתייחסת לחרוסת "אף-על-פי שאין חרוסת מצוה ראב"צ אומר מצוה" היא הוספה למשנה.<sup>154</sup>

גם במשנה ד' יש גלוסה שזוהתה על-ידי י' בנעט. הוא העיר שההדגשה "וכאן"<sup>155</sup> הבן שואל" מלמדת שיש כאן אינטרפולציה לסדר המשנה ולסדר הסעודה.<sup>156</sup>

התפילה שבמשנה ה, "לפיכך...", איננו מן הסגנון הרגיל במשנה. כבר ר' יהודה בר' יקר הצביע על כך שהפעלים "להודות לשבח לפאר לרומם להדר לעלה ולקלס: כל אלו לשונות הם בהיכלות"<sup>157</sup> וכן העיר הריטב"א בסגנון דומה.<sup>158</sup> על-פי הדמיון להיכלות כבר שיער פפיפר שפסקא זאת אינה מקורית במשנה והשערה זאת הוצעה גם על-ידי גולדשמידט.<sup>159</sup> פסקא נוספת שיש לראותה כגלוסה, אם כי זיהוי זה הוא בעייתי יותר,

152 אלבק, מועד, עמ' 455–456. וכן העיר אברהם גולדברג ש"כן דרך התנא, כנראה, לחזור על ההתחלה של השכבה הקדומה בזמן שהוא מכניס הערה של שכבה מאוחרת באמצע המחשבה" (גולדברג, חדירת ההלכה, עמ' 345). הלבני (מקו"מ ב, עמ' תקעד) קבע שדברי אלבק אינם נראים אך לא הסביר מדוע. הקושי העיקרי בשיטת אלבק היא שטעות כזאת, הכנסת גלוסה לתוך הטקסט במקום לא נכון, תיתכן רק בטקסט המועבר במסירה שבכתב. אך שאלה גדולה היא אם אמנם המשנה הועברה בכתב בתקופה כה קדומה (ראה זוסמן, מסורות נוסח המשנה). ברם, הרב יוסף לובן העיר לי שייתכן שמשנה זו הועברה בכתב לא כחלק מן המשנה אלא כהוראה לעריכת הסדר.

153 ראה לקמן, עמ' 250.

154 ד"צ הופמן, "מאמר בקורת ע"ד איזה משניות בפ"י דפסחים", בית ועד לחכמים, א/ב (תרס"ב), עמ' ב.

155 אמנם, בנוסחאות הטובות של המשנה כתוב "וכן" והמנקד של כ"י קריפמן אף ניקד את הכ"ף בצירה, אך ברור הוא שהסופר התכוון למלה "כאן". וכן הוא הכתיב הרגיל של מלה זאת בכתבי-יד מארץ-ישראל (ראה מ' בר-אשר, "משנה כ"י פארמה ב' לסדר טהרות", קובץ מאמרים בלשון חז"ל [נערך: משה בר-אשר], ירושלים תשל"ב, עמ' 170, הערה 36 ושם ספרות). ובכ"י קריפמן מצאתי רק שלושה מקרים של כתיב מלא למלה זאת: "והניחו על כאן (!) הזהב (מ' יומא ה:ג); "והניחו על כאן" (שם ה:ד); "לא היה שם אלא כאן אחד בלבד" (שם). אבל במ' כלים יב: ח "והכן והכנה טמאין".

156 בנעט, משנה, עמ' 242, הע' 21.

157 יהודה בר' יקר, פירוש התפלות והברכות, מהדורת שמואל ברוך"י ירושלמי, ירושלים תשל"ט, עמ' קלב.

158 הגדה של פסח פה ישרים, ליוורנו שנת 'כי במצותיך' (ד"צ תל-אביב תשל"ה), כד ע"ב – כה ע"א.

159 פפיפר, שם; גולדשמידט, שם. וראה בר-אילן, סתרי תפילה, עמ' 98, הערה 31. על מקרה אחר של השפעת התפילה בבית הכנסת על נוסח המשנה, מתוך סדר עבודת יום הכיפורים, ראה אפשטיין, מלנ"ה, עמ' 971–972.

נמצאת במשנה ב'. אפשטיין כבר שיער שהנוסח המקורי של משנה ב' הוא "מזגו לו כוס ראשון מברך על היום" והעבירו לכאן מחלוקת בית שמאי ובית הלל בעניין סדר הברכות.<sup>160</sup> אם נצרף את הנוסח המשוחזר של שתי המשניות הראשונות למשנה ח' נקבל את הנוסח הבא:

1. מזגו לו כוס ראשון, מברך על היום.
2. הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת, מביאין לפניו גופו שלפסח.<sup>161</sup>
3. מזגו לו כוס שני מתחיל בגנות ומסיים בשבח.
- דורש מארמי אוכד אבי עד שהוא גומר כל הפרשה.
4. מזגו לו כוס שלישי, מברך על מזונו,
5. רביעי, גומר את ההלל ואומר עליו ברכת השיר.

סילוק ההוספות למשנה מתוכה מאפשר לנו לעמוד בבירור על הציר השני לבחינת השכבה הקדומה של המשנה – והוא בוחן דקדוקי-תחבירי המתייחס לזמני הפעלים שבפרק זה. י' ברויאר הקדיש מאמר גדול לניתוח זמני הפעלים שבתיאורי הטכס שבמשנה.<sup>162</sup> לדבריו, תיאורי הטכס משתמשים בזמן אחיד אלא שיש מהם המשתמשים בזמן עבר ויש מהם המשתמשים בבינוני. לכל חריג, שימוש בבינוני בקטע המבוסס על זמן עבר או שימוש בעבר בקטע המבוסס על בינוני, יש הסבר ענייני. אך אי אפשר למצוא כלל המגדיר מתי משתמשת המשנה בצורת העבר ומתי היא משתמשת בבינוני. ראוי לציין את דעתו שצורת העבר משמשת רק "בטכסים שהיו נוהגים בבית המקדש בזמן שהיה קיים".<sup>163</sup> אולם, הפרק שלנו אינו מתאים לאף אחד מן הדגמים הנפוצים. ברויאר כותב ש"פרק זה נראה כאילו חוזר בו מבנה של תנאי מספר פעמים"<sup>164</sup> כאשר "מבנה של תנאי" הוא

160 אפשטיין, מלס"ת, עמ' 335.

161 הופמן (שם, עמ' 20) שיער שהנוסח המקורי של משנה זו היה: הביאו לפניו חזרת וחרוסת ומצה וגופו של פסח. לדעתו, המלים "ובמקדש היו מביאין לפניו" נוספו אחרי החורבן. אבל המלה "היו" איננה בנוסחאות הטובות של המשנה (כ"ק, פארמה והוצאת לו). לכן, נוטה אני לשער שאתרי החורבן הוסיפו את המלה "ובמקדש" בלבד. ברם, יש מקום לשער שכך ניסחו משנה עור בזמן הבית והמלה "במקדש" אינה מציינת הניגוד בין קיום הבית לחורבנו אלא הניגוד בין מקום המקדש לעומת שאר המקומות שבעולם שבו חגגו היהודים את ליל הסדר ללא קרבן. וראה: ליכר, סדר התפוצות; בוקסר, מקורות הסדר, עמ' 53–55.

162 י' ברויאר, "פעל' ובינוני בתיאורי טכס במשנה", תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 299–326.

163 ברויאר, שם, עמ' 302, הערה 20.

164 שם, עמ' 323.

משפט הפותח בצורת בינוני וממשיך בצורת עבר. ברויאר משתמש בביטוי "כאילו" משום שיש מספר משפטים שאינם מתאימים לקביעה זו. ברם, אחרי שהוצאנו מן המשנה את אותם המשפטים הנראים כגלוסות על-פי הבוחן התוכני, מתברר לנו שאין כאן "כאילו" אלא שפרקנו באמת בנוי לפי מבנה תחבירי זה.

ברור עתה שלמשנה הקדומה המתארת את ליל הסדר יש מבנה תחבירי אחיד של פתיחת המשפט בפועל בזמן עבר והמשך בבינוני. יוצא מכלל זה הוא המשפט האחרון שבו חסר לגמרי פועל בראשית המשפט. אך ברור שהמשמעות התחבירית של "רביעי, גומר את ההלל" הוא "[מזגו לו כוס] רביעי, גומר את ההלל". אפשר להסביר את חסרון המלים "מזגו לו כוס" במשפט זה כאמצעי סגנוני המציין שכאן הוא סוף קטע. אמצעי כזה נחוצך בטקסט מחזורי שאינו מפוסק. דוגמתו מצאנו בתהלים "פה להם – ולא ידברו, עינים להם – ולא יראו. אזנים להם – ולא ישמעו, אף להם – ולא יריחון. ידיהם – ולא ימישון, רגליהם – ולא יהלכו, לא יהגו בגרונם" (תהלים, קטו:ה-ו).<sup>165</sup> וכן מצאנו במסכת אבות "מסורת – סייג לתורה, מעשרות – סייג לעושר, נדרים – סייג לפרישות, סייג לחכמה – שתיקה" (אבות ג:יג). דוגמאות אלה מראות שיש צורך באמצעי סגנוני שיציין שסיום קטע עומד לפנינו – אם כי האמצעי שונה בהן מאשר בדוגמא שלנו.<sup>166</sup>

165 אפשר לפקפק בטיבה של הדוגמא מתהלים כי דרייבר ראה בפסקא האחרונה גלוסה כי כבר נאמר "לא ידברו". ראה G.R. Driver, "Glosses in the Hebrew Text of the Old Testament", *L'ancien Testament et L'orient*, Louvain 1975. אך דבריו נדחו על-ידי א' מירסקי, פיסוק הסגנון העברי, ירושלים תשל"ח, עמ' כ-כא. דוגמאות נוספות משירת המקרא לשינוי סגנון כאמצעי פיסוק הן: ישעיהו ג:כד; איכה א:א (לפי התרגום היווני והסורי: איכה ישבה בדד העיר רבתי עם; היתה כאלמנה רבתי בגויים; שרתי במדינות היתה למס).

166 על השפעת הניגון על הנוסח ראה: פירוש לחד מקמאי למסכת תמיד, דפוס וילנא דף כ"ז ע"א ד"ה אמרי הני כ"ד וכו'; ל' פינקלשטיין, מבוא למסכתות אבות ואבות דר' נתן, עמ' כב; יוסף פאור הלוי, "השינון על-פה והשפעתו על סיגנון המשנה ומינוחה", אסופות, ד (תש"ן), עמ' כז-לד. רונית שושני הצביעה על התופעה של "מבנה בית בן ארבע שורות, ששלוש הראשונות מקבילות פחות או יותר זו לזו, והשורה הרביעית חריגה" (רונית שושני, "הרכחת נוסח מסיכות פרוזודיות", סידרא, ו [תש"ן], עמ' עמ' 211; והשווה מאמרה "על ארבע שורות השיר עומד: הסבר פרוזודי לשינוי נוסח המקורות ב"ספר האגדה" של ביאליק ורבינצקי", בלשנות עברית חפשי"ת, 25 [תשמ"ה], עמ' 71-83). כאן הוא המקום להעיר שבמספר עדויות נוסח טובות מצאנו מבנה תחבירי אחר למשפט "רביעי, מברך על מזונו". כ"י קויפמן גורס "רביעי ובירך על מזונו" וכן נמצא בהוצאת לו. נוסח דומה, "רביעי, ברך על מזונו", נמצא בנוסח המשנה שבפירוש המשניות של הרמב"ם וכן הוא בכ"י נחום [סדר מועד של המשנה, כתב-יד בנוסח תימן, עם דברי מבוא מאת שלמה מורג, חולון תשל"ו]. ברם, אין לראות כזה עדות נוספת לנוסח שברמב"ם

אך משמעותו של מבנה זה – פועל בזמן עבר ואחריו פועל בינוני – בהקשר שלנו, אינו ברור כל צורכו. סגל קובע שמבנה זה "יקבל על פי רוב הוראה של אמרת הזמן או אמרת התנאי"<sup>167</sup> – שהפועל בזמן עבר מהווה תנאי לפעולה המתוארת אחרי-כן בבינוני. אך ברויאר התקשה להבין מדוע נמצא, בתיאור של טכס, מבנה משפטי של תנאי. הוא מגדיר את שימוש "במקרה, שהפעולה האמורה ברישה היא חסרת עניין, וכל עצמה לא באה אלא לשם ציון היחס הכרונולוגי אל הסיפה. האמור ברישה הוא מובן מאליו או נטול חשיבות במהלך האירועים", והוא בא רק כדי לומר, שמה שאמור בסיפה נעשה לאחר מה שאמור ברישה.<sup>168</sup> ולכן, קשה להבין את מבנה המשנה בערכי פסחים וברויאר קובע שהוא בעל "חוקיות פנימית מיוחדת, שלא מצאנו כדוגמתה במקומות אחרים".<sup>169</sup>

ברם, אם אנו מניחים שתיאור ליל הסדר אינו רק תיאור של טכס היסטורי אלא יש לו גם אופי של הנחיה והוראה הלכתית, הרי הכול עולה יפה.<sup>170</sup> הנחה זו מחייבת אותנו בהנחה נוספת והיא שבזמן ניסוחה של משנה זו עדיין לא ראו את מסגרת הכוסות של ליל הסדר כחלק מן החובה ההלכתית שיש לצוות עליה. הכוסות של ליל הסדר אינם אלא המסגרת הרגילה של סעודה חגיגית.<sup>171</sup> לתוך מסגרת זאת שילבה המשנה את החובות המיוחדות של ליל הסדר: מאכיל החובה, ההגדה וההלל. המשנה מורה: כאשר אתה מגיע לכוס הראשון שבסעודה, עליך לקדש עליו. וכשאתה מגיע לכוס השני, עליך לבצע פעולה אחרת שיש בה משמעות הלכתית לליל הסדר. ואפשר שהסגנון מושפע מסדר הסעודה כפי שהוא מופיע במקומות אחרים. מבנה כזה מצוי אף בתיאור הסעודה הרגילה בתוספתא: "נתנו להם לידים, ... נוטל ידו אחת; מזגו להם את הכוס, ... כל אחד מברך לעצמו; הביאו לפניהם

משום שכ"י נחום הוא כ"י תימני של המשנה עם פירוש הרמב"ם ויש לצפות שיהיה דומה לנוסח הר"ם (וראה ברויאר, שם, עמ' 323, הערה 122; ברויאר עסק בזמני הפועל וכנראה לא ייחס חשיבות לעובדה שכ"י קריפמן ובהוצאת לו יש וי"ו החיבור בעוד שבנוסח הר"ם הוא איננו). אם נאמר שהצורה שבכ"י, "וכיך", הוא נוסח מקורי (ונוסח הרמב"ם הוא ניסיון לתקן את הנוסח הקשה), יש מקום לומר שהמלה "רביעי" לא היתה במשנה המקורית (ראה לקמן, עמ' 321).

167 מ"צ סגל, דקדוק לשון המשנה, סעיף 218, עמ' 125–126.

168 ברויאר, שם, עמ' 305.

169 שם, עמ' 324.

170 וראה עוד מרדכי מישור, מערכת הזמנים בלשון התנאים, דיסרטציה שהוגשה לאוניברסיטה העברית, מנחם אב תשמ"ג, עמ' 31–32.

171 השווה דברי אלבק: "הואיל ואין ההבאה ולא המזיגה מצווה, ואי אפשר לומר מביאים לפניו מצה ומזגים לו כוס" (לעיל, משנה, מועד, עמ' 456).

פרפראות, כל אחד ואחד מברך לעצמו; עלו והסבו ונתנו להם לידים, ... נוטל שתי ידיו" (ת' ברכות, ד: 8, עמ' 20).<sup>172</sup>

העולה מדברינו, לאחר העמדת המשנה על צורתה המקורית, הוא שמאכלי החובה הובאו לפני המסובים לפני מזיגת הכוס השני, כוס ההגדה.<sup>173</sup> אבל ברכת המזון נערכה על הכוס השלישי.<sup>174</sup> הרי ברור שההגדה נאמרה בין הבאת המאכלים לבין ברכת המזון. אפשר, אם כן, שהמאכלים נאכלו מיד<sup>175</sup> והכוס השני, שעליו נאמרה ההגדה, היא כוס של יין שלאחר המזון – אבל לפני ברכת המזון. אבל יש גם אפשרות נוספת והיא שהמאכלים הובאו לשולחן כדי לומר את ההגדה כשמצה ומרור מונחים לפניו,<sup>176</sup> אבל הם נאכלו רק אחרי ההגדה ולפני ברכת המזון. אם אנו מקבלים את דברי המרדכי, שמאכלי החובה נאכלו אחרי הסעודה העיקרית, הרי מוכרחים אנו לומר שהסעודה העיקרית נאכלה מיד אחרי כוס הקידוש, לפני ההגדה, אבל עדיין אין להכריע אם מאכלי החובה עצמם נאכלו לפני ההגדה או לאחריה. מהר"ם חלאוה הציע דרך אחרת לפרש את סדר הפעולות לפי המשנה. הוא הבין שמאכלי החובה הובאו לשולחן כדי

172 ולפי נוסח כ"י קריפמן, "מזגו לו כוס שלישי וכירך על מזונו, רביעי, גומר את ההלל ואומר עליו ברכה השיר" (ראה לעיל, הערה 166), נמצא שאף לברכת המזון התייחסו כחלק ממערכת הסעודה שבה משלבים את המרכיבים המיוחדים של ליל הסדר.

173 פרופ' גילת העיר שהמשפט המתאר את הבאת האוכל לשולחן הוא שונה מיתר המשפטים משום שבמשפטים האחרים הפועל בבינוני הוא שונה מן הפועל בעבר, מה שאין כן במשפט זה. יש לציין עוד שבכל הפסקאות האחרות, נושא הפועל הראשון הוא שמש הסעודה ונושא הפועל השני הוא בעל הסעודה. אך בפסקא זאת, נושא שני הפעלים הוא שמש הסעודה. ואילו היינו מניחים שאף משפט זה הוא תוספת מאוחרת למשנה, נמצא שכל עניינה של משנה זו היא רק לתאר כיצד שולבו האמירות – ברכת היום, ההגדה, ברכת המזון וההלל – במסגרת הסעודה הבנויה על סדר הכוסות.

174 ספראי (הערות היסטוריות, עמ' 305–306) הציע שהמשפט על הבאת המאכלים איננו במקומו הנכון והוא מופיע כאן רק אגב המשפט על הטיבול הראשון. קדם לו הופמן (לעיל, הערה 154) שהביא ראיה מן התוספתא שבו מופיעה ההלכה על "מצה וחזרת וחורסת" אחרי ההלכות המתייחסות לפרק הראשון של ההלל (אך ראה מה שכתבתי לקמן, עמ' 253, הערה 12). אולם, אם המשפט על הטיבול הוא גלוסה למשנה, אי אפשר לומר שהמשפט על הבאת המאכלים הובא אגב. וראה עוד: בהר, עמ' 193.

175 איש-שלוש, עמ' 41–42; אלבק, מועד, עמ' 456. ד' גולדשמידט קיבל דעה זו כתחילה אבל בחיבורו האחרון בנושא ההגדה הוא נמנע מלהביע עמדה ברורה בנושא (ראה "היינימן, תרביץ, ל [תשכ"א], עמ' 406).

176 וראה חידושי רבינו דוד בר ראובן בונפיד לפסחים (מהר" אברהם שושנה), ירושלים תשל"ח, עמ' שפה. וראה בהערות המהדיר, מספר 32, הדן בשיטות הראשונים אם הקביעה "בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך" היא קביעה זמנית, שמצווה זו של סיפור יציאת מצרים מתקיימת רק בליל הסדר, או שיש במשמעות הדרשה שמצה ומרור צריכים להיות מונחים, פיזית, לפני המסובים בשעת הסיפור.

לאוכלם ולא עלה בדעתו לומר שהסעודה עצמה לא נאכלה אחרי ההגדה. על כן, הוא הוכיח ממשנתנו שגם בזמן שבית המקדש היה קיים, נהגו לאכול את מאכלי החובה לפני הסעודה – ושוב אכלו מהם אחרי הסעודה.<sup>177</sup> ברם, אם נקבל את הנחתנו שבזמן שבית המקדש היה קיים לא היה כלל מעשה סמלי של אכילת פסח, מצה ומרור, אלא שמאכלים היו את סעודת הערב, אין להכריע, מתוך סדר המשנה, אם הסעודה נאכלה מיד עם הבאתה לשולחן, לפני ההגדה, או שנאכלה אחרי ההגדה, מיד לפני ברכת המזון. במבט ראשון נוטה הדעת לומר שהביאו את האוכל לשולחן כדי לדרוש עליו ורק אחרי ההגדה אכלו אותו. אבל אם אנו מתבוננים בנוסח המקורי של המשנה, אנו רואים שדרשת רבן גמליאל המתייחסת למאכלי ליל הסדר אינה מופיעה בסדר הקודם. ואם נוסיף לכך את השיקול שהבאנו כבר בסעיף הקודם, שהזדרזו באכילת הפסח בליל הסדר, אפשר בהחלט לומר שהסעודה נאכלה מיד עם הבאתה לפני המסובים.<sup>178</sup> אפשר להסביר את אמירת ברכת המזון רק אחרי הכוס השני על-פי הנוהג לשנות יין אחרי המזון – לפני ברכת המזון.<sup>179</sup> ואם נקבל השערה זאת, אפשר עוד להוסיף שהנוהג לדחות את הסעודה עד אחרי ההגדה קשור בדרישת רבן גמליאל לפרש את משמעות המאכלים שהובאו לשולחן.<sup>180</sup>

## ג. סעודת הפסח מחוץ למקדש

### 1. תקופת הבית השני

כפי שראינו בסעיף הקודם, תיאור סעודת ליל הסדר שבמשנה משקף, בעיקרו, את סעודת הקרבן שנערכה בירושלים בזמן שבית המקדש היה

177 חידושי מהר"ם חלאוה לפסחים ק"ט ע"ב (ירושלים תשכ"ד, עמ' קנט). וכן פירש המאירי שאכלו כזית פסח לפני הסעודה, קיימו את סעודתם בבשר החגיגה, ושוב אכלו כזית פסח אחרי הסעודה (מנחם המאירי, בית הבחירה על מסכת פסחים [מהדורת יוסף הכהן קליין], ירושלים תשכ"ו, עמ' רמא, ד"ה "ובמקדש היו מביאין").

178 אשתי ציינה שהיתה עדיפות נוספת לאכילת הפסח מיד עם הבאתו לשולחן – שהיה עדיין חם.

179 ראה לקמן בפרק על הכוסות. ספראי (הערות היסטוריות, עמ' 304) מקשה על כך מן הירושלמי. הירושלמי מסביר את דברי המשנה "בין הכוסות האילו אם רצה לשנות, ישתה, בין שלישי לרביעי לא ישתה" (מ' פסחים י:ח), בכך ש"יין שלאחר המזון משכר, שבתוך המזון אינו משכר" (י' פסחים י:ז, לו ע"ד). הרי ברור שלדעת הירושלמי, הכוס השני אינו יין שלאחר המזון. אלא שברור הוא שבזמן האמוראים כבר אמרו את ההגדה לפני הסעודה ואין ללמוד מכאן על סדר העניינים בתקופת הבית.

180 לדיון מפורט יותר בעניין זה ראה לקמן: פרק 7. ההגדה.

קיים. בנוסח המשנה נכנסו שינויים אחדים שנועדו לשקף שינויים שחלו בעריכת ליל הסדר בימים שלאחר התורכן. אך אין במשנה שום תיאור לדרך חגיגת הסדר מחוץ לירושלים בזמן שבית המקדש היה קיים. והרי, למרות התיאורים המפליגים בדבר מספר העולים לירושלים להשתתף בהקרבת קרבן הפסח, ברור הוא שרוב יהודי העולם נשארו בבתייהם בחג.<sup>181</sup> יש מקום להניח שהם נהגו לערוך את סעודת ליל הפסח בצורה דומה לזו שבמקדש – בשינוי התפריט. לאור הנחתנו שבמקדש היה בשר קרבן הפסח מזונם העיקרי של המסובים בליל הסדר, מתעוררת השאלה: האם המשתתפים בסעודת החג מחוץ לירושלים הרגישו חובה לתת ביטוי ל"זכר למקדש" בסעודת החג? ברור שלגבי קרבנות הציבור, תמידים ומוספים, לא חיפשו היהודים תחליפים לעבודת המקדש מכיוון שהיתה תחושה ברורה שקרבנות הציבור קריבים עבור כל ישראל. מוסד ה"מעמדות", כינוס יהודים שעמדו בתפילה בשעת הקרבת הקרבנות, כנציגיהם של כלל ישראל, לא נועד להחליף את הקרבנות אלא דווקא לחזק את התחושה שכל היהודים שותפים בעבודת המקדש שבירושלים.<sup>182</sup>

שונה מקרבנות הציבור היו קרבנות היחידים, שבהם היתה חובה אישית על האדם להביא את קרבנותיו למקדש, אך לקרבנות אלה לא היה זמן קבוע. אדם שהיה חייב בקרבן, יכול היה לפייס את דעתו בכך שכאשר יזכה לעלות לירושלים, יביא את קרבנו. הבעיה היחידה קשורה בקרבן פסח מכיוון שהוא קרבן אישי שיש לו מועד קבוע.

המסורות שראוי לפתוח בהן את הדיון כדי לנסות למצוא תשובה לשאלתנו קשורות בהקרבת קרבנות מחוץ לירושלים. אמנם, התורה אוסרת הקרבת קרבנות "כי אם במקום אשר יבחר ה' אלהיך" (דברים יב:ג), אך אין היא קובעת בצורה ברורה אם בחירה זו היא חד-פעמית, ואחרי שהקב"ה

181 ראה: ספראי, העלייה לרגל, עמ' 42–87.

182 כך מצאנו, בהקשר שונה, בדיון על תולדות התפילה, שחוקרים שונים ציינו שהתחושה שאדם מישראל צריך למצוא תחליף להשתתפותו בעבודת הקרבנות נוצרה רק אחרי חורבן הבית השני. ראה: S. Talmon, "The Emergence of Institutionalized Prayer in Israel in the Light of the Qumran Literature", *Qumran; sa piété, sa théologie et son milieu* (ed. M. Delcor), Paris 1978, pp. 265–284; ע' פליישר, "לקדמוניות תפילות החובה בישראל", תרכ"ז, נט (תש"ן), עמ' 415. השווה עוד: פוגלמן (לקמן, הערה 252). אפילו אחרי חורבן הבית הראשון, כאשר עם ישראל ישב בגלות הבבלית, לא הורגש צורך למצוא תחליף לעבודת הקרבנות. העם האמין שכית המקדש יבנה שוב, במהרה, ועד אז אפשר לחיות גם בלי קרבנות (פרט לקריס [קדמוניות בית הכנסת, עמ' 80–81] החושב שיהויקים הקים מקדש בבבל אחרי חורבן הבית הראשון).

בחר במקום מסוים – אין להקריב קרבנות בבמות המוקמות במקומות אחרים; או שמא הבחירה נמדדת לפי המציאות: כל זמן שבחירת הקב"ה במקום מסוים ברורה – אין להקריב קרבנות במקום אחר; אך כאשר הבחירה איננה ברורה, כגון שהמקדש באותו מקום חרב, – מותר להקריב במקומות אחרים. המסורת העיקרית בדברי חז"ל היא שחל שינוי בעניין זה. הבחירה הראשונה של מקום מרכזי היתה כאשר המשכן שכן בשילה, ואז נאסרו הבמות. אך כאשר נחרב משכן שילה, הותרו שוב הבמות (מ' זבחים יד:ד–ח). ברם, כאשר הוקם המקדש שבירושלים, נתקדשה ירושלים לעולם כמקום אשר בחר ה' ואחריו אין היתר להקריב בבמות – גם כאשר המזבח בירושלים חרב. וכך שנינו במכילתא:

עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל ארץ-ישראל כשרה למזבחות; משנבחרה ירושלים יצאת ארץ-ישראל שנאמר 'השמר לך פן תעלה עולותך בכל המקום אשר תראה כי אם במקום אשר יבחר ה' אלהיך' (דברים יב:יג); עד שלא נבחר בית עולמים היתה ירושלים ראויה לשכינה; משנבחר בית עולמים יצאת ירושלים שנאמר 'כי בחר ה' בציון וגו'' ואומר 'זאת מנוחתי עדי עד' (תהלים קלב:יג–יד) (מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא בא, עמ' 2).

וכן קבעה המשנה: "באו לירושלים נאסרו הבמות, ולא היה להם עוד התר" (זבחים יד:ח), ובניסוח אחר: "קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולעתיד לבא" (ב' מגילה י"ע"א). ההבחנה בין בחירת שילה, שהיתה חד-פעמית, לבין בחירת ירושלים, שהיא נצחית, מצאה לה אחיזה במדרש המקרא. וכך דרשו בספרי:

"כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה": ליתן התיר בבמה בין "מנוחה" ל"נחלה". "נחלה" זו שילה, "מנוחה" זו ירושלים שנאמר "זאת מנוחתי עדי עד" (תהלים קלב:יד) דברי רבי שמעון. רבי יהודה אומר חילוף הם הדברים (ספרי דברים סו, עמ' 132).

ברם, האמורא ר' יצחק העיד על מסורת שבידו שכאשר אין בית מקדש בירושלים, מותר להקריב בכל מקום (ב' שם). התלמוד מעיר שאף מסורת זו מסתמכת על הפסוק "כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה", אלא שהיא מקישה מנוחה לנחלה: כשם שהבמות הותרו אחרי חורבן שילה, כך הן הותרו אחרי חורבן ירושלים. רמז למסורת זו עוד בימי הבית מצויה במגילת המקדש. בעל מגילת המקדש אמנם חזר על האיסור להקריב מחוץ למקדש אך הוא שינה את נוסח התורה וכינה את המקום המרכזי "המקום אשר אשכין שמי עליו" (נג, עמ' 167–168), במקום נוסח המקרא "אשר יבחר ה' אלהיך לשום שמו שם". דומה ששינוי זה מלמד שמרכזיות הפולחן קשורה בהשכנת שמו של הקב"ה במקום, שהיא פעולה מתמדת, ולא פעולה

חד-פעמית. וממילא, בזמן שאין הקב"ה משכין את שכינתו בירושלים, הותר להקריב קרבנות בבמות אחרות. ברם, ראוי לשים לב לכך שלפי מסורת חז"ל, אף בזמן שהותר להקריב קרבנות בכל מקום, אין היתר להקריב את קרבן הפסח אלא בבמה גדולה, דהיינו בבמה המרכזית של עם ישראל (מ' מגילה, א:יא).<sup>183</sup>

העדויות היחידות על החג שנכתבו מחוץ לירושלים, שאפשר לייחסן באופן בטוח לתקופה שלפני חורבן הבית השני, הן מסמכים מצריים.<sup>184</sup> הראשון שבהם הוא מִיב, מקום שבו הקימו היהודים בית מקדש שבו היו מקריבים "מנחה, ולבונה ועולה".<sup>185</sup> מקדש זה הוקם בתקופת השלטון הפרסי במצרים וקשה להכריע אם בשעת הקמתו כבר חודשה עבודת הקרבנות שבירושלים.<sup>186</sup> הגיע לידינו פפירוס מיב העוסק בחג הפסח, והוא נכתב עוד בתקופת השלטון הפרסי, אולי לפני בניין הבית השני. ברם, הוא אינו תורם דבר לבעייתנו מכיוון שהטקסט לקוי. הקטע שנשתמר עוסק בעניין איסור חמץ בלבד.<sup>187</sup> ואין בו אזכור מפורש של קרבן הפסח. ברם, המהדיר השלים את הליקוי כך: "מנו ארבנעת עשר ופסחא עב[דו] וזאת, בעיקר, על סמך לשון הכתוב (ויקרא כג:ה-ו \\ במדבר כח:טז-יז). השלמתו

183 תנאים נחלקו בהיקף הקרבנות שמותר להקריב בבמה גדולה. אך בגלל התקדים של פסח גלגל, היתה הסכמה כללית ביניהם שהפסח קרב בבמה גדולה וממנה משתמע שאי-אפשר להקריב את הפסח במקום אחר. לניתוחה של משנה זו ראה: Louis Ginzberg, "Zur Entstehungsgeschichte der Mischnah", *Festschrift zum Siebzigsten Geburtstag David Hoffmann*, ed. S. Eppenstein et al, Berlin 1914, pp. 337-342.

184 לפירוט העדויות ראה: ליבר (לעיל, הערה 161). ליבר חושב שהפסקא הארמית של ההגדה, "הא לחמא עניא", מקורה בהגדת בני ככל בזמן הבית השני אבל פסקא זו חסרה דווקא בנוסחאות העתיקות ביותר של ההגדה (ראה: גולדשמידט, הש"פ תשכ"ט, עמ' 7-8, ובמיוחד בהערה 3). השווה עוד: וסרשטיין, מקדש חנוני, עמ' 120.

185 "מנחה ולבונה ועולה", או "ומחתא ולבונתא ועלותא" (A. E. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1923, no. 30, lines 21-25). התרגום העברי הוא על-פי בצלאל פורטן ועדה ירדני, אוסף תעודות ארמיות ממצרים העתיקה, כרך א: אגרות, ירושלים 1986, עמ' 70. לפרסומים קודמים ראה: בצלאל פורטן, יהודים מיב וארמים מסון, ירושלים תשל"ד, עמ' 79 (ראה גם B. Porten, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony*, Berkeley and Los Angeles 1968, p. 311).

186 ראה: A. Schalit, "Elephantine", *EJ* (1972), vol. 6, pp. 604-610.

187 קאולי, מס' 21 (ראה: ש' ליונשטט, "יב", אנצ' מקראית, ירושלים תשכ"ה, עמ' 441-442; Pierre Grelot, "Le papyrus pascal d'Éléphantine", *VT*, 71 (1967), pp. 114-117, 201-207, 481-483; idem, "La Pâque Éléphantine", *Le Monde de la Bible*, 34 (1986), pp. 41-51).

נתקבלה, בעיקרה, על-ידי כל המהדירים שבאו אחריו ועל-פיה, יש כאן עדות ברורה על הקרבת הפסח במקדש יב. ראוי לציין שבחרס מיב נמצא "שלח לי אמת תעבדן פסח" שתורגם על-ידי סוקניק וקוטשר "שלח לי, אמתי תעשו הפסח".<sup>188</sup> דומה שגם כאן הם מתכוונים לקרבן ויש לנו, אם כן, ראיה נוספת שהקריבו את הפסח ביב.<sup>189</sup> – אלא אם נניח שיש כאן שימוש בשם "פסח" במשמעות המאוחרת יותר של "חג המצות". בכל מקרה, אין כאן, כאמור, שום פרטים תיאוריים מעבר לעובדה היבשה עצמה. לעניינו של המקדש ביב, שנחרב עוד במאה ה-5 לפנה"ס, יש לצרף בית מקדש אחר שהוקם במצרים – מקדש חוניו, שנקרא על שם מייסדו שהיה ממשפחת החשמונאים. מקדש זה הוקם בתחילת ימי החשמונאים,<sup>190</sup> והאריך ימים עד שנים ספורות לאחר חורבן הבית שבירושלים. למרות העובדה שמקדש חוניו הוקם כאשר בית המקדש שבירושלים עמד על תלו, נחלקו חז"ל ביחסם למקדש זה. אם נרצה להתאים את מעשהו של חוניו לתפישת חז"ל, נוכל לומר שחוניו היה סבור שבזמן שעבודת ה' שבירושלים אינה מתנהלת כראוי, הותרו שוב הבמות ומותר להקריב בכל מקום. יעבץ וטשרנוביץ היו סבורים שבריתת "המכובדים שביהודה" למצרים בזמן המצור על ירושלים סמוך לחג הפסח (יוספוס, קדמוניות היהודים, יד, 19 ואילך) היתה כדי להקריב את הפסח במקדש חוניו.<sup>191</sup> ברם, אם כי נראה שהקריבו בו קרבנות – אין לנו עדויות מפורשת שעשו כן, וקל וחומר הוא שאין לנו עדות על הקרבת הפסח במקדש זה.<sup>192</sup> דומה, בכל-זאת, שיש מידת סבירות בהנחה שאכן הקריבו קרבן פסח במקדש חוניו.

188 א"ל סוקניק וי' קוטשר, "חרס מיב בענין הפסח", קדם, א (תש"ב), עמ' 53–56. ראה עוד את הדיון למשמעות השאלה אצל פורטן (לעיל, הערה 185), עמ' 131–133.

189 השווה עוד: ש' ברן, היסטוריה חברותית ודתית של עם ישראל – ימי קדם, תל-אביב תשכ"ז, עמ' 238–239, הערה 19.

190 לדיון בזמן המדויק של היווסדו ראה: אריה כשר, יהודי מצרים ההלניסטית והרומית, תל-אביב תשל"ט, עמ' 124–127. למקומה ראה: וסרשטיין, מקדש חוניו.

191 ד' יעבץ, תולדות ישראל, ד, ירושלים–תל-אביב תרצ"ו, מוצא דבר ד, עמ' 15–18; ח' טרשרנוביץ, "הזוגות ומקדש חוניו", ספר היוכל לכבוד לוי גינצבורג, ניו יורק תש"ו, חלק עברי, עמ' רלו [השווה: הנ"ל, תולדות ההלכה, חלק רביעי, ניו יורק תש"י, עמ' 141–167]; וראה עוד: רפאל ינקלביץ, "מקדש חוניו – מציאות והלכה", יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד – מחקרים מוגשים לכבודו של שמואל ספראי (ערכו: אהרן אופנהיימר ועוד), ירושלים תשנ"ג, עמ' 107–115; וסרשטיין, מקדש חוניו.

192 קרויס חושב שהיו עוד בתי מקדש בתפוצות (קרויס, קדמוניות בית הכנסת, עמ' 72–88) אך דבריו לא נתקבלו (ספראי, העלייה לדגל, עמ' 82, הערה 198). לגיתוח העדויות על מקדש בעבר הירדן שהוקם על-ידי הורקנוס ראה: הנגל, יהדות ויוונית, עמ' 274.

המסמך השני שהגיע לידינו מתקופה זאת אף הוא ממצרים, אלא שנשוא עדותו הוא בעייתי. פילון האלכסנדרוני תיאר את חגיגת הפסח בספרו על המצוות (על החוקים לפרטיהם, ב: 144–149). הוא מזכיר את הקרבן שנשחט בין הערבים<sup>193</sup> – על-ידי כל ישראל. פילון מציין שדבר זה חורג מתורת הקרבנות הכללית משום שבדרך-כלל רשאי רק הכהן לשחוט את הקרבן. הוא מנמק חריג זה בהסבר היסטורי. בזמן שיצאו ישראל ממצרים, הם התלהבו עד כדי כך שלא יכלו לחכות לכהן שיבוא לשחוט את קרבנם. על כן, קבע החוק לדורות שביום זה יהיה כל אחד מישראל רשאי לפעול כמו כהן. בנקודה זו זהים דברי פילון עם המסורת התלמודית שבעלי הפסחים הביאו בעצמם את הסכינים לשחיטת קרבנותיהם (ב' פסחים סו ע"א; י' ו' א, לג ע"א).<sup>194</sup> גרץ היה סבור שתיאורו של פילון מתייחס למקדש חונוי,<sup>195</sup> וחכמים שונים ניסו לפרש פרשות סתומות בדברי פילון על הקרבנות על-פי ההנחה שדבריו מכוונים למקדש חונוי אך דבריהם לא נתקבלו.<sup>196</sup> דומה, אם כן, שבדבריו על שחיטת הפסח אין דבר העשוי

193 לפי פילון, בין הערביים מתחיל בצהריים וכוה הוא מתאים להלכה התנאית (מ' פסחים ה: א). לפי מגילת המקדש (יז: 7), שחטו את הפסח "לפני מנחת הערב". לדיון על זמן שחיטת הפסח ראה: ספראי, העלייה לרגל, עמ' 182; גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 129–130; ידן, מגילת המקדש, עמ' 79–80.

194 בשו"ת לשמות א: 10 פילון מונה עוד סיבות לכך שבני ישראל שחטו את הפסח במצרים בעצמם – במקום הכהנים. בין השאר, הוא מציין את העובדה שביציאת מצרים עדיין לא נבחרו הכהנים לשרת את ה' והקב"ה רצה להעלות את כל העם לדרגת כהנים. גם ספראי (העלייה לרגל, עמ' 181–182) רואה בהיתר לישראל לשחוט את הקרבן המשך המסורת שקרבן הפסח הוא קרבן משפחתי ועל כן שוחטים בעליו ולא הכהן. אך ראוי לציין שההלכה במשנה (זכחים ג: א) קבעה "שהשחיטה כשרה בזרים, בנשים, ובעבדים ובטמאים, אפי' בקדשי קדשי" וכן לימדה הספרא "שחיטה בכל כשירה, בזרים, בנשים, בעבדים" (נרכה, פרשה ד, ב, ו ע"א [מהד' פינקלשטיין, עמ' 63, וש"נ]). על-פי זה אפשר לומר שהעובדה שהכהנים בלבד שחטו את רוב הקרבנות אינו אלא סלסול שנהגו הכהנים אך בפסח העמידו את הדברים על עיקר הדין שהשחיטה כשירה בזר – אולי בגלל ריבוי הקרבנות. אך פינקלשטיין העיר (כביאור הארוך, עמ' 36–37) שמן המקרא משתמע שיש הבחנה בין קרבנות הציבור, הנשחטים על-ידי כהנים בלבד, לבין קרבנות היחיד הנשחטים על-ידי בעליהם. בהערה לספרו של פילון, על חיי משה (מהד' ס' דניאל-נטף, עמ' 315, הערה 290) נאמר שפילון, בהקישו את פסח דורות לפסח מצרים, התעלם מן הנוהג שהשחיטה נעשית על-ידי הכהנים. אבל ברור הוא שדברי פילון מתאימים לנוהג בירושלים, כפי שהוא נמסר בתלמודים (ראה: בלקין, פילון וההלכה, עמ' 61–63). וראה עוד לעיל, הערה 88.

H. Graetz, "Das Korbfest der Erstlinge bei Philo", *MGWJ*, 26 (1877), p. 195. 436, n. 1.

196 ראה: ספראי, העלייה לרגל, עמ' 82–83, הערות 199–202. על מרכזיות ירושלים ומקדשו בעיני פילון ראה: אריה כשר, "ירושלים כמטרופוליס" בתודעתו הלאומית של פילון,

להוציא אותם מחזקתם שהם מתארים את הפסח שבירושלים. ברם, בהמשך דבריו פילון מציין:

באותו זמן לובש כל בית צורת מקדש והדרת קדשו. הזבח מתוקן לסעודת הסדר, הקרואים למסיבה הטהרו במי הזייה. ולא למלא כרסם ביין ובמאכלות באו, כנהוג במשתאות אחרים, אלא לחוג את החג, לפי מנהג אבותיהם, בתפילות ובמזמורי הלל.<sup>197</sup>

בדברים אלה מדגיש פילון את מקומו של הבית הפרטי בחגיגות הפסח. אפשר שגם כאן הוא מתכוון לאולמות ולחדרים השכורים ששימשו לעולי הרגלים בירושלים כדי לאכול בהם את קרבן הפסח.<sup>198</sup> אך מהדגשתו ש"כל בית" הופך להיות כמקדש, דומה שהוא מתכוון לחוגגים שלא עלו לרגל, אלא עושים את הפסח בבתייהם בכל מקום שהם. הרי לגבי תקיעת שופר בראש השנה פילון מציין שהמנהג לתקוע בו הוא במקדש (על החוקים לפרטיהם, ב: 188),<sup>199</sup> והיעדר ציון כזה כאן אומר דרשני. אף-על-פי שאין כאן ראייה מופתית, דומה שיהיה נכון לומר שיש בדבריו רמז לכך שנהגו במצרים לחוג את ליל הסדר כעין סעודת הפסח שנחוגה בירושלים.

מסמך נוסף של פילון שראוי להזכיר בהקשר זה הוא חיבורו "על חיי העיון" המוקדש לתיאור אורח חייהם של בני כת התירופוטי. בחיבור זה מתאר פילון גם את חגיגותיהם, אך אין בו זכר לפסח כלל.<sup>200</sup> ימי החג של כת זו הוקדשו לתפילה וללימוד ואינו ברור מה אכלו ושתו באותם ימים. ס' דניאל-נטף חושבת "שרווחת הגוף בשבת כללה גם שינוי במזון: קבלת תבשיל כלשהו, פירות ומעט יין".<sup>201</sup> סברה זאת מבוססת בעיקר על העובדה שאנשי הכת לא נהגו בסגפנות מופרזת.<sup>202</sup> בכל אופן, לא נמצא בתיאור הכת

קתדרה, 11 (ניסן תשל"ט), עמ' 45–56; יהושע עמיר, "העליה לרגל נוסח פילון", פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני: ספר זכרון לאברהם שליט (ערכו: אהרון אופנהיימר ועוד), ירושלים תשמ"א, עמ' 154–165.

197 על החוקים לפרטיהם, ב: 148, עמ' 397. התרגום הוא על-פי הנדפס בספר המועדים (ערך: י"ט לוינסקי), תל אביב תשל"ג (הדפסה עשירית), עמ' 220.

198 על אכסון העולים בירושלים וסביבותיה ראה: ספראי, העלייה לרגל, עמ' 132–135.

199 ראה ג' אלון, "לחקר ההלכה של פילון", מחקרים בתולדות ישראל, כרך א, עמ' 106–111.

200 סוזן דניאל-נטף (עורכת), "על חיי העיון", כתבי פילון האלכסנדרוני, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 183–202. וראה עוד: באומגרטן, ק' הלכה.

201 שם, עמ' 173.

202 פילון מוסר שבשבת נהגו להקל כמעט מן הסגפנות שנהגו בשאר ימות השבוע (על חיי העיון, 34, עמ' 190); השווה: גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 109–122.

שום התייחסות לחג הפסח, או לכל חג מקראי אחר.<sup>203</sup>

בדיקת העדויות על דרך חגיגות הפסח בימי הבית השני, לפי סדר כרונולוגי, מביאה אותנו עתה לארץ-ישראל עצמה, לאיזור ים-המלח. הכתבים שנמצאו בקומראן מגלים התעניינות גדולה בעבודת הקרבנות שבבית המקדש. חשוב במיוחד לענייננו הוא מגילת המקדש המוסרת את ההוראות הבאות בדבר קיום הפסח:

[ועש[ו בארבעה] עשר בחודש הראשון [בין הערבים]

[פסח לה'] וזבחו לפני מנחת הערב וזבחון[במועדו] (?)

מבן עשרי[ם] שנה ומעלה יעשו אותו ואכלוהו בלילה

בחצרות [ה]ק[ו]דש והשכימו והלכו איש לאוהל[ו]<sup>204</sup>

הקטע הזה פותח בעיבוד של הפסוק הראשון של פרשת הפסח שבספר ויקרא (כג: ה) "בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערבים פסח לה" וחותם, בשינוי סגנון, בפסוק האחרון של פרשת הפסח שבספר דברים (טז: ז) "...ופנית בבקר והלכת לאהליך". המלה "במועדו" שבסוף השורה השנייה היא השלמת המהדיר הלקוחה מפרשת הפסח שבספר במדבר (ט: ב): "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו". כל מה שמופיע בין הפתיחה לבין הסיום שייך להלכות הכת השונות מן המסורת הרבנית. בעל המגילה טורח לציין ששחיטת הפסח תהיה לפני מנחת התמיד, ואילו לפי המשנה, יש להקריב את הפסח רק אחרי הקרבת התמיד וכדי שתהיה שהות ביום להקריב את קרבן הפסח, מקדימים את שחיטת התמיד מן השעה הרגילה (מ' פסחים ה: א).<sup>205</sup> המגילה מגבילה את ההשתתפות בסעודת הקרבן לבני עשרים ומעלה, כמו בספר היובלים (מט: א, יז),<sup>206</sup> והיא דורשת מהם לאכול את הקרבן בחצרות הקודש, שהוא, כנראה, תחום הר הבית או חלק ממנו, בניגוד להלכה הרבנית שהתירה את אכילת הפסח בכל ירושלים.<sup>207</sup> אך אין בטקסט

203 לאופי החג הנזכר כאן ראה: באומגרטן, ספירת השבתות; הנ"ל, ק' הלכה.

204 מגילת המקדש, יז: 6-9 (ידן, כרך ב', עמ' 54-55). הסוגריים המרובעים הם השלמת המהדיר. הסוגריים המחודדים מקיפים אותיות שנכתבו בין השורות. לא ציינתי את האותיות שהמהדיר ציין את קריאתן כספק. לסקירת התיאוריות השונות בדבר זמנה של המגילה ראה: George J. Brooke, "Introduction", in: *Temple Scroll Studies – Papers presented at the International Symposium on the Temple Scroll* (ed. G. J. Brooke), Manchester, December 1987, JSOT Press 1989, pp. 31-91.

205 ראה לעיל, הערה 193.

206 ראה: גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 29; שיפמן, הלכה, עמ' 166-168.

207 ספראי רואה בדברי ספר היובלים את ההלכה הקדומה שנשתנתה בגלל ריבוי העולים למקדש שלא יכלו להסתופף בחצר המקדש (שמואל ספראי, "בית המקדש ועבודת

הזה שום התייחסות למצב שמחוץ לירושלים וחוץ למקום המקדש ואין בחלקים שנשתיירו מן המגילה שום התייחסות לאפשרות של פסח שני למי שלא היה בירושלים בי"ד ניסן. ברם, כדי לשקול כראוי את הפסח של הכת, אנחנו צריכים להתייחס למכלול בעיית הכיתות בארץ-ישראל בימי הבית השני.

הכיתות המוכרות לנו מתקופת הבית השני, מלבד כת ים-המלח, הן האיסיים, הנזכרים על-ידי פילון ויוספוס, והצדוקים והביתוסים הנזכרים בספרות המשנה והתלמוד. עוד בראשית המחקר על מגילת ים-המלח, העלה י"מ גרינץ סברה בדבר הזהות בין שלוש הכיתות, האיסיים, הביתוסים, ואנשי ים-המלח,<sup>208</sup> וכארבעים שנה אחרי-כן, נתחזקה סברה זו בעקבות פרסומה (החלקי) של מגילת ים-המלח הנקראת "מקצת מעשה התורה".<sup>209</sup> חלק מן ההוראות ההלכתיות הכלולות במגילה זאת הן הוראות הלכתיות שנמסרו בספרות התלמוד בשם הביתוסים. על-פי המגילה התברר שאף הצדוקים היו שייכים, מן הבחינה האידיאולוגית, לתפישת עולמה של הכת, אבל הם שיתפו פעולה עם החכמים בעבודת המקדש – גם כאשר זאת לא התנהלה לפי רוחם.<sup>210</sup> על כן, רשאים אנו להניח שהצדוקים בארץ-ישראל הקריבו את הפסח עם שאר העם ודיוננו יוקדש לבעיית קרבן הפסח של הכת, והוא יוצב על כל סוגי העדויות: דברי פילון ויוספוס, כתבי הכת, והמסורות שבספרות התלמוד – אם כי ייתכן שהיו גיוונים בתוך הכת עצמה.<sup>211</sup> מתוך עיון במקורות השונים, גיבשו החוקרים שלוש תפישות ביחס הכת לעבודת הקרבנות בכלל, והן: (1) האיסיים התנגדו עקרונית לתורת הקרבנות ונמנעו מהשתתפות בעבודת הקרבנות שבמקדש; (2) האיסיים התנגדו לדרך עבודת ה' של כהני ירושלים ועל כן הקימו במה לעצמם והקריבו עליה קרבנות; (3) האיסיים אמנם התנגדו לדרך עבודת ה' של כהני ירושלים, אך באין

האלהים", תקופת בית הורדוס, ההיסטוריה של עם ישראל [ערכו: מ' אבי-יונה וצ' ברוס], ירושלים תשמ"ג, עמ' 209–210; השווה: באומגרטן, האיסיים והמקדש, עמ' 66.

208 י"מ גרינץ, "עדת ה'יחד' – איסיים – בית-(א)סין (סיכומים, בירורים והערות לימגילות ים המלח)", פרקים בתולדות בית שני, ירושלים תשכ"ט (נדפס תחילה בסיני, לב [תשי"ג]).

209 זוסמן, תולדות ההלכה, עמ' 11–76. לפרסום מלא של הטקסט ראה: Z. J. Kapera, "An Anonymously Received Pre-Publication of the 4QMMT", *The Qumran Chronicle*, Cracow 1990, No. 2, Appendix A, pp. 1–11.

210 זוסמן, תולדות ההלכה, עמ' 40 ואילך.

211 באומגרטן (עבודה וקרבנות בכת ים המלח, עמ' 53, הערה 54) עמד על הגישות השונות של האיסיים כלפי מלחמה כעדות לגיוון האידיאולוגי שבתוך הכת, אם כי העיר שיתכן שהדעות השונות שייכות לתקופות שונות בתולדות הכת.

אפשרות להקריב קרבנות במקום אחר, השתתפו בעבודת המקדש בירושלים מתוך מגבלות שבתפישותיהם ההלכתיות.

התפישה הראשונה הסתמכה, בעיקר, על תיאורו של פילון שהאיסיים "הראו את עצמם דבקים ביותר בעבודת ה', לא על-ידי הקרבת קרבנות, אלא על-ידי החלטתם לקדש את מחשבותיהם" (שהצדיק תמיד בן חורין, 75). מדבריו אלה משתמע שהתנגדות האיסיים לקרבנות היא עקרונית ורעיון זה השתלב יפה בעובדה שבין כתבי ים-המלח נמצאו הערות רבות נגד כהני המקדש בירושלים ונגד פולחנם. ברם, אחרי גילוי מגילת המקדש, על עיסוקה המרובה בהלכות קרבנות, קשה לקבל תפישה זו. אפילו אם נניח שמגילת המקדש איננה חיבור כיתתי, מציאתה בקומראן מוכיחה שהיתה מקובלת בעיני הכת. כדי להתאים מציאות זאת עם דברי פילון, נוכל לפרש שפילון אינו מייחס לאיסיים התנגדות עקרונית לקרבנות, אלא העדפת מעשים אחרים כאמצעים להידבק בעבודת ה' – בצורה דומה ליחסם של נביאי המקרא לעבודת הקרבנות.<sup>212</sup>

התפישה השנייה לגבי יחס האיסיים לקרבנות התבססה, בעיקר, על תיאורו של יוספוס, הנמסר כאן, בשינויים, על-פי תרגומו של שליט.<sup>213</sup> ראיתי לנכון לשנות את התרגום בכמה עניינים מהותיים ונדון בשינויים אלה מיד אחרי הצגת הטקסט:

וכשהם שולחים מנחות (anathemata) לבית המקדש [אין] הם מקריבים <קרבנות> (thusias) מחמת שהם נוהגים (בדיני) טהרה שונים, ומשום כך מונעים אותם (מלבוא) לעזרה המשותפת, [ומקריבים] {ועושים} את קרבנותיהם (thusias) בפני עצמם (קדמוניות, יח: 91, עמ' 282).

המלים העבריות שבין סוגריים רגילים הן הוספות של שליט כדי להקל על הקורא העברי. המלה "אין", המופיעה בסוגריים מרובעים, היא תוספת של שליט על-פי מקצת מעדויות הנוסח המאוחרות של קדמוניות היהודים. המלה "קרבנות", שבין הסוגריים המחודדים, היא הוספה שלי על-פי המקור היווני. הביטוי היווני המופיע בראש המשפט, שתורגם על-ידי שליט "מקריבים", הוא epitelousin thusias, והוא אותו ביטוי בדיוק המופיע בסוף המשפט – ותורגם על ידי "עושים את קרבנותיהם". תרגמתי את

212 ראה: דניאל שוורץ, "מדבר ומקדש: על דת ומדינה ביהודה כימי בית שני", כהונה ומלוכה: יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים, מרכז שזר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 69, הערה 30, ושם ספרות.

213 לכל הדין הבא, ראה: John Strugnell, "Flavius Josephus and the Essenes: Antiquities XVIII, 81–22", *JBL*, 87 (1958), pp. 106–115.

שניהם באותו פועל כדי להבליט את הזיקה הניגודית שבין שני חלקי המשפט. זיקה זו מסבירה יפה מדוע הורגש צורך להשלים את הטקס במלה "אין" – אף-על-פי שהיא מופיעה רק במסורות משניות. שיעור דברי יוספוס הוא, אם כן, שהאיסיים אמנם שולחים "מנחות" למקדש, שהם מעין תרומות לבדק הבית,<sup>214</sup> אך אין מקריבים בו קרבנות והם עושים את קרבנותיהם לעצמם, כנראה במקום אחר. תפישה זו נתקבלה גם על-ידי חוקרים שנמנעו מלקבל את המלה "אין" כחלק מקורי של מסורת הנוסח והם פירשו ש"מקריבים קרבנות" שבראש המשפט מתייחס למעשי האיסיים מחוץ למקדש. לדעתם, שיעור דברי יוספוס הוא כך: "הם שולחים מנחות לבית המקדש ומקריבים <קרבנות> כאשר הם נוהגים (בדיני) טהרה שונים".<sup>215</sup> לתפישה זו, שהאיסיים הקריבו קרבנות לעצמם, ביקשו להביא ראיה מן החפירות הארכיאולוגיות במרכז הכת בקומראן. שם נמצאו עצמות של צאן ובקר בין חרסים ומקצתם נמצאו בתוך כדי חרס מכוסים,<sup>216</sup> כנראה כדי לשמרם. עצמות אלה היו חרוכות ועובדה זו מלמדת שהבשר שהיה עליהם נתבשל או נצלה. מכאן הסיקו החוקרים שאנשי הכת ראו בבהמות אלה שרידים של מאכלים קדושים שאין לזרוק אותם לאשפה רגילה. חוקר אחד אף טען שנמצאה בקומראן אבן ששימשה מזבח להקרבת קרבנות,<sup>217</sup> אבל פרשנותו הארכיאולוגית לא נתקבלה על-ידי חוקרים שהיו בקיאים באתר החפירות.<sup>218</sup> בכל אופן, אם האיסיים אכן הקריבו קרבנות לעצמם, סביר שקרבן הפסח היה אחד הקרבנות המרכזיים בעבודתם.

כרם, רבים התקשו לקבל את הקביעה שהאיסיים הקריבו קרבנות לעצמם. בין השאר, ציינו שיש עדויות על מציאות איסיים במקדש וקשה להבין את מציאותם שם אילו היה להם מקדש לעצמם.<sup>219</sup> שתי בעיות עמדו בפני חוקרים אלה: (1) כיצד לפרש את הממצא הארכיאולוגי של העצמות החרוכות שנמצאו בקומראן; (2) כיצד לפרש את דברי יוספוס שהאיסיים

214 במקור היווני נמצא anathemata ומלה זאת מופיעה בתרגום השבעים כתרגום של השורש "חרם". סביר הוא שיוספוס מדבר על חרמים הניתנים לכהנים, לפי כמדבר יח:יד, "כל חרם בישראל לך יהיה".

215 כך פלדמן וסטרוגנל (ראה באומגרטן, האיסיים והמקדש, עמ' 58, הערה 7).

216 באומגרטן, האיסיים והמקדש, עמ' 59.

S. H. Steckoll, "The Qumran Sect in Relation to the Temple of 217 Leontopolis", *RQ*, pp. 55–96.

218 de Veaux, *RB*, 57 (1968), pp. 204–205. השווה: באומגרטן, האיסיים והמקדש, עמ' 61.

219 באומגרטן, האיסיים והמקדש, עמ' 57–74.

"עושים את קרבנותיהם בפני עצמם". לעניין העצמות לא נמצא פתרון, והאמת היא שגם ההנחה שהן שרידי קרבנות אינה מסבירה את קבורתן, כי הנותר של קרבנות טעון שריפה ולא קבורה.<sup>220</sup> להסבר דברי יוספוס נסתמנו שתי גישות: (1) האיסיים אכן הקריבו את קרבנותיהם בבית המקדש אבל אכלו אותם בנפרד משום שנהגו בדרגה גבוהה של טהרה.<sup>221</sup> (2) יוספוס התכוון לעבודת אלהים אחרת שבה נהגו האיסיים כתחליף לקרבן.<sup>222</sup> ההסבר האחרון לדברי יוספוס מפנה את תשומת-לבנו לסעודות המשותפות שקיימו האיסיים לבני חבורתם, סעודות החבורה, ככיוון מחשבה לפתרון בעיית חגיגת הפסח מחוץ למקדש. וכבר רמז על קשר זה ר' ון דר פלג בצינו, בדיונו בקשר לסעודות המצווה של האיסיים, "שאינן אנו יודעים כיצד חגגו האיסיים את הפסח".<sup>223</sup> הרי עיקרו של ליל הסדר היה סעודת הקרבן וכבר ראינו שסעודת הקרבן בירושלים נערכה על-פי דפוסים שהיו מצויים בסעודות חגיגות אחרות. כבר הערנו על כך שהדברים שייחדו את סעודת הפסח בשעת יציאת מצרים – האכילה בחיפזון כאשר מותניהם חגורים, נעליהם ברגליהם ומקלותיהם בידיהם (שמות יב:יא) – לא היו נחוצים, לפי מסורת חז"ל, בפסח דורות. לעומת זאת, חז"ל ייחסו חשיבות מרובה לקביעת הרכבה של חבורת אוכלי הפסח. התייחסות זו נשענה,

220 השווה: שיפמן, עמ' 309. היו שהציעו שהעצמות נטמנו מחמת טומאתם ואפשר היה לקשור זאת בשיטת הצדוקים שעצמות נבלות מטמאות כבשרן (ראה: זוסמן, תולדות ההלכה, עמ' 31–32) אך חריכת העצמות מלמדת שבשרן נצלה, ונאכל, לפני קבורתן ועל כן אין לראות אותן כנבלות. אפשר שכדאי להעלות, בהקשר זה, את השערתו של לאוטרבך שהיתה אמונה עממית שאיסור שבירת העצמות יש בו ערך של סגולה ויש ערך סגולי בשמירתן. הוא ציין שהיתה אמונה כזאת לגבי האפיקומן ועל-פיה שיער שגם לגבי עצמות הקרבן היתה אמונה כזאת. לדעתו, חכמים גזרו על שריפת העצמות הנותרות, אף-על-פי שאין בעצמות משום נותר, כדי להוציא מדעת ההמון (ראה: יעקב לאוטרבך, "שבירת עצם בפסח", הצ"י, ט (תרפ"ה), עמ' 235–241). בסרדיס נמצאו עצמות של כלבים שנקברו מתחת לאדמה אך הן אינן עניין לכאן כי הטמנתן מתחת לאדמה נועדה כדי שישמשו סעודה לאלי השאול. ראה: Crawford H. Greenewalt Jr., *Ritual*.  
Dinners in Early Historic Sardis, University of California Press 1978

221 היו שהציעו שהמקום במקדש הקרוי "לשכת החשאים" (מ' שקלים ה:) היה קשור בחסידים האיסיים אבל מסורת חז"ל היא שבמקום זה נאספו כספי צדקה כחשאי (ראה באומגרטן, עבודה וקרבנות בכת ים המלח, עמ' 53, הערה 51).

222 באומגרטן, עבודה וקרבנות בכת ים המלח, עמ' 53–54. המאמר הופיע לראשונה ב-1953. באותה שנה הציע ון דר פלג הצעה דומה. ראה: J. Van Der Ploeg, "The Meals of the Essenes", *JSS*, 2 (1953), p. 170.

223 J. Van Der Ploeg, שם, עמ' 175. שמא ראוי לציין בהקשר זה שהמונח *repas sacre* תורגם לעברית "סעודת מצווה" (ראה תוכן העניינים של ארץ-ישראל, כ [תשמ"ט] [ספר דיין]).

אמנם, על מצוות המקרא שיש לקחת את הפסח "שה לבית אבת שה לבית" (שמות יב:ג) ו"איש לפי אָכְלוּ תִכְסּוּ על השה" (שמות יב:ד), אך תז"ל יכלו לקבוע שאף חובה זאת נוהגת רק בפסח מצרים. דומה שההדגשה המרובה בספרות חז"ל על דרכי הצטרפות לחבורה ועל האיסור של שחיטת השה שלא למנויי מושפעת ממקומה של סעודת החבורה כמסגרת חברתית-סוציאלית בתוך החברה היהודית, ואף החברה הלא-יהודית, של תקופת הבית השני. היות שלא־איסיים היתה מסורת של סעודות חבורה שהתקיימו גם שלא במסגרת ליל הסדר, סביר הוא שסעודת ליל הסדר הושפעה מן הסדרים שהיו נוהגים בסעודות החבורה. כדי לעמוד על סעודת החבורה כדגם לסעודת הפסח, צריכים אנו תחילה לעמוד על סעודת החבורה עצמה.

סעודות החבורה של הכיתות בימי הבית השני שימשו נושא למחקר זמן רב לפני פרסום המגילות הגנוזות. גם כאן שימשו יוספוס ופילון כמקורות עיקריים לדיון זה. יוספוס, בספרו על מלחמות היהודים, הקדיש קטע גדול ל"פילוסופיות" שהיו נוהגות אצל היהודים ובתיאורו הארוך על האיסיים הוא הקדיש גם מקום לתיאור הסעודה המשותפת הנערכת כחלק מסדר יומם הרגיל (מלחמות היהודים, ספר שני, 130–131):

אחרי טהרתם, הם נכנסים לחדר האוכל, כאילו לתוך מקום מקודש. אחרי שישבו, בשקט, האופה מחלק להם את לחמם לפי סדר, והטבח מגיש לכל אחד קערה ובה מנה אחת. הכהן מברך לפני האכילה ואף אחד אינו אוכל לפני הברכה. כתום הסעודה, הוא מברך שוב וכך הם משבחים את האל, מקוד החיים, לפני הסעודה ואחריה. אחרי-כן הם פושטים את בגדיהם כאילו היו בגדי קודש. וכסדר הזה הם נוהגים גם בארוחת הערב.

הפרטים על ה"טהרה" שלפני הסעודה, עמידת הכהן כמברך בסעודה, והפשטת הבגדים כ"בגדי קודש", הביאו חוקרים שונים לראות את הסעודות האלה כסעודות קודש, כדוגמת המיסה הנוצרית.<sup>224</sup> ברם, כבר ציינו חוקרים אחרים שפרטים אלה אינם מיוחדים לסעודות "קודש" אלא הם נוהגים בכל סעודה שנאכלת ברמה מסוימת של טהרה.

התיאור של יוספוס דומה לתיאור הסעודה המשותפת של העדה בקומראן. וכך מצאנו בסרך היחד:

ובכול מקום אשר יהיה שם עשרה אנשים מעצת היחד אל ימש מאתם איש כוהן. ואיש כתכונות ישבו לפניו וכן ישאלו לעצתם לכול דבר. והיה כיא

יערוכו השולחן לאכול או התירוש לשתות הכוהן ישלח ידו לרשונה להברך בראשית הלחם או התירוש...

וזה הסרך למושב הרבים: איש בתכוננו. הכוהנים ישבו לרשונה והזקנים בשנית ושאר כול העם ישבו איש בתכוננו. וכן ישאלו למשפט ולכול עצה ודבר אשר יהיה לרבים להשיב איש את מדעו לעצת היחד. אל ידבר איש בתוך דברי רעהו טרם יכלה אחיהו לדבר. וגם אל ידבר לפני תכוננו הכתוב לפניו. האיש הנשאל ידבר בתרו. ובמושב הרבים אל ידבר איש כול דבר אשר לוא להפץ הרבים. וכיא האיש המבקר על הרבים, וכול איש אשר יש אתו דבר לדבר לרבים, אשר לוא במעמד האיש השואל את עצת היחד, ועמד האיש על רגליהו ואמר: יש אתי דברי לדבר לרבים. אם יומרו לו ידבר (סרך היחד, ו: 5-13, עמ' 139-144).

אם הפרטים הדלים שנמסרו על-ידי יוספוס אודות סעודות האיסיים אינם מספיקים ליצור תיאוריה בדבר ראיית סעודותיהם כסעודות קודש או כסעודות מצווה, ביקשו חוקרים שונים להשלים את הפרטים האלה בתיאור של פילון של הסעודה החגיגית של התירפוטוי.<sup>225</sup> וכך הוא עיקר תיאורו: החברים נכנסים ומסיבים על מיטות עץ. נשיאם עומד ודורש "איזו סוגיה בכתבי הקודש או מתרץ קושיה של איש אחר" ובתום דרשתו "הוא קם על רגליו ושר מזמור לאלוהים" (על חיי העיון, עמ' 200). "אחריו בא תורם של האחרים, ... ויתר החברים מקשיבים בדומיה רבה, אלא אם כן הם צריכים לשיר את הסיומות והפזמונים החוזרים.... בתום הדרשות, מכניסים הצעירים את השולחן, ועליו לחם חמץ" (שם, עמ' 200-201). פילון מסביר שאין משתמשים בלחם מצה משום שהמצה הוגשה בשולחן שלפני ה', והם ביקשו לשמור על הבחנה זו בין שולחנם לבין שולחן המקום ממש. אחרי הסעודה, הם עוסקים בשירה, תחילה בשתי מקהלות נפרדות, אחת של גברים ואחת של נשים, ובסוף מתערבות שתי המקהלה למקהלה משותפת, "כדוגמת אותה מקהלה שניצבה לחוף ים-סוף בימי-קדם על הנסים שנעשו שם" (שם, עמ' 201).

ולסיכום, יש בידינו מקצת ראיות בדבר הקרבת קרבנות במקדשים אחדים שהיו קיימים מחוץ לירושלים בימי הבית השני, אבל לא מצאנו שום מקור המתאר כיצד נערכה סעודת הפסח מחוץ לירושלים. אמנם, ההיסטוריה

225 פילון מסביר שלמלה "תירפוטוי" יש משמעות של "מרפא" או "משרת [את האל]" (על חיי העיון, 2, עמ' 183). ורמס רצה לראות בו תרגום יווני של "אסיא" הארמית, שהיא לדעתו, מקור השם "איסיים" "איסיים" (RQ, [1960], עמ' 427-444). ראה: סחן דניאל-נטף, מבוא ל'על חיי העיון', עמ' 171, הערה 8, ועמ' 175.

נוהגת בקפריזיות בשמירתה על עדויות מן הדורות הקודמים, אך היעדר מקורות בעניין זה בכל-זאת מתמיהה לאור העובדה שיהודים רבים בכל מרחבי העולם לא יכלו לעלות לרגל להקריב את קרבן הפסח בירושלים. מתקבל הרושם שיהודים אלה לא הרגישו שחסר להם משהו, כמו שחשו בני דור המדבר הטמאים לנפש שהתלוננו שלא יכלו לעשות את הפסח במועדו. ייתכן שהיהודים שלא עלו לרגל סמכו על העובדה שמקריבים את הפסח בירושלים כדי לפטור את עצמם מתחושת ההיעדר. ר' אליעזר דרש: "מנין שאם אין להם לישראל אלא פסח אחד, שכולן יוצאין בו ידי חובתן, תלמוד לומר: ושחט אותו וגו'" (מכילתא, פסחא, ה, עמ' 17). אם כי קשה לומר שר' אליעזר היה פוטר את המוני בית ישראל מן החובה האישית של הקרבת הפסח בירושלים,<sup>226</sup> ייתכן שההמונים אימצו לעצמם תפישה כזאת ולא הרגישו צורך לעשות תחליף לקרבן מחוץ למקדש. ברם, קשה להשתחרר מן ההנחה שמחוץ לירושלים נהגו, בליל הסדר, לערוך סעודת חבורה שתיטיב להעניק למסובים את ההרגשה של שותפות – בעבר משותף ובעתיד משותף. סביר הוא שנוהגי סעודות החבורה השפיעו על קביעות נוהגי הסדר שמחוץ לירושלים אחרי החורבן.

## 2. אכילת צלי כזכר לקרבן הפסח

מן המפורסמות הוא שחורבן הבית השני גרם למשבר חמור בעולם היהדות. היסטוריונים רבים ראו בחורבן הבית סיום תקופה בתולדות היהדות.<sup>227</sup> אמנם, היסטוריונים אחדים העמידו על כך שמבחינות רבות לא היה משבר החורבן כה חריף, והם העדיפו לראות את מרד בר-כוכבא כתום התקופה של המדינה היהודית. ברם, ברור שמבחינה דתית-אמונתית היה בחורבן הבית, ובהפסקת עבודת הקרבנות בה, משום משבר רוחני חריף בחיי העם.<sup>228</sup> ייתכן שאחת הסיבות לשוני בתחושת החורבן של הבית הראשון לבין זו של הבית השני היא שבימי הבית השני היתה כל הלאומיות היהודית מרוכזת במקדש

226 השווה: גילת, ראב"ה, עמ' 158–159.

227 ראה: מ"ד הר, "הפריודיציה של ימי בית שני ותקופת המשנה והתלמוד", בתוך: גלות אחר גולה: מחקרים בתולדות עם ישראל מוגשים לפרופסור חיים בינארט, ירושלים תשמ"ח, עמ' 64–74.

228 הר ציין את הרעה שמפלתו של בר-כוכבא, חורבן ביתר, מסמנת סופה של תקופה כ"וריאציה קרובה" לדעה שחורבן הבית הוא סיום תקופה (שם, עמ' 69), אך הוא מכריע, בסופו של דבר, שחורבן הבית הוא סוף תקופה היסטורית.

ובעבודתו.<sup>229</sup> משבר זה מתבטא היטב בדברי ר' יהושע, המצוטטים רבות בהקשר זה:

פעם אחת היה רבן יוחנן בן זכאי יוצא מירושלים והיה ר' יהושע הולך אחריו, וראה בית המקדש חרב. אמר ר' יהושע "אוי לנו על זה שהוא חרב, מקום שמכפרים בו עונותיהם של ישראל". אמר לו "בני, אל ירע לך, יש לנו כפרה אחרת"<sup>230</sup> שהיא כמותה, ואיזה זה? גמילות חסדים שנאמר 'חסד חפצתי ולא זבח' (יהושע ו:ו) ("אבות דר' נתן נוסח א, ד, עמ' יא).

העילה לביטוי האבלות שבפי ר' יהושע היא בית המקדש החרב, אבל האבלות היא לא על הבית החרב אלא על הפסקת הקרבת הקרבנות שבו, מכיוון שעבודת הקרבנות היא שמכפרת על עוונות ישראל. ר' יהושע עצמו העיד שמבחינה הלכתית-תיאורטית אפשר היה לחדש את עבודת הקרבנות על הר הבית גם בהיעדר בית בנוי (מ' עדויות ח:ו),<sup>231</sup> ואפשר שאף השלטונות לא היו מתנגדים לכך,<sup>232</sup> אבל העדויות ממקורות חז"ל מלמדות שהם לא ראו אפשרות מעשית בחידוש הקרבנות. מקצת מתקנותיו של רבן יוחנן בן זכאי נתקנו מתוך תקווה ש"מהרה יבנה המקדש" (ב' ראש השנה ל ע"א [איסור חדר ביום הנף]; ב' ביצה ה ע"ב [שני ימים של ראש השנה]),<sup>233</sup> אך תקנות אחרות מניחות שמצב החורבן הוא מצב של קבע שאינו עשוי להשתנות בהקדם.<sup>234</sup> נקודה זו, של אי-חידוש הקרבנות אחרי החורבן,

229 מ"ד הר, "ירושלים, המקדש והעבודה כימי בית שני", פרקים בתולדות ירושלים כימי בית שני: ספר זכרון לאברהם שליט (ערכו: אהרון אופנהיימר ועוד), ירושלים תשמ"א, עמ' 166–177.

230 ראה: אדרת, מחורבן לתקומה, עמ' 27.

231 ראה: משה אויערבאך, "הקרבת קרבנות אחר חורבן הבית", ישורון, י (תרפ"ג), עמ' 23–29. לדעתו, אע"פ שמותר היה להקריב קרבנות, לא עשו כן, אך הוא משער שבימי מרד בר-כוכבא אכן חידשו את עבודת הקרבנות. וראה עוד: משה בר, "עדות אחת לשאלת אי-חידוש עבודת הקרבנות כימיו של בר-כוכבא?", נזיר אחיו: ספר זכרון לד' כהן (הנזיר), ג, ירושלים תשל"ח, עמ' קצו–רז, ושם ספרות. בר דייק מדרשה של רשב"י שהוא לא ידע על שום ניסיון לחידוש הקרבנות. על חשיבות השאלה במאבק הבין-דתי ראה: A. Marmorstein, "The Background of the Haggada", *Marmorstein Memorial Volume*, London 1950, pp. 40–41.

232 ראה: Kenneth William Clark, "Worship in the Jerusalem Temple after A.D. 70", *NTS*, 6 (1959–1960), pp. 269–280 (= *The Gentile Bias and Other Essays*, Leiden 1980, pp. 9–20).

233 לדיון רחב בנושא זה ראה: תבורי, מועדי ישראל, עמ' 224–232.

234 היתה גם תקנה נוספת במגמה זאת שיוחסה לרבן יוחנן בן זכאי, שחרור הגר מחוכת הבאת קרבנות להשלמת גיורו, וספראי הגן על ייחוס התקנה לריב"ז נגד פקפוקיו של ג' אלון (ש' ספראי, "רבי יוחנן בן זכאי לאחר החורבן", ספר זכרון לגדליהו אלון – מחקרים בתולדות

טעונה הדגשה מכיוון שיש מספר מקורות שמהם אפשר להסיק שהמשיכו להקריב קרבנות גם אחרי חורבן הבית.<sup>235</sup> ברם, גם אם נקבל מקורות אלה כמשקפים מציאות, הלך-הרוח שאצל חז"ל, כפי שהוא מתבטא בדברי ר' יהושע ובתקנות רבן יוחנן בן זכאי, מלמד שהיהודים לא ראו מציאות זאת כביטוי אמיתי לעבודת ה'. תחושתם היתה ש"משחרב בית המקדש נסתלקה ברכה מן העולם" (מ' סוטה ט:יב) ו"אין יום שאין בו קללה" (ת' סוטה טו:2, עמ' 239).

תחושת האובדן הביאה לחיפוש תחליפים לעבודת הקרבנות. כבר ראינו שרבן יוחנן בן זכאי ניסה לפייס את ר' יהושע בכך שגמילות חסדים מכפרת במקום עבודת הקרבנות. אחרים חיפשו תחליף לקרבנות בתפילה ובלימוד סדרי הקרבנות.<sup>236</sup> ואם כך היתה התחושה לגבי קרבנות הציבור, שתחושת השיתוף של העם בהם נוצרה רק על-ידי תרומת מתצית השקל, קרוב לומר שיש כאן קל וחומר לגבי קרבן הפסח – הקרבן היחיד שכל אדם מישראל היה חייב להקריבו מדי שנה. קל וחומר זה אינו היסק מוצק שהרי כבר ראינו שחלק נכבד של עם ישראל לא עלה לרגל להקריב את הפסח בירושלים ואין לנו ידיעות בטוחות על דרך חגיגתם מחוץ לירושלים. בכל אופן, מן הזמנים שלאחר החורבן יש לנו מספר ראיות על סעודות פסח שהיו נהוגות בסממנים שונים הלקוחים מתורת קרבן הפסח.<sup>237</sup>

מספר עדויות הגיעו לידינו על הנוהג לאכול "גדי מקולס" בליל הפסח, כדרך שהיו אוכלים את קרבן הפסח במקדש. נושא זה מבליט ביתר שאת את דו-הערכיות ביחסם של חז"ל לתחליפי הקרבנות אחרי חורבן הבית. מצד אחד, היה צורך למצוא תחליפים כאלה כדי להראות שאין בחורבן הבית משום כיליון היהדות, וכדי לקיים בעם את התקווה ש"מהרה ייבנה בית

ישראל וכלשון העברית, תל-אביב תש"ל, עמ' 209–211). ראה עוד: A. Guttman, "The End of the Jewish Sacrificial Cult", *HUCA*, 83 (1967), pp. 137–148. גוטמן חושב שבין הסיבות לאי-חידוש הקרבנות יש למנות מגמה לצמצום חשיבותם של הקרבנות המצויה עוד בימי הבית והיא נבעה, בין השאר, ממאבק החכמים עם הכהנים הצדוקים. השווה עוד: אדרת, מחורבן לתקומה, עמ' 22–23. אדרת עומד על מאבק על דרכי שיקום האומה אחרי החורבן בין הכהנים, שטיפחו את הציפיה לחידוש בניין בית המקדש, לבין החכמים שהורו שהדרך לשיקום האומה היא בהשלמה עם החורבן.

235 ראה דיון וספרות אצל תבורי, מועדי ישראל, עמ' 99, הערה 65.

236 ראה: נ' גולדשטיין, "עבודת הקרבנות כהגות חז"ל שלאחר חורבן בית המקדש", דעת, 8 (חורף תשמ"ב), עמ' 28–49.

237 הפלשים המשיכו להקריב את קרבן הפסח עד ימינו. אבל אין ללמוד ממנהגם זה דבר מפני שדומה שאין הם נוהגים מסורת שימיה מימי בית שני או מן הימים הסמוכים לו, אלא מתוך דרישתם בתורה שבכתב למדו לעשות כן.

המקדש". מאידך, היה חשש שתחליף ריאלי מדי יתפרש כאילו מקריבים קרבנות מחוץ למקדש ומרכזיותו של ירושלים, הר הבית והמקדש, עשויים להיפגע.<sup>238</sup> וכדי לעמוד על עניין זה, נסביר תחילה את דרך צלייתו של קרבן הפסח ועניינו של "הגדי המקולס".

דרך צלייתו של הפסח קשורה בצורת התנור שבו נצלה הקרבן. תנורי הפסח בימי הבית השני לא היו תנורים חפורים באדמה, כתנורים שבהם משתמשים השומרונים היום לצליית הפסח, אלא הם היו כלי-חרס ניידים. עשייתם מחרס נלמדת מן ההלכה העוסקת בנגיעת בשר הפסח "בחרסו של תנור" (מ' פסחים ז:ב).<sup>239</sup> על ניידותם למדים אנו ממעשה בחוני המעגל, שבשעה שנתבקש להתפלל למען הגשם, ציווה על הציבור שיכניסו תחילה את תנורי הפסחים "שלא ימוקו" (מ' תענית ג:ח).<sup>240</sup> נקודה נוספת הנלמדת ממעשה זה היא שהתנורים לא נצרפו, ולכן עשויים היו להתקלקל מחמת הגשם. ומכאן למדים אנו גם שתנורים אלה נעשו מחדש כל שנה<sup>241</sup> – ולכן הם לא נצרפו בשמש.<sup>242</sup> היו תנורים שהיו גדולים דיים כדי להכניס בתוכם שני קרבנות בבת אחת (ת' פסחים ה:11, עמ' 170).

כדי להכניס את קרבן הפסח לתנור, היו שופדים אותו בשפוד של רימון. כדי להקל על הכנסת השפוד לתוך הבשר – היה השפוד, בדרך-כלל, חד בקצה אחד.<sup>243</sup> במקורות תנאיים מצאנו מחלוקת בדרך בה שפדו את הבהמה. המשנה שונה שהיו מכניסים את השפוד "לתוך פיו עד בית נקובתו" (מ' פסחים ז:א) ואילו ברייתא ארץ-ישראלית מוסרת שכיוון השפוד היה הפוך: "מבית נקובתו עד שהוא מגיע לתוך פיו" (י' פסחים ז:א לד ע"א). השומרונים צולים את השה בתוך חפירות באדמה כאשר השפוד מקביל לקרקע, והבהמה עומדת בתוך החפירה כפי שהיתה רגילה ללכת – על ארבע רגליה. לשיטתם, אין שום משמעות לכיוון השפוד. דומה

238 ראה, לדוגמא, G. Blidstein, "Prostrations and Mosaics in Talmudic Law", *Bulletin of the Institute of Jewish Studies*, 2 (1974), pp. 22–23.

239 היו גם תנורים מחומרים אחרים אך סתם תנור בתקופת חז"ל היה מחרס (ראה: יהושע בראנד, כלי החרס בספרות התלמוד, ירושלים תשי"ג, עמ' תקמו–תקמו).

240 בראנד (שם, עמ' תקסא) מציין עוד שהיו משאילים תנורים לשכנים ומצינו אף תנור תלוי בצוואר הגמל (שם, הערה 255).

241 עובדה זו נלמדת גם מברייתא בבבלי (סנהדרין יא ע"א) הקובעת שהעובדה שלא הספיקו להכין את תנורי הפסחים היא שיקול לדחיית הפסח על-ידי עיבור השנה.

242 בראנד (שם) מציין שתנור החרס המצוי לא היה צרוף אלא שבמשך הזמן הוא נצרף על-ידי השמש.

243 רב חסדא דיבר על חידוד ראש השפוד ביום טוב (י' ביצה ה:ב, סג ע"ב).

שלמחלוקת התנאים בדבר כיוון השפוד יש אחיזה במציאות של הצלייה. קצהו השני של השפוד היה עבה והוא שימש כעין מעצור כדי שהבשר לא יישמט מן השפוד. נראה שההנחה של התנאים היא שהבהמה נצלת כאשר השפוד הוא ניצב לקרקע: לפי הברייתא, עומדת הבהמה על שתי רגליה וראשה למעלה ואילו לפי המשנה – היא נתלת בכיוון הפוך, כשראשה למטה. צורה זאת מתאימה גם למבנה תנור החרס שהיה גבוה מרוחבו. אלא שעדיין נשאר לנו להבין את פשר המחלוקת בין המקורות התנאיים. ר' משה מרגלית הבין ששיטת המשנה, שהבהמה נצלתה כאשר ראשה למטה, נועדה לעזור לדם לזוב מבית השחיטה (פני משה לירושלמי שם) ופירוש זה מסתמך על דברי הירושלמי שלדעת התנא של הברייתא, שהיו צולים את הקרבן עם ראשו למעלה, יש להפוך את הבהמה, כנראה באיזהו שלב של הצלייה, כדי שיזוב דמה. אלא שעדיין לא ברור מדוע סובר התנא של הברייתא שיש לצלות את הפסח כשראשו למעלה. דומה, אם כן, שהתנא של הברייתא מציג כאן מסורת קדומה ששונתה בתקופה מאוחרת יותר, והשיטה המאוחרת יותר היא שנקלטה במשנה. ויש לשים לב לכך שלשיטת התנא של הברייתא, קרבן הפסח הצלוי על שפוד של רימון כאשר ראשו למעלה, הוא דומה ממש לאדם צלוב. לאור זה, אנו מבינים יפה את דברי יוסטינוס הנוצרי על קרבן הפסח. בוויכוחו עם טרפון היהודי, שהתקיים זמן-מה אחרי מרד בר-כוכבא, כתב יוסטינוס שכבש הפסח נצלה בדמות הצלב. מלבד השפוד הצולב אותו מחלק גופו התחתון עד ראשו, הוא מציין שיש עוד שפוד מאחורי גבו, ואילו קשורים כרעי השה.<sup>244</sup> קשה לדעת אם השפוד הנוסף הוא המצאה דמיונית להשלמת הדימוי, או שהוא נשען על מסורת נאמנה. אפשר שמסורת המשנה, שלפיה צולים את הכבש כשראשו למטה, משקפת ניסיון מכוון לצמצם את הדמיון בין קרבן הפסח לבין צליבתו של ישו. אבל לא מן הנמנע הוא שיש כאן ניסיון ללעוג לישו הצלוב בזה שתלו אותו הפוך – כשם שמצאנו ששריפת המן הרשע כדמות איש צלוב נועדה לשים ללעג את צליבתו של ישו.<sup>245</sup>

244 הדיאלוג עם טריפון, פרק מ, בתוך: *Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325* (ed.

. Alexander Roberts and James Donaldson), Edinburgh 1867, p. 137

245 ראה: C. Roth, "Feast of Purim and the Origins of the Blood Accusation", *Speculum*, 8 (1933), pp. 520–526; E. Wind, "The Crucifixion of Haman", *Journal of the Warburg Institute*, 1 (1937), pp. 245–248

דימויו של קרבן הפסח כאיש נצלב נותן לנו נקודה נוספת להסביר כיצד נקשרה עקידת יצחק בעניין הפסח. ברגמן ציין מכבר שהמסורת האמנותית היהודית ציירה את האיל שהוקרב תמורת יצחק כדמות עומדת, תלויה בקרניה בעץ.<sup>246</sup> נמצא שהאיל עומד כדמות הצלוב. הקשר בין העקידה לצליבה נתלה גם בפרט אחר: חז"ל דימו את יצחק הנושא את עצי העולה על גבו "כזה שהוא טוען צלובו בכתפו" (בראשית רבה, נו:ג, עמ' 598). נציין, בהקשר זה, שלפי מסורת יהודית אחת עקידת יצחק היתה בפסח.<sup>247</sup> אין פלא, אם כן, שהנוצרים ראו בצליבת ישו שני מוטיבים מעורבים: ישו הוא גם הנעקד במקום יצחק והוא גם תמורת קרבן הפסח.

עתה, נחזור ל"גדי המקולס" לראות כיצד הוא מסביר פן נוסף בהבנת הקשר בין קרבן הפסח לבין צליבתו של ישו. המשנה מוסרת שהיתה מחלוקת אם מותר לעשות "גדי מקולס" בלילי פסחים. בביתו של רבן גמליאל נהגו כן אבל חכמים אסרו את הדבר (מ' ביצה ב:ו || עדויות ג:ח). טעם האיסור אינו מפורש במשנה אבל בתוספתא מבואר שהאיסור הוא "מפני שקורין אותן פסחין" (ת' יום טוב, ב:9, עמ' 291). עניינו של גדי המקולס נתפרש בברייתא "אי זהו גדי מקולס? כולו צלי ראשו כרעיו וקרב. בישל ממנו כל שהו, שלק ממנו כל שהו, אין זה גדי מקולס" (ת' יום טוב ב:15, עמ' 290-291). מתוך התוספתא משמע שכל עניינו של הקילוס הוא הצלי, ולכן, אם בישל ממנו כל שהו, אין זה מקולס. אך, לפי זה, לא נתבארה משמעות המלה "מקולס". רש"י פירש שהקילוס קשור בעניין אחר, במחלוקת ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא בדרך הטיפול בכרעיו ובבני מעיו של קרבן הפסח. לפי ר' יוסי הגלילי, היה "נותן את כרעיו ובני מעיו לתוכו" (מ' פסחים ז:א) ואילו לדעת ר' עקיבא, "תולין חוצה לו" (מ' שם). רש"י פירש ש"מקולס" הוא "לשון כובע נחשת דמתרגמינן 'קולסא דנחשא' דסבירא ליה תולין למעלה בראשו ונראים ככובע נחשת על ראש גבור" (ב' פסחים עד ע"א, ד"ה מקולס),<sup>248</sup> והסבר זה הוא על-פי שיטת ר' עקיבא. כדעת רש"י משתמע גם ממכילתא דרשב"י שבה נמסר, בהמשך למחלוקת ר' עקיבא ור'

246 ראה מרק ברגמן, "תמונת האיל בציור העקידה ברצפת הפסיפס מבית-אלפא", תרביץ, נא (תשמ"ב), עמ' 306-309.

P. R. Davies, "Passover and the Dating of the Aqedah", *JJS*, 30 (1979), pp. 247-95-76.

248 השווה קרויס, מלים שאולות, ב, עמ' 507, "קולס II". קראוס מציין ל-galea, שהוא "קסדא" בלטינית. ויש לציין ששורש זה מופיע גם כפועל ו-galeatus הוא חייל חבוש בקסדא = מקולס.

יוסי הגלילי, "ר' ישמעאל קורא אותו גדי מקולס ר' טרפון קורא אותו תוכבר שתוכו כברו" (עמ' 14). ומכאן משמע שר' ישמעאל, הקורא אותו "גדי מקולס", סובר כר' עקיבא שתולין את מעיו חוצה לו, ואילו ר' טרפון סובר כר' יוסי הגלילי שמעי הקרבן נתונים לתוכו.<sup>249</sup> אם נקבל את פירושו של רש"י, נמצא שגם כתר הקוצים שהונח לראשו של ישו (מתי כז:כט ובמקבילות) תרם לדימויו כ"גדי מקולס", שמעיו על ראשו.<sup>250</sup>

מעשה, נפנה לעדויות על דימוי הפסח לאחר החורבן. דומה שהעדויות המוצקה ביותר על עשיית "זכר למקדש" בקשר לקרבן הפסח נמצא בדברי התנא ר' יוסי. בשמו נמסר ש"תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי ליקח טלאים בלילי פסחים ועושין אותן מקולסין, אמרו לו 'אף הוא קרוב להאכיל קדשים בחוץ מפני שקורין אותן פסחין'" (ת' יום טוב, ב: 9, עמ' 291). נוהגו של תודוס נועד, קרוב לוודאי, לעשות את סעודת הפסח כסעודת הקרבן, במידת האפשר. צורת צליית הפסח, כ"מקולסין", היא הצורה שבה היו צולים את הפסח בזמן שבית המקדש היה קיים. תגובתם של החכמים מלמדת שהחכמים לא ראו בעין יפה את מה שאפשר לכנות כניסיון עממי לעשות "זכר למקדש".

זמנו של תודוס איש רומי אינו ברור מתוך המקורות והעובדה הבטוחה היחידה היא שמעשה זה אירע לפני זמנו של ר' יוסי (בן חלפתא) שהוא המוסר את הסיפור. היו שטענו שמעשה זה אירע עוד בימים שבית המקדש היה קיים משום שמצאו בנוסח התלמוד הבבלי (ברכות יט ע"א) שהחכם שהוכיח את תודוס היה שמעון בן שטח. אך בכתבי-יד של מסכת ברכות לא נזכר שמו של שמעון בן שטח ובמקומו יש ציון סתמי דומה לזה של התוספתא – "שלחו לו חכמים".<sup>251</sup> ברם, גם אם אין עדות ששמעון בן שטח הוא שהעיר לו, אין זה מונע את האפשרות שתודוס חי עוד בזמן הבית. ברם, מתוך עיון במסורות אחרות על תודוס איש רומי, קבעו רוב ההיסטוריונים את זמנו לימים שלאחר החורבן.<sup>252</sup>

249 אבל הירושלמי פירש שמחלוקתם הפוכה: "ודר' ישמעאל כר' יוסי הגלילי" (פסחים ז:א, לר ע"א).

250 השווה: Joel Gereboff, *Rabbi Tarfon: the Tradition, the Man and Early Rabbinic Judaism*, Scholars Press 1979 (Brown Judaic Studies 7) 1979, *Rabban Gamaliel II: the*, pp. 51–56, 69–70, n. 4; Shama Wexler Kanter, *Legal Traditions*, Scholars Press 1980 (Brown Judaic Studies 8), pp. 97–99

251 מלבד עדות כתבי-היד (מינכן ופריז), כך היה הנוסח גם בדפוסים הישנים. בעל דקדוקי סופרים מציין שהשיבוש נוצר, כנראה, בעין יעקב, ועל-פיו הגיה מהרש"ל בדפוסים.

252 לסקירת הדעות השונות ראה: משה בר, "תודוס איש רומי ופולחן הקיסר דומיטיאנוס",

גם אם נניח שתודוס חי אחרי החורבן, קשה לקבוע את זמנו באופן מדויק יותר. עדות המתייחסת לעשורים הראשונים אחרי החורבן מצויה בדברי יוספוס המציינ, בזיקה לתיאורו של קרבן הפסח במצרים, "לפיכך אנחנו מקריבים עוד היום לפי המנהג הזה" (קדמוניות, ב:יד,ו, 313, עמ' 68).<sup>253</sup> דומה שדברי יוספוס נכתבו ברומי אחרי החורבן ויש כאן עדות מסייעת, מבחינה מקומית וזמנית, לעדות על מנהגו של תודוס. ומכאן למדים אנו שחששם של החכמים, "שהם קורים אותם פסחים", לא היה חשש שווא, שהרי יוספוס עצמו רואה במעשה זה, או במשהו דומה לו, המשך למסורת הקדומה הנוהגת "עוד היום". מעתה, לא נתפלא שנמצאו בין כתבי הנוצרים הקדומים רמזים דרך אגב המתפרשים בכיוון זה שהיהודים מקריבים את הפסח גם אחרי החורבן.<sup>254</sup>

לא כל החכמים התנגדו למעשיו של תודוס. רבן גמליאל הורה ש"עושינ גדי מקולס בלילי פסחים" אבל "חכמים אוסרים" (מ' ביצה ב:ז). אמנם, ישנם פרשנים הסוברים שיש הבדל בין תודוס, שהפיץ את המנהג בין עמי הארץ ברומי שראו בו תחליף ממשי לקרבן הפסח והרי הם כמקריבים קודשים מחוץ למקדש, לבין הוראתו של רבן גמליאל שהיתה מצומצמת לחוג החכמים.<sup>255</sup> ברם, קשה למצוא בהוראתו של רבן גמליאל אחיזה לרעיון שהיא מצומצמת לחוג החכמים. כפשוטה, יש בה עידוד לאנשים שנהגו כמעשה תודוס.<sup>256</sup> אפשר שהוראתו של רבן גמליאל קדמה למעשהו של תודוס והחכמים שלאחר-מכן, כשראו שהעם אינו מבחין בין "זכר

ציון, כו (תשכ"א), עמ' 238–240. וראה עוד: מרדכי פוגלמן, "תודוס איש רומי", ספר זכרון לשלמה ס' מאיר (תרל"ה–תשי"ג) - קובץ לתולדות יהודי איטליה, מילאנו-ירושלים תשט"ז, עמ' 196–200. פוגלמן ציין עוד שכל הרעיון של "זכר למקדש" נוצר רק אחרי החורבן; Baruch M. Bokser, "Todos and Rabbinic Authority in Rome", *New Perspectives on Ancient Judaism* (ed. J. Neusner), Vol. I: Religion, Literature, and Society in Ancient Israel, Formative Christianity and Judaism (Second Printing), Atlanta Ga. 1990, pp. 117–130.

253 ראה ליכר, סדר התפוצות, עמ' 212, הערה 3, החושב שאין לייחס יותר מדי משמעות לדברי יוספוס.

254 דיוסטור, היהודים, כךך א, עמ' 357, הערה 1. ראה: אלון, תולדות, א', עמ' 165, שרמו לעדויות הנוצריות בלי לציין להן מקור. ב"מ לוין (אוצר חילוף המנהגים בין בני ארץ-ישראל ובין בני כבל, ירושלים תש"ב, עמ' 23) הוסיף הפנייה להירונימוס הקובל, במכתב לאוגוסטינוס, שהיהודים מקריבים עוד פסח ב"ד ניסן. וראה עוד S. Krauss, "The Jews in the Works of the Church Fathers", *JQR*, OS, 6 (1893/1894), p. 237.

255 ראה ליכרמן, תוכ"פ, ה, עמ' 960–961, הנוטה לדעה זו.

256 אלון, תולדות, א', עמ' 164–165.

לפסח" לבין הפסח עצמו, דיברו במלים חריפות כל-כך נגד המשך המנהג. מסורת אחרת על רבן גמליאל עשויה לשפוך אור נוסף על מעשה הפסח אחרי החורבן. רבי צדוק מסר שרבן גמליאל הורה לטבי עבדו "צא וצלה לנו את הפסח על האסכלה" (מ' פסחים ז:א). האסכלה הנזכרת כאן היא טס של מתכת ומסורת זו עומדת בניגוד להלכה התנאית האוסרת צליית הפסח באסכלה (שם) – משום שהצלייה נעשית מחום המתכת ואינה "צלי אש" כדרישת התורה. התלמוד הבבלי פירש שאין כאן מחלוקת: התנאים האוסרים מתייחסים לאסכלה רגילה ואילו רבן גמליאל מדבר על אסכלה העשויה מעין מעשה רשת, ולכל הדעות מותר להשתמש בה לצליית הפסח. בדרך אחרת הלך התלמוד הירושלמי שהסביר שיש כאן מחלוקת – רבן גמליאל חולק על התנאים האחרים, ומתיר לצלות את הפסח באסכלה.<sup>257</sup> לדברי שני התלמודים, רבי צדוק מעיד על נוהגו של רבן גמליאל בזמן שבית המקדש היה קיים: בין אם מדובר ברבן גמליאל הראשון, שנפטר עוד בזמן הבית, ובין אם מדובר ברבן גמליאל השני שהיה אדם לא צעיר בזמן החורבן.<sup>258</sup> ברם, צליית הפסח על אסכלה עומדת בניגוד ברור למסורת הרווחת שהפסח נצלה על שפור בתוך תנור. אפשר, אם כן, שנוהגו של רבן גמליאל משקף התפתחות נוספת בתולדות אכילת צלי בליל הסדר. התנגדות החכמים לגדי המקולס התקבלה והתחליף היה לצלות את הבהמה על אסכלה. כנגד פירוש זה, שהמעשה היה אחרי החורבן, עומדת העובדה שרבן גמליאל קרא לבהמה "פסח" – בניגוד להוראה אמוראית ש"אסור לו לאדם שיאמר בשר זה לפסח מפני שנראה כמקדיש בהמתו ואוכל קדשים בחרץ" (ב' פסחים נג ע"א). אך הרש"ש העיר שיתכן שרבן גמליאל לא חשש להוראה זאת, ואולי אף לא היתה ידועה לו, ועל כן השתמש בכינוי "פסח" לבהמה שנצלתה לליל הסדר.<sup>259</sup> אכן, יש בידינו מקורות נוספים שמהם

257 אפשר טיין נטה לקבל את דברי הירושלמי כהסבר הנכון לדברי המשנה – אם כי לא שלל לגמרי את האפשרות שיש כאן מסורות שונות המתייחסות לסוגים שונים של אסכלה (מלנ"ה, עמ' 599). בכל מקרה, הפסח נצלה כולו כאחת אלא שאם צלו את כל האברים ביחד, אפילו חתיכות חתיכות, הרי זה כשר. ואם חסר איבר אחד, אין זה ברור אם הפסח פסול (ראה שמואל רחובסקי, "בענין תגיגה בע"פ שחל בשבת", בית אהרן וישראל, ה [מא] [סיון - תמוז תשנ"ב], עמ' קיז).

258 ספרא, הערות היסטוריות, עמ' 229-300. וכן העיר אלבק, בפירושו למשנה, עמ' 451, תוך הפניה לשאלת יעבץ, ח"א, סוף סימן פט, ולדורות הראשונים, ח"א, כרך ה', עמ' 56. אלבק ציין עוד שיש שגרסו כאן "שמעון בן גמליאל".

259 הגהות וחדושי הרש"ש למסכת פסחים, הערה לדף עד ע"א, ד"ה במשנה. השווה עוד: י' ברנד, "קרבן פסח לאחר חורבן בית שני", ההד, יב/ו (תרצ"ו), עמ' כב-כד; יג/ו (תרצ"ח), עמ' כב. ברנד סבור שמדובר ברבן גמליאל שחי אחרי החורבן אבל הוא הסיק מן הכינוי

משתמע שחז"ל השתמשו בכינוי "פסח" לבשר הנאכל בליל הסדר. בתוספתא נמסר: "מעשה בבית דגן ביהודה, באחד שמת בערב פסחים והלכו וקברו: ונכנסו האנשים וקשרו את החבל בגולל; משכו האנשים מבחוץ; ונכנסו הנשים וקברו; והלכו האנשים ועשו פסחיהן לערב" (ת' אהלות, ג: 9, עמ' 600; ספרי זוטא, עמ' 313). קשה להניח שאנשים אלה הספיקו לעלות לירושלים אחרי הקבורה, ולכן ניאלץ לומר שהם כינו את עריכת הסדר "עשיית פסח". ניסיונותיהם לשמור על טהרתם, תוך הבחנה בין חובת הגברים לחובת הנשים, מלמדים שהם קיימו את הסעודה כדוגמת סעודת הקרבן, במידת האפשר.<sup>260</sup> דוגמא נוספת לתופעה זו מצאנו בדיון על טהרתה של אשקלון. בדיון זה העיד ר' פנחס בן יאיר ש"מוכרים חטים בבסילקאות שלהן וטובלים ואוכלים את פסחיהם בערב" (ת' אהלות, יח: 18, עמ' 617). פירוש הדברים הוא שאנשי אשקלון נטמאו בשוק אבל טומאה זו טומאה קלה, ולכן הם יכולים לטבול ולאכול את פסחיהם בערב, בטהרה. קשה לומר ש"פסחיהם" כאן הוא קרבן פסח ממש, וזאת משתי סיבות. קודם כול, ר' פנחס בן יאיר פעל אחרי החורבן – אבל אפשר שהוא מעיד על מסורת ישנה שלא היתה נהוגה בימיו.<sup>261</sup> שנית, כמעט מן הנמנעות הוא שאנשים יעסקו במסחר באשקלון בבוקר ויספיקו להגיע לירושלים כדי להקריב את פסחיהן בו ביום. אין לנו לומר אלא שהם אכלו את סעודת הפסח בטהרה, ולמאכל הערב, אולי בשר צלוי, קראו "פסח".<sup>262</sup>

"פסח" שהקריבו את קרבן הפסח גם אחרי החורבן. ברנד הביא ראיה נוספת מספר החילוקים שבו נאמר "בני ארץ-ישראל אומרים הביא פסח שהוא קרבן ואנו מחללין עליו את השבת". ראיה זאת נתקבלה גם על-ידי ליברמן (כהערה לספרו של כ"מ לוין, אוצר חילוף המנהגים, ירושלים תש"כ, עמ' 23) אלא שבמקום "ואנו" גרסו "ואין" ומתוך זה פירשו שמדובר כאן לא בקרבן ממש אלא בתחליף לקרבן אחרי החורבן. ברם, שניהם התבססו על נוסח מקוטע. בהוצאת מ' מרגליות (ספר החילוקים, תרצ"ח, עמ' 77) הובא משפט זה כתשובה למנהג בני המזרח המתירים לשים בשר בתנור בערב שבת כדי שהוא יתבשל בשבת, בסומכם על העובדה שהתירו לשלשל את הפסח לתנור כאשר ליל הסדר חל בליל שבת. תשובת בני ארץ-ישראל היתה "הניח (במקום הביא) הפסח שהוא קרבן ואנו מחללים עליו את השבת" דהיינו שאין להביא ראיה מן הפסח שהוא קרבן, ואין להביא ראיה מכאן שהקריבו פסח אחרי החורבן (ראה מרגליות, שם, עמ' 107–108; השווה עוד: ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, א, עמ' 286). על הניסיון לחדש את הקרבת הפסח בתקופות מאוחרות יותר, ראה תבורי, מועדי ישראל, עמ' 99, הערה 65.

260 אלוין, תולדות, עמ' 165.

261 ראה ברנד, שם, שהסיק מכאן שהקריבו קרבן פסח גם אחרי החורבן – שלא במקום המקדש! אמנם, במקבילתה של ברייתא זאת בירושלמי (שביעית, ו: א, לו ע"ג), נאמר שאכלו תרומה בערב, ולא פסח. אבל נוסח התוספתא מתועד היטב (ראה: ש' ליברמן, תוספת ראשונים, למקום הנ"ל).

262 ואפשר שיש להזכיר כאן גם את המשפט הפותח את הגדת הפסח "כל דצריך ייתי ויפסח"

מרשימה במיוחד היא העדות המשתמעת מדברי אנטונינוס לרבי. כאשר רבי הבטיח לאנטונינוס שיזכה לאכול מן הלוייתן לעתיד לבוא, הקשה עליו אנטונינוס "מן אימר פיסחא לא איכלתני ומן לוייתן את מייכל לי" (י' מגילה א:יא, עב ע"ב).<sup>263</sup> לפי הסיפור, רבי היה אוכל "פסח" ואנטונינוס השתוקק להשתתף בסעודה אך רבי לא הזמין משום שאין לשתף נוכרים בסעודת הפסח. אלא שאין אנו יודעים באיזו מידה יש אמת היסטורית בסיפור זה וייתכן שכל כולו אינו אלא המצאה הבאה ללמד על מקומם של נוכרים בעולם היהודי.

למרות היתרו של רבן גמליאל, נתקבלה הוראת החכמים שאסור לעשות גדי מקולס בליל הסדר.<sup>264</sup> דומה שאנשים ביקשו להימנע מן האיסור תוך שמירת המנהג של גדי מקולס, במידת האפשר. על רקע זה יש להבין את ההלכה הדנה בשאלה "אי זהו גדי מקולס? כולו צלי ראשו כרעיו וקרבו, בישראל ממנו כל שהו, שלק ממנו כל שהו, אין זה גדי מקולס" (ת' יום טוב ב:15, עמ' 290–291). בישראל או שליכת חלק מבהמה שלמה שנצלתה על האש אינו מעשה רגיל והדיון בשאלה זאת מלמד שאנשים חיפשו דרך להימנע מן האיסור של הכנת גדי מקולס – תוך השארת הגדי בשלמותו. מקבילתה הבבלית של ברייתא זאת משלבת בתוכה אפשרות נוספת: "נחתך ממנו אבר" (ב' פסחים עד ע"א), החסרה במקבילתה הארץ-ישראלית (י' ביצה ב:ז, סא ע"ג). דומה שאפשרות נוספת זאת הומצאה בתקופה מאוחרת יותר, בתקופה שבה כבר ראו את הצלי כאלמנט העיקרי בזכר לפסח – יותר משלמות הבהמה.

שרבים כבר הקשו עליו שאינו מתאים להלכה בזמן שיש קרבן פסח – משום שאין הפסח נאכל אלא למנויו. הראב"ה העיר "ומה שאומר ייתי ויפסח, משום שני התבשילין" (ח"ב, עמ' 162). ולפי דבריו, השתמשו בכינוי "פסח" גם לסמלי הפסח. וראה עוד כשר, הש"פ, עמ' 162, שהביא תירוצים אחרים לקושיה זאת.

263 "מן שה הפסח לא האכלתני, ומן לויתן אתה מאכילני?" (תרגום על-פי ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 60).

264 צריך לציין שבעל השאלות פסק "גדי מקולס שרי ואפילו בפסח. ולא קיימא [לן] הילכתא כרבי יוסי [דאסרן]" (מהד' מירסקי, צד, עמ' עד). הנצי"ב התלבט בפסק זה כי לא מצאנו בסוגיית התלמוד מי שחלק על ר' יוסי ולכן הוא פירש שההיתר מתייחס ליום ראשון של פסח אבל בליל הסדר עצמו גם השאלות סובר שאין לעשות גדי מקולס (העמק שאלה, ג, עמ' פז). ויש סימוכין לדבר זה כי בהמשך הדרשה מצטט השאלות את הסוגיה העוסקת בהגדרת "גדי מקולס". לפי פסק השאלות, אין לזה שום משמעות מעשית כי הכל מותר. אך לפי פירושו של הנצי"ב, שכליל הסדר אף השאלות מודה שאסור לעשות גדי מקולס, יש חשיבות להגדרה מדויקת של "גדי מקולס". ברם, אי אפשר להימנע מן ההשערה שהשאלות חולק על התלמוד שלנו והוא משקף בזה מסורת שנהגה בישראל בתקופת הגאונים.

אכילת בשר צלי כזכר לקרבן פסח נזכרה כבר במשנה: "מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלין, מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין" (מ' פסחים ד:ד). אין לדעת מתוך המשנה אם הלכה זאת נוסדה עוד בזמן שבית המקדש היה קיים אבל ברור שהיא נוהגת לאחר החורבן. כוונת המשנה אינה לחייב אנשים באכילת צלי במקום שנהגו לאכול, אלא לאסור את אכילת הצלי במקום שלא נהגו. טעם האיסור היה כדי למנוע מן האנשים לחשוב שיש תחליף לקרבנות. ואף-על-פי שמשמעות המשנה היא שיש היתר לאכול צלי בליל הסדר, ואין בו חיוב, יש מקורות שמהם משתמע שאנשים ראו באכילת צלי מנהג מחייב. אחד המקורות הקדומים לעניין זה הוא המשנה עצמה, הקובעת שהבן יתמה על כך ש"הלילה הזה כולו צלי". גם אם נניח ששאלה זו נתנסחה עוד בזמן הבית, העובדה שלא חלו בנוסח המשנה שום שינויים בשאלה זו, בעוד שנוסחאות המשנה בשאלת הטיבול משקפות שינויים במנהגי הטיבול בתקופת האמוראים,<sup>265</sup> מלמדת שלא הרגישו שום סתירה בין השאלה לבין מנהג הסעודה. הגדות רבות מן הגניזה שומרות על שאלת הצלי בליל הסדר.<sup>266</sup>

ראיה חזקה יותר מצויה בתקופה מאוחרת יותר. הגדה מן הגניזה כוללת ברכה מיוחדת שנאמרה אחרי ברכת המוציא: "ב' א' ה' אלהינו מלך העולם אשר צוה את אבותינו לאכל מצות מרורים בשר צלי אש להזכיר את גבורותיו. ב' א' ה' זוכר הברית".<sup>267</sup> ברכה זו מעידה בבירור שאכלו צלי כזכר לקרבן הפסח אם כי לא ברור אם אכילה זאת היתה אכילה סמלית, או שכל סעודתם נערכה כבשר צלוי. ברם, מתוך עשרות הגדות שבדקתי באוספי הגניזה הקהירית, הגדה זאת נשארת יחידאית בברכה זאת. ייתכן שנוהג זה כבר התבטל בתקופת הגניזה ולא נשאר ממנו אלא שריד זה, אבל ייתכן גם שהוא מעולם לא היה נוהג רוח.

בעימות בין הרצון לעשות "זכר למקדש" ובין הרצון להימנע מחשש של הקרבת קודשים בחוץ, גבר החשש. כבר ראינו שעוד בתקופה התלמודית אסרו את השימוש בגדי מקולס והשאירו את אפשרות אכילת הצלי בהתאם למנהג המקום – בהוספת התניה שבמקום שנהגו שלא לאכול צלי בליל

265 ראה לקמן בפרק על תולדות הטיבול.

266 אברהם'ס, קג"נ, עמ' 44, 47, 49. ברנד ביקש לדייק מן הדיון התלמודי על אפשרות צליית הפסח בחמי טבריה שהקריבו פסח בטבריה (י' שבת ז:ב, י' ע"ב; כ' פסחים מא ע"ב). לפי דרכנו, אפשר היה ללמוד מכאן שביקשו לצלות את בשר הסעודה כאילו היה פסח. אך דומה שברנד צדק יותר כשהעלה את הסברה ששאלה זאת היא דיון אקדמי בלבד.

267 אברהם'ס, קג"נ, עמ' 46.

הסדר, אין לשנות את המנהג. מדברי הרמב"ם משמע שיש שלוש קטגוריות בהלכה זאת: "אסור לאכול שה צלוי כולו כאחד בליל זה, מפני שנראה כאוכל קדשים בחוץ, ואם היה מחותך, או שחסר ממנו אבר, או שלק בו אבר והוא מתובר, הרי זה מותר במקום שנהגו" (הלכות חמץ ומצה, ח:יא). ומכלל דבריו משמע שבשר פרוס מותר לאכול צלוי, אף במקום שנהגו שלא לאכול צלי בליל הסדר.<sup>268</sup> אכן, היו מקומות שנהגו לאכול צלי בליל הסדר. התימנים נהגו באכילת צלי, עד ימינו ועד בכלל.<sup>269</sup> לעומת זאת, האשכנזים נמנעו מאכילת צלי בליל הסדר. הראב"ה העיד שראה אנשים שאוכלים בשר עוף צלוי בליל הסדר, ולפי דעתו, הם עוברים על המנהג (ח"ב, סי' תצח, עמ' 121). ובמרדכי כתב במפורש "וארצנו מקום שנהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים". וכן כתב הטור, בשינוי סגנון, "ואשכנז מקום שנהגו שלא לאכול צלי הוא" (סי' תעו). אבל לא בכל מקום באירופה האשכנזית נהגו כך כי ר' יוסף בר' משה העיד על רבו, בעל תרומת הדשן (ששימש ברכנות בווינה במאה הט"ו לספה"נ), "וגם אינו מקפיד אם אכל צלי בליל ראשון של פסח" (לקט יושר חלק א, או"ח, עמוד פו). הרמ"א, שחי בקראקא במאה הט"ז, לא העיר דבר לדברי המחבר, שהעתיק את דברי הרמב"ם כצורתם (שו"ע או"ח תעו:א), ומכאן משמע שהרמ"א לא חשב שיש מנהג כללי בין האשכנזים שלא לאכול צלי בליל הסדר. אבל בן דורו הצעיר, ר' מרדכי יפה, כתב, בסגנון המזכיר לנו את דברי הטור, "ואלו הארצות מקום שנהגו שלא לאכול צלי הם" (לבוש החור, תעו:ב). דבריו חדרו לזרם המרכזי של ההלכה כאשר הועתקו על-ידי ר' אברהם גומבינר (1637–1683), אף הוא מחכמי פולין, בפירושו לשו"ע, מגן אברהם (או"ח תעו:א).

גם בין חכמי ספרד פשטה המגמה להחמיר. ר' יהודה עייאש, מגדולי רבני אלג'יר במאה הי"ח, התייחס לשאלה אם מותר לצלות זרוע כזכר לקרבן הפסח ביום טוב כאשר נקודת המוצא שלו היא שאיסור אכילת צלי בליל הסדר הוא איסור פשוט (שו"ת בית יהודה, או"ח, סי' נא). וכן פסק החיד"א בברכי יוסף תעו:א. ובכל-זאת, בספרות העממית נרשמו מנהגים שיש מהם כדי לעשות זכר לפסח ממש. יהודי תוניסיה נהגו לשחוט כבש בשלושה-עשר לחודש, ואחד מבני הבית היה טובל את כף ידו בדם ומסמן

268 י' קאפח, בפירושו ליד החזקה, שם, עמ' תנר. וכן כתב עובדיה יוסף, חזון עובדיה, ב, הלכות פסח, ירושלים תשכ"ז, עמ' קעה. ושם עמד על דעת רש"י הסובר שאף גדי מקולס תלוי במנהג ובמקום שנהגו לאכול צלי, אף גדי מקולס מותר.

269 הררי, מקראי קודש, עמ' תפב. הררי מעיד שעשה חקירה ודרישה בין התימנים בירושלים.

בטביעת ידו את הקיר החיצוני של הבית. אחרי בדיקת חמץ, צלו את בשרו ואכלו ממנו.<sup>270</sup> לא נזכר שאכלו בשר צלוי בליל הסדר עצמו.

מקורו של המנהג שלא לאכול צלי נעוץ בחשש שהאוכל צלי ייראה כמי שאוכל קרבן פסח מחוץ לירושלים. אך למנהגים יש כוח משלהם והם עשויים להתפתח בלי זיקה למקורם הקדום. כבר התלמוד הירושלמי עמד על כך שהמנהג אינו מוגבל לבשר צאן ועזים, העשויים להיות קריבים כקרבן פסח, אלא הוא חל על כל דבר הבא "מן השחיטה" (י' פסחים ד: ד, לא ע"א), דהיינו כל דבר הטעון שחיטה. הגדרה זאת אינה לחומרא אלא לקולא, מכיוון שהיא נזכרת בסוגיה כתשובה למי שרצה לאסור גם ביצים צלויות. וכבר העיר הראב"ה שהיו אנשים שאכלו עופות צלויים בליל הסדר ולדעתו, דבר זה מנוגד למנהג שלא לאכול צלי בליל הסדר (ראב"ה, שם). ואעפ"כ, ר' שלמה לוריא ביקש לאסור גם ביצים צלויות בליל הסדר אלא שרבים התנגדו לחומרא זו. חומרות אחרות שנדונו בספרות הפוסקים הם: איסור אכילת אוכל שהוכן בדומה לצלי אש, כגון צלי מחבת או בשר מעושן (צורות הכנה האסורות לגבי קרבן הפסח עצמו); איסור אכילת דגים צלויים; איסור אכילת צלי גם ביום הראשון של החג;<sup>271</sup> אלא שנושאים אלה חורגים ממסגרתנו כאן.

### 3. שני תבשילין כסמל לסעודת הפסח

ברייתות המופיעות בשני התלמודים עשויות לשפוך מעט אור על תפריט חילופי לליל הסדר מחוץ לירושלים – במקומות שלא נהגו לעשות גדי מקולס. בתלמוד הירושלמי שנינו: "תני ובגבולין שני תבשילין" (י' פסחים יג, לז ע"ד). לפי צורתה ומקום הבאתה בסוגיה, ברייתא זאת משמשת כתוספת ללשון המשנה "ובמקדש מביאין לפניו גופו שלפסח".<sup>272</sup> הביטוי "גבולין" מופיע פעמיים במשנה (שבת א:יא; שקלים ז:ג) כביטוי למציאות

270 מרדכי סטבון ואברהם הטל, "ממנהגי יהדות תוניסיה", בתוך: ילקוט מנהגים (ערך: אשר וסרטייל), ירושלים תשל"ז, עמ' 305. ראוי עוד להזכיר שמשפחות רבות בעדות המזרח נהגו לשחוט כבש לכבוד הפסח (ראה לדוגמא, פריגיא זוארץ, "ממנהגי יהודי לוב", בתוך: ילקוט מנהגים [ערך: אשר וסרטייל], ירושלים תשל"ז, עמ' 232), אך לא מצאנו עדות על נוהג של צליית הבשר.

271 ראה הר"ר, מקראי קודש, עמ' תפא-תפח ובספרות העשירה הרשומה שם.

272 נוסח הטקסט של הירושלמי הוא לפי גוף כ"י לידן. בין השורות נרשמה המלה "צריכין" והיא נוספה בדפוס אחרי "ובגבולין". רטנר לא התייחס לפסקה זו ואין כידינו ממצאים טקסטואליים שיעזרו לנו לקבוע אם ההגהה היא נכונה או לא. ברם, אם נכונה השערתנו בדבר היחס בין הברייתא למשנה, מלה זו מיותרת. אפשר שהיא נוספה כדי לעשות את הברייתא משפט עצמאי. וייתכן שצריך להגיה "מביאין" במקום "צריכין".

הלכתית מחוץ למקדש, או מחוץ לירושלים, ולא דווקא אחרי חורבן הבית.<sup>273</sup> קשה להכריע אם ברייתא זאת מציגה "גבולין" כהגדרת מקום המנוגדת למקום המקדש, ובעוד שהמקדש קיים, או שמא היא מתכוונת רק למציאות שלאחר החורבן. היות ש"שני תבשילים" באים במקום "גופו שלפסח", ברור ששני התבשילים הם גוף הסעודה כאשר אין בה קרבן. ומן הברייתא נמצאנו למדים שמחוץ לירושלים שמרו על סדר הפעולות וצורת ההגשה שהיו נהוגים במקדש אלא שבמקום להביא לפני המסובים את "גופו שלפסח", הביאו לפניהם "שני תבשילין".

בריייתא המופיעה בתלמוד הבבלי מעלה מציאות דומה של "שני תבשילים" כתפריט הערב. הברייתא קובעת, בשמו של ר' יוסי, "אף-על-פי שטיבל בחזרת מצוה להביא לפניו מצה וחזרת וחזרת ושני תבשילין" (פסחים קיד ע"ב). יחסה של ברייתא זאת למשנה היא מורכבת יותר. במשנה נאמר:

הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת. הביאו לפניו מצה וחזרת וחזרת (אע"פ שאין חזרת מצוה, רבי אליעזר בר צדוק אומר מצוה), ובמקדש מביאים לפניו גופו של פסח (פסחים י:ג).

הקפתי קטע מדברי המשנה בסוגריים מכיוון שברור הוא שקטע זה מהווה מאמר מוסגר בתוך המשנה המתייחס לעניין החזרת: הבאתה לשולחן היא פעולה שיש בה משום עשיית מצווה. הברייתא הבבלית שציטטנו ממלאת אותו תפקיד ביחס למשנה, שאף היא באה לקבוע שיש מצווה בעשייתה של פעולה הנזכרת במשנה.<sup>274</sup> לפי סגנונה, גם היא יכולה להיות השלמה למשנה ואפשר היה לשבץ אותה אחרי המלים "מצה וחזרת" או בסופה של המשנה. אולם, ברור מסיומה, "ושני תבשילין", שהברייתא לא נועדה רק לבאר את המשנה אלא היא מנוסחת כתחליף להוראות המשנה. התלמוד ציטט חלק ממנה כדי לבאר את המשנה אבל עיקרה בא להורות על דרכי קיום הסדר

273 וכן משמש ביטוי זה בירושלמי (ראה: קסובסקי, אוצר ה', ג, עמ' 616; השווה: אלבק, מועד, עמ' 456).

274 בנוסח הרפוס של הבבלי, חסרה המלה "מצה" (ור"ו החיבור של "וחזרת") בדברי ר' יוסי אבל היא מצויה בכ"י מינכן, בכ"י אוכספורד, בר"ח, ברי"ף וברא"ש (דק"ס, עמ' 356, הערה מ). וכן היא נמצאת בשאלות וברוב הראשונים (היימן, הרי"ף, עמ' 448). נ"ג רבינוביץ חושב ש"לשון הדפוס יפה" (דק"ס, שם) והערתו נכונה אם כל מטרתה של הברייתא היא להדגיש את חובת הבאת החזרת לשולחן – אחרי שכבר טיכלו בה. אבל אם אנו רואים את הברייתא כמתייחסת ללשון המשנה, ברור שנוסח כתבי-היד עדיף.

שלא במקדש.<sup>275</sup> לא נתפלא, אם כן, שהמלים "שני תבשילין" חדרו למקצת נוסחאות של המשנה.<sup>276</sup>

דומה, אפוא, ששתי הברייתות מלמדות ששני התבשילין שהובאו לפני המסובים הם סעודת החג. "שני תבשילין" כתפריט של סעודה, או לפחות כמנה העיקרית שבה, מצויים בכמה וכמה מקומות בספרות התלמוד. מפורסמת ביותר היא המחלוקת בין בית שמאי ובין בית הלל בעירוב התבשילין, שבית שמאי סוברים שצריך לקחת שני תבשילין כעירוב, ואילו בית הלל מסתפקים בתבשיל אחד (מ' ביצה, ב:א).<sup>277</sup> כבר העיר לוי גינצבורג שדרישת בית שמאי לשני תבשילים נובעת מכך שהם ראו בשני תבשילים תפריט בסיסי של סעודה, בעוד שלפי בית הלל דיה לסעודה שתהיה בת תבשיל אחד.<sup>278</sup> הצד השווה הוא ששניהם דורשים להכין לפחות סעודת שבת אחת לפני כניסת החג<sup>279</sup> – אלא שנחלקו בתפיסתם של תפריט הסעודה.

275 היימן (הרי"ף, עמ' 447) משער שהרי"ף העתיק את הברייתא רק כדי להורות שצריך שני תבשילין.

276 נוסח זה אינו מופיע בכתבי-היד הטובים של המשנה, אך בגיליון של כ"י פרמה של המשנה מופיע "שני תבשילין" ומיד אחריהן כמה מלים מן הכבלי על טיב החרוסת. בדפוס המושנה מצאתי את התוספת בדפוס אמשטרדם תכ"ד ובדפוס וילנא; אך לא בדפוס נפולי ולא ב"דפוס בלתי נודע". הוא מופיע גם במשניות שבכבלי כ"מ א, ובדפוס וילנא; אך לא בכ"מ ב', ולא "בירושלמי וברי"ף וברא"ש ובבעל העטור דף נ"ד ב' ובס' האגודה וכן לא פירוש הרע"ב" (דק"ס לפסחים, עמ' קצח, בתוך הערה ו). וראה את אוסף הנוסחאות אצל היימן, הרי"ף, עמ' 446–447. ולסיכום, ברור שנוסח זה אינו מקורי אבל היתה נטייה רחבה להוסיף אותו לנוסח המשנה. היות שכן, יש מן הענין לתאר את דרכי התמודדותם של המהדירים השונים בנוסח זה. כנעט הקיף אותו בסוגריים והעיר שסוגיית הכבלי מוכיחה שנוסח זה לא היה במשנה שלהם. גם במהדורת גיטן הקיפו את המלים בסוגריים אך בהערות ציינו שהמלים נמצאות בנוסחאות רבות! קרל העתיק אותו וציין בהערה שהמלים חסרות במשנה שבירושלמי. במשניות עם פירושו של אלבק העירו בפירוש ש"בנוסח אחר אין שתי מלים אלו". בדומה לכך העיר קהתי "בנוסחות אחרות אין התיבות 'שני תבשילין'". ההוצאה היחידה שבה לא מצאתי מלים אלה אלא באפאראט היא הוצאת שטראק. וכל זה בא ללמדנו על דרכי הטיפול בנוסח המשנה.

277 ראה תבורי, מועדי ישראל, עמ' 69–70.

278 ל' גינצבורג, "מקומה של ההלכה בתולדות ישראל", בתוך: על הלכה ואגדה, תל-אביב תש"ך, עמ' 31; השווה: גילת, ראב"ה, עמ' 126. גינצבורג ציין שתי מקבילות לשיטת בית הלל: דברי ר' יוחנן בן מתאי שפת וקטנית היא סעודת הפועלים (מ' ב"מ ו:א); דברי יוספוס שהאיסיים אכלו כסעודתם רק תבשיל אחד ופת (מלחמות ב ח:ה; לשאלה אם תבשיל זה כלל בשר ראה: דוד רוקח, "הערות אסניות", שממ"י, ד [תשמ"ז], עמ' 267–268). על הקשר בין שני התבשילין של ליל הסדר ושני התבשילין של העירוב כבר עמד איש-שלום (מאיר עין, עמ' 37). ויש להעיר שלפי ר' שמעון בן אלעזר, אף בית הלל הודו שצריך שני תבשילים אלא שנחלקו אם דג וביצה שעליו נחשב כתבשיל אחד או כשניים (ת' יום טוב, ב: 4, עמ' 287; השווה תוספות למסכת ביצה, יז ע"ב, ד"ה על מה נחלקו).

279 ראה: דוד הנשקה, "עירובי תבשילין – תולדותיה של תקנה", סיני, קא (תשמ"ח), עמ' נג–

ייתכן שהקביעה שבליל הסדר צריך שני תבשילים מתאימה גם לשיטת בית הלל, אם הם מסכימים שסעודת ליל הסדר צריכה להיות חגיגית יותר, ועשירה יותר, מן הסעודה הרגילה. גם בפורים, שנדרשו לשלוח מנות של מזון איש לרעהו, קבע רב יוסף שהשיעור המינימלי הוא "שתי מנות" (ב' מגילה ז ע"א), שהוא, לפי דברינו, תפריט מינימלי לסעודה חגיגית.<sup>280</sup>

בתלמוד הבבלי הובאו מספר דוגמאות לשני התבשילין של ליל הסדר: "אמר רב הונא סילקא וארוזא...; חזקיה אמר אפילו דג וביצה שעליו; רב יוסף אמר צריך שני מיני בשר...; רבינא אמר אפילו גרמא ובישולא" (ב' פסחים קיד ע"ב). דברי חזקיה רומזים שוב לקשר בין שני התבשילין של ליל הסדר להלכות עירוב תבשילין כי המשנה קובעת שלעניין עירוב תבשילין נחשב "דג וביצה שעליו" כשני תבשילים – לכל הדעות (מ' ביצה ב:א).<sup>281</sup> ולא נתמה שהאמוראים הציעו תפריטים דלים כל-כך לסעודה החגיגית של ליל הסדר שהרי יודעים אנו שבשר היה ביוקר בבבל. אנשים רגילים לא אכלו בשר בכל יום<sup>282</sup> ובוודאי שהיו אנשים שהתקשו גם בקניית בשר לשבת ויום טוב. הסלק היה ירק נפוץ בבבל ור' חנינא ור' יוחנן ייחסו את העובדה שבבבל לא היו מצורעים ולא בעלי ראתן [מחלה מסוימת. – י"ת] בכך שבני בבל אכלו סלק (ב' כתובות עז ע"ב).<sup>283</sup> אפשר שציון האורז כאפשרות

פא, ובמיוחד עמ' סב-סג.

280 לקשר בין מנות אלה לחובת סעודת היום ראה: תבורי, מועדי ישראל, עמ' 60. והשווה עוד: מ"מ כשר, "הלכה למשה מסיני חדשה-עתיקה", תורה שלמה, יא, ניו יורק תש"ו, עמ' רפד.

281 ברם, המלה "שעליו" אינה מצויה בכל הנוסחאות (דק"ס, עמ' 356, הערה צ). עניין זה, אם אפילו ביצה שעל הדג נחשבת כתבשיל נפרד או רק כשהביצה נתבשלה בפני עצמה, תלוי בדברי ר' בתוספתא במסכת ביצה (ראה לעיל, הערה 278). וראה עוד: היימן, הרי"ף, עמ' 448, לשורה 301. היה מי שהבין, בזיקה לעירוב תבשילין, ש"ביצה שעליו" הוא ביצה שעל הפת (השואל בשו"ת ר' אברהם בן הרמב"ם, סימן מו). המאירי הביא שני פירושים: "שהיה דרכם ליתן ביצים טרופות כתבשיל של דגים קטנים (ופירוש זה דומה לפירוש רש"י והרשב"ם – י"ת), ויש מפרשים ביצה שבמעי הדג" (עמ' רמב)."

282 בר, אמוראי בבלי, עמ' 289–318. המצב בארץ-ישראל לא היה שונה בהרבה (ראה: ברושי, מזון, עמ' 25–26).

283 במקורות ארץ-ישראליים הכינוי "סילקא" אינו מופיע וירק זה נקרא תמיד בשם "תרד" (ראה: סוקולוף, א"ג, ערך 'תרד' [ואין ערך ל'סלק']). אך במקורות בבליים מופיעים שני השמות כשמות נרדפים. כך, לדוגמא, "אמר רב המנונא מערבין בתרדין חיין. איני? והאמר רב חסדא סילקא חייא קטיל גברא" (ב' עירובין כח ע"ב). ומיד אחרי-כן הובאו דברי רב חסדא עצמו ש"תבשיל של תרדין יפה ללב וטוב לעינים". אפשר שיש כאן הבחנה בין קונטקסט עברי, שבו משתמשים בכינוי "תרד", לבין קונטקסט ארמי שבו הוא נקרא "סילקא" (השווה: קרויס, קדמוניות היהודים, ב/א, עמ' 237). בסדר רב עמרם גאון (עמ' קיג) צוטט "א"ר הונא סילקא וארוזא, תרדין ואורז..." וברור שיש כאן תרגום עברי

לתבשיל השני נעוץ ברצון לפרסם בריבים שאין הלכה כר' יוחנן בן נורי האוסר אכילת אורז בפסח (השווה: ב' פסחים, קיד ע"ב). קשה לראות משמעות סמלית כל שהיא בבחירת אורז וסלק כשני התבשילים ולכן נראה שרב הונא ציין אותם כדוגמאות לתפריט אפשרי בליל הסדר.<sup>284</sup> בכל-זאת, התלמוד מעיר שרבה, מתלמידיו של רב הונא, הקפיד להשתמש בסלק ואורז לשני התבשילים – היות שהם הוזכרו על-ידי רב הונא.<sup>285</sup> רב יוסף, בן דורו של רבה, הורה שצריך לקחת שני מיני בשר לשני התבשילים ורבינא התיר "אפילו גרמא ובישולא".

ממספר מקורות תלמודיים ניתן להביא ראיות נוספות לכך ששני התבשילים שהובאו בקערה לפני המסובים בליל הסדר שימשו למאכלם. ראשית נציין את העובדה שרבא דורש הגבהת המצה והמרור בשעת אמירת ההגדה אבל "בשר אין צריך להגביה, ולא עוד אלא שנראה כאוכל קדשים בחוץ בחוץ" (ב' פסחים קטז ע"ב). ורבנו חננאל גרס כאן "אינו צריך להגביה מפני שנראה כמקדיש בשר ואוכל קדשים בחוץ" (פירוש הר"ח, עמ' רנא). דומה ששתי הנוסחאות, החוששות שהמסובים יראו כאוכלי קדשים בחוץ, מתחשבות בכך שהבשר העשוי למלא את מקומו של קרבן הפסח, הוא הבשר שנאכל בליל הסדר. ברם, יש לשים לב ליחס הבעייתי בין מימרת רבא לבין טעמו. המימרא, בלי הנימוק, נראית כקובעת שאין שום משמעות לבשר הנאכל בליל הסדר ולכן הגבהתו היא רשות. אך מן הנימוק משמע שיש איסור להגביה את הבשר כדי שלא יהא נראה כאוכל קדשים בחוץ. העובדה שהנימוק צריך ללמד על איסור מקבלת משנה תוקף לאור מימרתו של רב, "אסור לו לאדם שיאמר בשר זה לפסח מפני שנראה כמקדיש בשר ואוכל קדשים בחוץ" (ב' פסחים נג ע"א). לכן, נראה לנו כהשערה סבירה לומר שמימרתו המקורית של רבא לא כללה את הנימוק ושלל הנוסחאות על דרכי הקישור בין המימרא לבין הנימוק<sup>286</sup> מחזקות את ההשערה שקישור זה

ששולב בתוך הטקסט. וראה עוד: לעף, צמחי היהודים, א, עמ' 347. 284 פליקס למד מכאן שהאורז היה "תבשיל חשוב ונפוץ" (יהודה פליקס, "האורז בספרות חז"ל", בר-אילן, א [תשכ"ג], עמ' 183) אך רב הונא מציין שיוצאים ידי חובה "אפילו" באורז וסלק.

285 אמונת החכמים, לדבוק בדבר שהוא רשות מכיוון שיצא מפיו של חכם גדול, מופיעה לפחות בשני מקומות נוספים בתלמוד הבבלי: בסוכה (לב ע"ב) נמסר שרב אחא בריה דרבא הקפיד להשתמש בהדס שרק שניים מעליו היו בעוקץ אחד משום שרב כהנא אמר שגם הדס כזה הוא כשר; רבא סירב לקבל בחזרה גניבה שהוחזרה לו על-ידי גנבים משום שרב אמר שבמקרה כזה הגנבים פטורים מלהשיב (סנהדרין עב ע"א).

286 ראה דק"ס לפסחים, עמ' 364, הערה ס. מהרי"ל העיר שאי אפשר להקדיש בהמה לקרבן אלא בחייה. לכן, יש להבחין היטב בין שני המקרים שנמסרו בשמו של רבא. במקרה של

אינו חלק מדברי רבא. ברם, אם אנו משמיטים את הנימוק מדברי רבא, ואין בדבריו איסור אלא הוראת רשות, היוצא מדבריו הוא שאין שום משמעות סמלית לבשר המובא לשולחן בליל הסדר – והוא הובא, בוודאי, רק לשם תפריט הערב.

מקור תלמודי נוסף מלמד שלא ייחסו שום משמעות סמלית לשני התבשילים. רב שימי בר אשי פסק ש"מצה לפני כל אחד ואחד, מרור לפני כל אחד ואחד, וחרוסת לפני כל אחד ואחד, ואין עוקרין את השולחן אלא לפני מי שאומר הגדה" (ב' פסחים קטו ע"ב). רב כהנא<sup>287</sup> חלק עליו וקבע שאין צורך שמאכלים אלה יהיו לפני כל אחד ודי בכך אם יהיו לפני מי שאומר ההגדה בלבד (שם). טעם המחלוקת אינו ברור כל צורכו. בעלי התוספות הבינו שרב שימי בר אשי רצה שהמסובים יאכלו מן המצה והמרור סמוך לברכה ככל האפשר. כדי להסביר מדוע בשאר ימות השנה אפשר שהמאכלים יהיו לפני אדם אחד, והוא יחלקם למסובים אחרי הברכה, נאלצו בעלי התוספות להבחין בין ברכה שהיא חובה, כגון ברכת "על אכילת מצה" – שצריכה להיות צמודה לאכילה, לבין ברכה שהיא בדרגה פחותה של חובה, כגון ברכת "המוציא לחם מן הארץ" – שאפשר להמתין בינה לאכילה כדי שיעור חלוקת האוכל (ב' שם, ד"ה מצה לפני כל אחד). ועל-פי שיטתם אפשר להסביר מדוע רב שימי בר אשי לא התייחס לשני התבשילים – משום שאין להם ברכה מיוחדת. אך מהרי"ל הבין, כנראה, שדרישת רב שימי בר אשי אינה קשורה להלכות ברכות אלא למשמעותם הסמלית של מאכלים אלו ומהרי"ל הסיק שאותה הלכה חלה גם על שני התבשילים – מצווה שיהיו לפני כל אחד ואחד (סדר ההגדה ד, עמ' פט).<sup>288</sup> ולפי דרכנו, על-פי תפישת מהרי"ל, אין לנו להסביר את היעדרות אזכור התבשילים בדברי רב

קונה כהמה, החשש הוא אמיתי כי אילו היה מקדישו, היה ההקדש חל. ואילו במקרה השני, החשש הוא, לכל היותר, למראית עין, שיאמרו הבריות שהאיש הקדיש את הבהמה לפני השחיטה. ומהרי"ל שיער שכזה תלויה השאלה אם רבא קבע שאין צורך להגביה את הבשר או שיש בהגבתו משום איסור (שו"ת מהרי"ל, נח, עמ' סח). ויש שגרסו כאן שהוא נראה "כמגביה" קדשים בחוץ, או "כמניף" קדשים בחוץ (ראה ראב"ה, סי' תקכ"ה, עמ' 162, ובהערה 8 שם). וכל זה משום הקושי בטעם המוצהר.

287 כפי הנוסח בכתבי-היד של התלמוד ובציטטות של ראשונים (ראה: דק"ס, עמ' 359, הערה ת.א), אך בנוסח הדפוס נמסר הדבר בשמו של רב הונא.

288 וכך משמע גם מדברי בעל שבלי הלקט "ונוטל כל אחד ואחד כוסו בימינו והקערה או הסל כשמאלו שבהם כל הדברים הראויה להיות שם" (סדר פסח, סי' רית, צג ע"א; וכדומה לו בתניא רבתי, סי' מז, סדר ההגדה, עמ' 95). ברם, לפי שניהם, כל מה שנזכר בתלמוד כחלק מחכמת הערב צריך להיות בקערה. ולכן הם קבעו שצריך לשים בקערה גם "קליית ואגוזים... לשדל בהן את התינוקות".

שימי בר אשי אלא בכך שרב שימי בר אשי לא ייחס להם כל חשיבות סמלית.

מדברי רב סעדיה גאון ניתן ללמוד שעדיין בתקופת הגאונים היו אנשים שלא ייחסו משמעות סמלית לתבשילים שהובאו לשולחן. וכך כותב רב סעדיה גאון, בתארו את הכנת המאכלים לקראת ליל הסדר: "ויניח שני מינים או ג' או ד' סלק ואורז ודבר מלוח וביצים וישמור כל זאת עד ליל חמשה עשר בניסן" (עמ' קלה). כל אלה היו בתוך הקערה, בנוסף על המצה והמרור, ורב סעדיה גאון דורש שיגביה את הקערה כולה בשעת אמירת "הא שתא הכא..." (עמ' קלו). כאשר רב סעדיה גאון מגיע לתיאור הסעודה, הוא כותב "ויאכלו כרצונם בשעת הארוחה ויסעדו מן המאכלים כדי שבעם. ואם ירצו לאכל בסעודה אי אלו פירות, יביאום ויברכו לפניהם ואחריהם כמו שבארנו בשער הברכות" (עמ' קמו). ואפשר שמסורת המאכלים הנאכלים בליל הסדר מונחת בדברי המדרשים התימניים "אפילו עני שבישראל לא יפחתו לו מארבע כוסות ואפילו מן התמחוי ושני קשאים ושני אגוזים [ושתי ביצים] ודבר אחר".<sup>289</sup>

מסקנה דומה עולה מתשובה של גאון אנונימי הפותחת "וקידוש של פסח ששאלתם". בהמשך תיאור ליל הסדר מוסר הגאון שאחרי שמזגו את הכוס השני "מביאין [שלחן] שיש עליו לחמא עניא ומן (!) ירק דמתקרי...ומביאין [קערה] שיש בה [מיני בישול] ובלבד שלא יהא זנה בשר צלי". מיד מסלקים את השולחן ופותחים את ההגדה.<sup>290</sup> נמצאנו למדים שהאוכל המובא בקערה הוא האוכל העומד להיאכל בערב ואין הקפדה על מספר המאכלים או סוגיו – ובלבד שלא יהיה צלוי. ברם, צריך לדעת שהטקסט פגום וייתכן שיש להשלימו בצורה שונה.

עוד בתקופה התלמודית זכו שני התבשילים למשמעות סמלית מעבר למשמעותם הקלורית. הירושלמי, שאינו קובע מה הם שני התבשילין, מביא ברייתא הקובעת ששני התבשילים המובאים בגבולין הם "אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה" (י' פסחים י:ג, לז ע"ד). גם בתלמוד הבבלי מופיע רעיון זה אבל כאן הוא נראה כיוצא מפי רב יוסף, כהמשך להגדרתו של שני

289 כ"י מדרש נר השכלים, פרשת בא, כפי שצוטט על מ"מ כשר, "הלכה למשה מסיני חדשה-עתיקה", הרמב"ם ומכילתא דרשב"י, ניו יורק תש"ג, עמ' קנג. המלים "ושתי ביצים" נוספו על-פי מסורות מקבילות במדרש הכאור ובמדרש החפץ, שאף הם נעתקו שם. לא מצאתי את המובאה בהוצאת מדרש החפץ של מאיר חבצלת (ירושלים תשנ"א).

290 גנוי שכטר, ב, עמ' 258–259. ההשלמות הן על-פי המובא באוה"ג לפסחים, מלואים, עמ'

התבשילים: "רב יוסף אמר צריך שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה" (ב' פסחים קיד ע"ב).<sup>291</sup> ברם, נראה שציון משמעות המאכלים כזכר לקרבנות לא היה בתלמודם של הגאונים. בתוך קובץ תשובות של רב שרירא גאון לשאלות שנשאלו לפניו על-ידי אנשי קירואן מצאנו את הטקסט הבא:

על ב' תבשילין. והשיב זכר לב' שלוחים משה ואהרן ששלח הקב"ה במצרים, ויש משימין עוד תבשיל אחד זכר למרים שנ' "ואשלח לפניך את משה ואהרן ומרים"<sup>292</sup> ואותן ג' תבשילין דג בשר וביצה כנגד מיני מאכל שעתידין ישראל לאכול לע"ל דג כנגד לויתן, ביצה כנגד זיו שדי, בשר כנגד שור הבר.<sup>293</sup>

291 איש-שלום (מאיר עין, עמ' 37) משער שרב יוסף הכיר את הברייתא שבירושלמי ועל-פיה קבע את טעמי המאכלים. הרשב"ץ תמה מדוע קבעו "זכר לחגיגה" כאשר המשנה, בתארה את סעודת הקרבן, אינה מזכירה את הבאת החגיגה לשולחן. הוא השיב שאילו היו מביאים תבשיל אחד בלבד, לא היו מרגישים שיש בו ייחוד ולא יראו בו זכר לקרבן. אבל כאשר יש שני תבשילין, יש בזה היכר שהם זכר לקרבנות (מאמר חמץ, לו ע"א).

292 וכן יסד ר' בנימין פייטן "מה טעם שני תבשילין בקערה סודרים, זכר לאהרן ומשה שני שלוחים וצירים" (פליישר, אזהרות לר' בנימין, עמ' 30).

293 מעשה רוקח, סאניק תרע"ב, עמ' יז, סי' נט (הובא באוצה"ג לפסחים, חלק התשובות, סימן שלא). אסף העיר שכל תשובת רב שרירא שבקובץ זה טעונות בדיקה (תשובות הגאונים, אסף, תרפ"ט, עמ' 38) אך ישראל תא-שמע העיר על דברי אסף, לגבי קובץ זה עצמו, ש"ממדת הזהירות שלא יזהר אדם יותר מדי" (מנהג אשכנז, עמ' 268; על הספר 'מעשה רוקח' ראה: ש' עמנואל, ספרי הלכה אבודים של בעלי התוספות, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 169 וא"י). בעל שבלי הלקט (סדר פסח ריח, עמ' 184) מציין, על-פי סידורו של רב עמרם, שיש להשתמש ב"דג וביצה - ביצה משום זיו, דג משום לויתן". בספר הרוקח (סי' רפג, עמ' קנב) נזכר רק שיש אומרים ששני התבשילים הם זכר למשה ואהרן וענין שלושת התבשילים, והזכר למרים, לא נזכר כלל. על-פי זה פירש הרב אליהו שפירא (אליהו רבא לאורח חיים, תעג:י) שהזכר לאהרן ומשה בא להוסיף על הטעם של זכר לפסח וחגיגה כדי להסביר מדוע משתמשים בשני התבשילים גם כשחל ליל הסדר במוצאי שבת, והרי אז לא היו מקריבים חגיגה. פוסקים אחרים חששו, במקרה זה, לשמא ייבנה המקדש ויאמרו אנשים שאשתקד הבאנו זכר לחגיגה גם כשערכ פסח חל כשבת ולכן פסקו שבמוצאי שבת יש להסתפק כתבשיל אחד. הרב שפירא הסביר שאין כאן חשש שהרי יבואו אז משה ואהרן והם יורו לעם שאין להביא חגיגה בשבת.

הרעיון שלוויתן ושור הבר ישמשו מאכל לצדיקים לעתיד לבוא מופיע בחזון ברוך (כט:ד, עמ' שעט-שפ נראה *Leo Jung, "Mis-Translation as Source in Jewish and Christian Lore", PAAJR, (1935), p. 62-63*; יונג טוען שרעיון זה נובע מתוך דרשת הפסוק "לויתן זה יצרת לשחק בו" [תהלים קד:כו]). המקור הקדום ביותר שמצאתי שמצרף את זיו שדי לסעודה זאת הוא מדרש תהלים (כג:ז, עמ' 202; וכן שם, יח:כה, עמ' 153, אלא שיש להגיה "ומבהמת [זיו שדי]"). מדרש ויקרא רבה (כב:י, עמ' תקכג) מזכיר את שלושת הנציגים של עולם החי כמאכלים המיועדים לישראל אך לא ברור שם שמדובר בסעודה אסכטולוגית (ראה הערת מרגליות, שם, עמ' תקכב, לשורה 6). שני גורמים יכלו להשפיע על צירוף "זיו שדי" לסעודת אחרית הימים. גורם אחר הוא רצון להשלים את

טקסט זה אמנם מלמד על ייחוס משמעות סמלית למאכלים שהובאו לשולחן אך הסמליות שבהם אינה קשורה לקרבן הפסח ולקרבן החגיגה. דומה שאילו עניין זה היה נזכר בפירוש בטקסט התלמודי, לא היה המשיב מתעלם ממנו ואולי אף השואלים לא היו מטריחים את עצמם לשאול. יתירה מזאת, המשיב מציין שהמספר שניים כמספר התבשילים שהובאו לשולחן כליל הסדר הוא אינו מספר מחייב אלא הוא שיעור מינימלי של מאכלים הבאים לכבוד הערב. מותר להוסיף עליהם ואף לתוספת זו אפשר למצוא משמעות סמלית.

מתוך התשובה הנ"ל למדים אנו שהיו קיימים שני מנהגים נפרדים. לפי מנהג אחד הביאו שני תבשילים לשולחן ותבשילים אלה אינם מזוהים. לפי המנהג האחר, הביאו שלושה תבשילים לשולחן ותבשילים אלה הינם: בשר, דג וביצה. על-פי הדרכים האופייניות להתפתחות הליטורגיה היהודית, נוצר גם מנהג כלאיים. ר' צדקיה בר' אברהם תיאר את קערת הסדר ובה, מלבד שלוש המצות, הירקות לכרפס והחזרת, "ועוד יש שם שני תבשילין ואפי' סילקא וארוזא...", ועוד יש שם שני מיני בשר אפי' ממין אחד... זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה..., ועוד יש שם קליות ואגוזים... ועוד יש שם, לפי סדורו של רב עמרם גאון זצ"ל, דג וביצה, ביצה משום זיו ודג משום לויתן" (שבה"ל, סדר פסח, סי' ריח, עמ' 184). מסורת איטלקית זאת מוצאת לה המשך ברור בהנחיות לליל הסדר שבמחזור רומא שבו נאמר "וצריך להיות בקערה שלש מצות וחזרת ושני מיני בשר צלי ומבושל אחד זכר לפסח ואחד לזכר חגיגה ודג וביצה וקליות ואגוזים. דג משום לויתן, ביצה משום זיו [שדי], בשר משום בהמות, (קליות) ואגוזים בשביל הנערים שלא

תפריט הסעודה, הכוללת בהמת ארץ ושוכן הים, בנציג של עוף השמים. באגדות חז"ל היה "זיו שדי" מקביל ללווייתן ולשור הבר בדמותו הענקית. ואפשר שענין לשוני היה בין הגורמים לצירוף. "זיו שדי" תורגם "תרנגול ברא" והוא מקביל ל"שור הבר" שאף הוא תרגום של "בהמות שדי" (תהלים ח:ח). ראה: Joseph Gutmann, "Leviathan, Behemoth and Ziz: Jewish Messianic Symbols in Art", *HUCA*, 39 (1968), pp. 219-230; ח' לשם, "מנהגים מיוחדים כליל פסח", שבת ומועדי ישראל, כ, עמ' 384-386. על הקשר בין הדג כסמל לסעודה המשיחית לבין הדג כסמל לישו ראה: Gedaliahu G. Stroumsa, "The Early Christian Fish Symbol Reconsidered", *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser* (ed. Itamar Gruenwald et al.), Tübingen 1992, pp. 199-205. על הזיקה בין הביצה כליל הסדר ומנהג הנצרים להשתמש בביצים כחג הפסחא שלהם ראה: Virginia Newall, *An Egg at Easter: A Folklore Study*, London 1971, pp. 159-164.

יישנו וישאלו".<sup>294</sup> צירוף פשוט של שני המנהגים היה מחייב הבאת חמישה תבשילים לשולחן אבל בשני המקורות האיטלקיים לא נזכר שהביאו בשר לשולחן כסימן לבהמות שדי. כנראה שהבשר שהובא לשולחן כזכר לפסח ולחגיגה שימש גם כסמל לבהמות שדי והצירוף של שני תבשילים עם שלושה הוליד ארבעה בלבד.

לא מצאנו עדות לכך שהמנהג המחמיר באיטליה התפשט מעבר למקומו. המסורת הרווחת ביותר היא זאת שדרשה הבאת שני התבשילים לשולחן ובלי הכרעה ברורה לגבי זהותם של התבשילים. בסידור רב עמרם (עמ' קיג) הובאו כל דעות האמוראים בזהווי שני התבשילים בלי הכרעה כל שהיא, וכן עשו הרי"ף ורי"ץ גיאת (שערי שמחה, עמ' קב). וכבר הבאנו (לעיל, עמ' 111) את דברי רב סעדיה גאון "ויניח שני מינים או ג' או ד' סלק ואורז ודבר מלוח וביצים וישמור כל זאת עד ליל חמשה עשר בניסן" (עמ' קלה), שמהם משתמע שיש חופש גמור לא רק בזהות התבשילים אלא אף במנינם. מדברי רוב הראשונים משמע שהם ראו בכל צירוף של שני תבשילים זכר לפסח ולחגיגה – אע"פ שבתלמוד וברי"ף נזכרה סמליות זו רק בקשר לשני מיני בשר.<sup>295</sup> נציין כאן את ניסוחו של אחד מאחרוני הראשונים, הרשב"ץ, שכתב "ואלו שני תבשילין אפשר לעשותן מכל דבר מבושל אפי' מיני ירקות וקטניות כגון סלקא וארוזא שאינו אלא זכר בעלמא" (מאמר חמץ, לו ע"א). דומה שהרמב"ם הוא הראשון שמצאנו לו הכרעה בעניין הזה והוא פסק כרב יוסף בקובעו במפורש שצריך שני מיני בשר (הלכות חמץ ומצה, ח:א). דעה זו היא בוודאי המחמירה ביותר בסוגיה והנוהג כדעה זו יוצא ידי חובתו לפי כל הדעות.<sup>296</sup>

מקצת הראשונים ציטטו את הסוגיה התלמודית תוך השמטת דברי רב הונא המכשירים "סילקא וארוזא" ומשמעות הדבר שהמאכלים צריכים להיות מן החי ולא מן הצומח. הראב"ן הזכיר שבקערה יש "ב' תבשילין, בשר וביצה או דג וביצה אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה" (קסד ע"ג – קסו ע"א) ובדומה לכך כתב הראב"ה "ביצה ובשר, או שני מינים אחרים של

294 בולוניה 1666. שינויי הנוסח הם על-פי הוצאת שד"ל, צה ע"א.

295 ר' דוד בונפיד פירש (ד"ה והא דאמר רב יוסף, עמ' שפח) שהסיבה שדרישה זו הוזכרה רק בפי רב יוסף היא משום שהיא המקור שלו לדרישתו ששני התבשילין יהיו שני מיני בשר.

296 אולם, הרש"ש העיר שאלמלא דברי הראשונים, היה אפשר לפרש שרב הונא אוסר להשתמש במיני בשר שלא יראה כמקדיש קדשים בחוץ (הגהות הרש"ש לפסחים, קטו ע"ב, ד"ה רש"י). אך לא מצאנו חשש כזה לגבי המאכלים שהובאו לשולחן בליל הסדר לפני זמנו של רבא.

תבשיל בשר או דג וביצה או צלי ומבושל או גרמא ובישולא שהיה אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה" (סי' תקכ"ה, עמ' 162). הסמ"ג נמשך אחרי הרמב"ם ואינו מציין את האפשרות של שימוש בדג וביצה אבל הוא מקל מן הרמב"ם בהזכירו את דברי רבינא ש"אפילו עצם ובישולו בחשבון שני התבשילין" (עשין מא קי"ח ע"ב).

במשך הדורות התגבשה מסורת שרצוי להשתמש בבשר ובביצה כשני מאכלי ליל הסדר.<sup>297</sup> בצרפת ובפרובנס נהגו לבחור בזרוע כבשר ומנהגם זה הפך לנהוג כללי בעם ישראל. הראשון המתעד מנהג זה הוא ר' אברהם בר' נתן הירחי הכותב: "ולוקח את הסל שבו שני תבשילין והן שני מיני תבשיל בשר הצלי זכר לפסח שהיה צלי, והמבושל זכר לחגיגה... ונהגו בצרפ' ופרובינצ' לצלות זרוע השה, זכר לדבר ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה..." (המנהיג, הלכות פסח, סד-סה). מדקדוק בלשון המנהיג, ש"נהגו...לצלות זרוע השה", משתמע שהשתמשו בשה לסעודת הפסח והכינו חלק ממנו בצלי וחלק ממנו מבושל כדי לשמש כתבשיל שני. בבחרם את החלק שיהיה צלוי, החליטו להשתמש בזרוע השה כדי שישמש סמל לרעיון נוסף, שהקב"ה הוציא את ישראל ממצרים בזרוע נטויה. וראוי לציין שכאן פיתחו מוטיב המצוי בהגדה, שהמאכלים משמשים סמלים בגלל שמותיהם הרגילים: מרור משום שמיררו ומצה משום שהוציא ה' את ישראל ממצרים (ראה לעיל, עמ' 31). קרבן הפסח עצמו לא נכנס למוטיב זה אך על-ידי השימוש בזרוע כזכר לפסח, אפשר היה למצוא זיקה קרובה בין הסמל לבין המסומל. שטרן מציין, בהקשר זה, שיש היבט נוסף של גלגולי המוטיבים בנושא הזרוע. גם במקומות שחדלו להשתמש בזרוע של בהמה, אם כדי לצמצם את האפשרות של דימוי לקרבן הפסח ואם משום יוקר הבשר, והשתמשו במקום זה בצוואר של עוף וכדו', עדיין השתמשו בכינוי "זרוע"<sup>298</sup>!

הענקת משמעות סמלית לשני התבשילין, כזכר לקרבן החגיגה ולקרבן הפסח, גרמה לכך שתכונות הקרבן הועברו לסמלים עצמם. כדי להבין

297 בתימן נהגו כהוראת הרמב"ם להביא שני סוגי בשר לשולחן אלא שבמשך הזמן התפשט המנהג שנקבע בשולחן הערוך והביאו ביצה כאחד התבשילים. ויש לציין שבמנהג הבלאדי הביאו את הביצה בנוסף לשני מיני הבשר (גברא, הש"פ, עמ' 116).

298 ראה שטרן, דרכי התייחסות, עמ' 116-117. על ההימנעות משימוש בזרוע ממש ראה: וינגרטן, הסדר הערוך, עמ' קלז; ויגד משה, עמ' כד. ברומא הקפידו להשתמש בזרוע של טלה עד ימינו (ראה: יוסף רופא, "שני מנהגי חורש ניסן אצל יהודי רומא", ידע-עם, כא [תשמ"ב], עמ' 79-80). על החלקים השונים של העוף ששימשו ל"זרוע" ראה עוד: הררי, מקראי קודש, עמ' קיג.

תהליך זה, ראוי להקדים דברים אחדים על העולם המורכב של הסמלים והיחסים שבינם לבין המסומל.<sup>299</sup> יש סוג אחר של סמלים שאין בינם לבין המסומל קשר ענייני כל שהוא ורק ההסכמה היא שקובעת שהסמל מייצג את המסומל. כך, לדוגמא, קשה למצוא קשר בין הקשת המסמלת את אות הברית שלא יהיה עוד מבול בעולם, לבין הברית עצמה. אך, אתרי שהתורה קבעה שהרואה את הקשת ייזכר בברית, הפכה הקשת להיות סמל הברית. ייתכן שאף בקרבן הפסח אין שום משמעות של פסיחה, אבל היות שהתורה קבעה שיש להקריב קרבן זה ולקרוא לו "פסח", ממילא הוא משמש זיכרון לעובדה שה' פסח על הפתח. בשלב הראשון בתולדותיהם של שני התבשילים, שימשו מאכלים אלה כסמלים לקרבן הפסח רק משום שהכריזו עליהם שהם מהווים סמלים: הם היו סעודת הערב והקשר ביניהם לבין הפסח והחגיגה היה רק משום שהודיעו שהם משמשים במקום פסח וחגיגה. וכבר ראינו שכדי להבחין בין שני התבשילים, קבעו שיכינו אותם בצורות שונות – כדי להדגיש שהם אמנם שניים. אך יש סוג אחר של סמלים המייצגים את המסומל משום שיש להם, לסמל ולמסומל, תכונה פיזית מסוימת המשותפת לשניהם. מי שהשתמש בגדי מקולס בליל הסדר ידע שדמות הגדי דומה מאוד לדמותו של קרבן הפסח. אלה שהקפידו לצלות את הבשר שנאכל בליל הסדר ידעו שבשר זה משמש סמל לקרבן הפסח משום שאף קרבן הפסח היה צלוי.<sup>300</sup> ברם, צליית הבשר לא היתה אפשרית לגבי אנשים שנהגו שלא לאכול צלי בליל הסדר. כאשר אנשים אלה ביקשו להכין בשר צלי כזכר לקרבן הפסח, ברור היה להם שבשר זה יכול לשמש רק כסמל המוצג לעיני המשתתפים בסעודה ואי אפשר לאכול אותו כלל. באופן פרדוקסאלי, הרצון לעשות את הזכר לפסח ריאלי ככל האפשר הוא שהביא לכך שלא יכלו לאכול את הזכר הזה בליל הסדר. תהליך זה לא נתקיים בכל עדה יהודית בצורה מלאה. יש שמקפידים עד היום, בעיקר בין עדות המזרח, לאכול את המאכלים האלה כאשר הם צלויים מתוך הכרה שהם עושים בזה "זכר לקרבן הפסח".<sup>301</sup> לעומת זאת, העיד הרב שלמה לוריא שבאשכנז פשט

299 לניתוח עולם הסמלים המוצג כאן ראה: שטרן, דרכי התייחסות. לניתוח מסוג שונה ראה: שפרבר, "מקומו של הסמל בעולמו של המנהיג", מנהיגי ישראל, ג, עמ' קיג-קעב.

300 שמעתי שיש מקפידים שלא לאכול כבש בליל הסדר, ואפילו מבושל, כדי שלא ידמו אותו לקרבן הפסח.

301 ראה שו"ת יחזקאל דעת, ג:כו. השואל העיד שבמושב שלו נהגו "בליל פסח, להגיש לשלחן בקערת הסדר בשר זרוע צלי, ואוכלים אותו בתוך הסעודה זכר לקרבן פסח, ויש שנוהגים גם לברך עליו 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת פסח'!" אין פרטים מזהים לגבי המושב ולכן אי אפשר לברר אם יש כאן המשך וגלגול של מסורת קדומה או המצאה

המנהג לצלות את שני התבשילין ומשום כך נמנעו מלאכול אותם בליל הסדר.<sup>302</sup> לדעתו, נכון הוא לחלקם בין המסובים כדי שיאכלו אותם ועל כן, אינו מן הראוי לצלות אותם (שו"ת מהרש"ל פח). במרוצת הזמן, אחרי שהבשר נהפך לסמל, יש נטייה להחליף את הסמל במסומל. אנשים ייחסו הלכות נוספות, שמקורן בקרבן הפסח, לבשר שהובא לשולחן כזכר לקרבן הפסח. וכאן התלבטו הפוסקים בשמירת המאזן המתאים בין הסמל למסומל. הנושא הראשון שהעסיק את הפוסקים הוא שאלת דרך הכנתם של שני התבשילים: צלויים או מבושלים. מדברי רבינא ששני התבשילים יכולים להיות "אפילו גרמא ובישולא" (ב' פסחים קיד ע"ב), נמצאנו למדים שלא הקפידו שהתבשילים יהיו דווקא צלויים.<sup>303</sup> מספר ראשונים העידו שלא שמענו שרוב יוסף התייחס בכלל לדרכי הכנת הבשר ובוודאי שלא שמענו שדרש שהבשר יהיה צלוי כזכר לפסח.<sup>304</sup> וכן פסק הרמב"ם, שהכריע כרב יוסף ש"מביאין על השלחן שני מיני בשר, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה" (הלכות חמץ ומצה, ח:א), ולא הזכיר דבר בקשר לאופן הכנת המאכלים. דומה שהעובדה שהמאכלים היו שנים הספיקה לכך שהם ישמשו סמל לסעודת הפסח שהיתה מורכבת, לפי תפישתם, משני מאכלים.<sup>305</sup>

מתוך בורות. הרב אברהם גאגין מעיר שהספרדים שבא"י נהגו לאכול זרוע צלוי בליל הסדר אלא שבני חוץ לארץ, שהיו זקוקים לזרוע זה גם לסעודת הליל השני, שמרו עליו לליל השני (כתר שם טוב, ח"ג, עמ' 165).

302 קיימת גם תפישה הקובעת שיש לצלות את המאכלים כדי שלא יוכלו לאכול אותם בליל הסדר. בהקשר זה ראוי לציין שהנצי"ב מוולוז'ין פירש שרוב הונא בחר באורז כזכר לפסח משום שחשב שאין לאכול אורז בפסח (העמק שאלה לשאלות, עג:ח, דף מג ע"א). הנצי"ב פירש כן כדי להסביר את שיטת הראב"ד הסובר שאורז אמנם אינו בא לידי חימוץ שיש בו איסור כרת, ואין חימוצו חייב אפילו כביעור, אבל בכל-זאת יש בו איסור בפסח.

303 לכאורה, "גרמא ובישולא" הוא עצם (רש"י והרשב"ם פירשו "חתיכת בשר") והמרק שבו נתבשל (רשב"ם, פסחים קיד ע"ב, ד"ה גרמא ובישולא; השו"ה: רש"י, שם, ד"ה גרמא ובישולא). וכך בוודאי יש להבין את נוסח כ"י מינכן ב (על-פי ד"ס), וטיקן 134, וכ"י קולומביה T-398X141: "גרמא ובישוליה". וכן תרגם הסמ"ג "עצם ובישולו" (עשין מא קי"ח ע"ב). אבל בעל מחזור ויטרי הבין שה"בישולא" הוא תבשיל אחר, מלבד העצם ומכאן הסיק ששתי חתיכות בשר, שהאחת מבושלת והשנייה צלויה, נחשבות כשני מינים (מחז"ר, סט, עמ' 284). בעלי התוספות רייקו מהכינוי "תבשילין" שהכוונה למנות מבושלות (פסחים קיד ע"ב, ד"ה שני). ייתכן שגם הראב"ה הבין ש"תבשיל" סתם אינו צלוי. הוא מציין ששני התבשילין יכולים להיות "ביצה ובשר או שני מינים אחרים של תבשיל בשר... או צלי ומבושל" (סי' תקכ"ה, עמ' 162). אבל אפשר ש"תבשיל" כולל צלוי.

304 חידושי רבינו דוד, עמ' שפח, ד"ה רב יוסף; חידושי מהר"ם חלאוה, לדף קיד ע"ב, ד"ה רב יוסף.

305 יש מן האחרונים שהתלבטו כיצד מניחים שני התבשילים בקערה אחת שהרי לעניינים אחרים נפסק ששני דברים המונחים בכלי אחד נחשבים כדבר אחד ואם כן, נתבטל המניין

ראשיתו של הקשר בין אופן הכנת המאכלים לבין משמעותם הסמלית נעוצה בפירושו של רבנו חננאל: "רב יוסף אמר שני מיני בשר, אחד זכר לצלי ואחד זכר לחגיגה מבושל" (עמ' רמו). סגנונו כאן הוא מוקשה מכיוון שהמשפט בנוי על ההקבלה אך אין חלקיו מקבילים. ראוי היה לכתוב, או "אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה", או "אחד זכר לצלי<sup>306</sup> ואחד זכר למבושל". השערה סבירה היא שהנוסח הראשון הוא המקורי כי הוא נוסח התלמוד שלנו ובו השתמש גם הרמב"ם. גם אם נקבל את הנוסח השני, "אחד זכר לצלי ואחד זכר למבושל", כנוסח המקורי של רבנו חננאל, אין מכאן הכרח שהתבשיל שהיה זכר לפסח היה צלוי. ולפי זה, אין הבדל בין שתי הנוסחאות אלא המינוח בלבד. אבל הגהות מיימוניות מביא בשמו של רבנו חננאל "שיש ליקח שני מיני בשר, צלי כנגד פסח, ומבושל כנגד חגיגה" (הלכות חמץ ומצה ח:ב). בדרך שבה הוא מוסר את דברי רבנו חננאל משתמע מתוכם שהוא חושב שיש לצלות את הבשר כדי שיהיה זכר לפסח. ייתכן שדרישה זו נועדה במקורה רק כדי להבחין בין שני סוגי הבשר וכדי להדגיש שיש כאן שני מאכלים. וכך משמע מדברי בעל שבלי הלקט הכותב: "ועוד יש שם שני מיני בשר אפי' ממין אחד כגון האחד צלי ואחד מבושל, אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה" (סדר פסח, ריח, צד ע"ב). מלשונו ברור שאופן ההכנה בא לקבוע שיש שני מיני בשר והוא אף לא ציין איזה מהם הוא זכר לפסח ואיזה הוא זכר לחגיגה. וכן משמע מדברי הראב"ה (סי' תקכ"ה, עמ' 162) "שני תבשילין... או צלי ומבושל, או גרמא ובישולא, שהיה אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה".

במשך הזמן ייחדו את שני התבשילים וקבעו שהצלי הוא זכר לפסח והמבושל הוא זכר לחגיגה. ברור שהסיבה לקביעה זאת היתה שהפסח אינו נאכל אלא צלי ולכן קבעו שהצלי יהיה זכר לפסח.

אבל אפשר גם שהרצון לחזק את הקשר בין התבשילים למשמעותם הסמלית גרם לכך שידרשו שאחד מהם יהיה צלוי דווקא, זכר לקרבן הפסח. מבחינת ההיסטוריה הטקסטואלית, הציין ששני התבשילים הם זכר לקרבנות הוא קדום לרעיון שאחד מהם הוא צלי והשני מבושל. אבל טבעי היה שצליית הבשר תצטרף למערכת הסמלית ותחזק את הזיקה בין הבשר שהוגש לשולחן לבין זכר קרבן הפסח הצלוי.

שניים (וינגרטן, הסדר הערוך, עמ' קלז).

306 ברור ש"צלי" כאן מתייחס לקרבן הפסח שהיה צלוי. הרי הקושיה של ליל הסדר שהתייחסה לבשר הקרבן היה "הלילה הזה כולו צלי".

בדברי הרי"ף באה לידי ביטוי מפורש הזיקה בין דרך הכנת המאכלים ומשמעותם הסמלית. הוא כתב: "רב יוסף אמר שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה, הצלי זכר לפסח והמבושל זכר לחגיגה, רבינא אמר..." (כד ע"א, עמ' 147).<sup>307</sup> דומה שבפסקא זאת ניתן לעמוד על שני רבדים טקסטואליים שנוספו ברי"ף על הרובד של הטקסט התלמודי הקדום. כבר שיערנו שהמלים "אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה" לא היו בתלמודם של הגאונים – אף-על-פי שהוא נמצא בנוסחאות התלמוד שלנו, וברור הוא שההסבר "הצלי זכר לפסח והמבושל זכר לחגיגה" הוא מדברי הרי"ף עצמו.<sup>308</sup> מדברי הרי"ף משמע שאין הוא בא לקבוע שיש להכין את שני התבשילים בצורה מסוימת, אלא הוא רק קובע את משמעותו של מנהג קיים.<sup>309</sup>

במשך הדורות נתגבשה התפישה ששני המאכלים הם זכר לפסח ולחגיגה והמאכל המשמש זכר לפסח צריך להיות בשר צלוי. זיהוי המאכל כסמל לפסח משום שהיה צלוי עורר שאלה לגבי התבשיל השני המסמל את קרבן החגיגה. בעלי התוספות הבינו שהכרעת המשנה היא שקרבן החגיגה של ליל הסדר צריך להיות אף הוא צלוי. מעתה, גם הסמל של קרבן החגיגה צריך להיות צלוי. אלא שהתוספות דייקו מלשון התלמוד "תבשילין" שהמאכלים היו מבושלים ועל-פי זה הסיקו ששניהם היו מבושלים (פסחים קיד ע"ב, ד"ה שני מיני בשר). הסברם של התוספות היה מחייב ששני התבשילים יהיו צלויים, אבל התוספות הבינו שאין קשר בין צליית המאכלים הסמליים לבין הקרבנות (כפי שהעיר המהרש"א לדברי תוספות אלה). אבל חכמי אשכנז סברו אחרת. והרמ"א מעיד שבזמנו נהגו לצלות את שני התבשילים "וכן נהגו בעירנו" (או"ח תעג:ד). וכן העיד המהרש"ל ש"מנהג אשכנז שצולין הזורע והביצה" (שו"ת מהרש"ל פח) אבל הוא התנגד למנהג משום שהוא קבע שיש לאכול את המאכלים בליל הסדר ולא נהגו לאכול צלי – ואפילו ביצה. השל"ה הלך בעקבות מהרש"ל אך ר' יוסף קארו העיד שנהגו ש"הביצה תהיה מבושלת" (או"ח שם) ודומה שכן הוא מנהגם של בני עדות המזרח עד היום.

307 ליחסו של הרי"ף לרבנו חננאל ראה: אהרן נחלון, "עיונים ברכינו חננאל", שנתון המשפט העברי, יא-יב (תשמ"ד-תשמ"ו), עמ' 424-432.

308 ועל-פי זה הכריעו הפוסקים שהרי"ף התכוון לפסוק כרכ יוסף ועל כן הסביר את טעמו (ראה: היימן, הרי"ף, עמ' 448). היימן עצמו נוטה לקבל את דעת מהר"ם חלאוה שהרי"ף לא בא לקבוע הלכה אלא רק לפרש את המנהג.

309 כדברי מהר"ם חלאוה בהערה הקודמת.

אחת העדויות הקדומות על ייחוס הלכות הקרבן לשני התבשילין מצויה בדברי התוספות בעניין ליל הסדר שחל במוצאי שבת. במקרה זה, שחיטת הפסח היתה בשבת ולא היו שוחטים את החגיגה מכיוון שקרבן החגיגה אינו דוחה שבת. התוספות מעירים שיש מי שחושב שהבדל זה משתקף גם בימים שלאחר החורבן. בליל הסדר שבמוצאי שבת יש להסתפק בהבאת תבשיל אחד לשולחן, זכר לקרבן הפסח, ואין להביא תבשיל נוסף כזכר לחגיגה (תוספות פסחים, קיד ע"ב, ד"ה שני מיני בשר). אך התוספות מצטטים את ר"י המעיר שאפשר להביא שני תבשילים גם במקרה זה כי התבשילים אינם אלא סמל. אדרבה, אילו היו נמנעים מלהביא שני תבשילים במקרה כזה, היה נראה כאילו ראו בשני התבשילים מאכלי חובה ולא סמל בלבד. וכן כתב רבנו פרץ בשם מורו, ר' יחיאל, ש"אותם המדקדקים בזה נראה שעושים אותו כמו קדשים ממש" (הגהות רבנו פרץ לסמ"ק, מצווה קמד). בעל העיטור הראה שאילו היינו משתמשים כאן בשיקולים הלכתיים טהורים, היינו צריכים לבטל את התבשיל השני מכול וכול משום שהחגיגה אינה קריבה עם הפסח אלא כשהפסח בא בטהרה ובימינו – כולנו טמאי מת (עשרת הדברות, הלכות מצה ומרור, קלג ע"ג). למרות זאת, במקצת מקומות נתקבלה ההוראה שכשחל ליל הסדר במוצאי שבת, יש להסתפק בתבשיל אחד. כן נמצא אצל חכמי אנגליה, רבנו אליהו מלונדרש בפירושו להגדת הפסח (עמ' קנא) ור' יעקב חזן מלונדרץ (עץ חיים, עמ' שכב); רבנו ירוחם (תורת אדם, נתיב רביעי, חלק רביעי, [מד ע"ב]); וכן הורה בעל המנהיג (עמ' תפב). אף ר' אהרן מלוניל (אורחות חיים הלכות ליל הפסח טו \ כל בו, יב ע"ב) הורה כן אלא שהביא את שיטת ר' יחיאל בשם רבנו פרץ שאין להקפיד על כך.

אולם, שניים מבעלי התוספות מצאו דרך לקיים את המנהג גם בפסח שחל במוצאי שבת תוך שמירה על משמעותו ההלכתית המדויקת. ר' יעקב מאורליינש וה"ר יהודה מקורביל חידשו שגם בזמן שבית המקדש היה קיים היו אוכלים את החגיגה עם הפסח במוצאי שבת אלא שהיו שוחטים את החגיגה בערב שבת ובשרו היה נשמר עד ליל הסדר. הסבר זה אינו מתיישב עם המקורות אלא בדוחק רב,<sup>310</sup> ודומה שעיקר המניע ליצירתו היה הרצון

310 לניסיון ליישב את דברי בעלי התוספות ראה שמואל רוזובסקי, "בענין חגיגה בע"פ שחל בשבת", בית אהרן וישראל, ה [מא] (סיון - תמוז תשנ"ב), עמ' קית-קלט.

לשמור על המנהג למרות הפקפוקים ה"הלכתיים".<sup>311</sup> למעשה, לא נהגו להבחין בין פסח שחל במוצאי שבת לבין שאר הפסחים – אם משום הפתרון ההלכתי שהוצע על-ידי בעלי התוספות ואם משום שידעו יפה ששני התבשילים אינם אלא סמלים.

התייחסות נוספת להלכות קרבן הפסח לגבי שני התבשילים נמצאת בדיון על דרכי צליית הזרוע. ר' דוד אבודרהם, בן המאה ה-14, כותב ש"צולין הזרוע על הגחלים מפני שהפסח אין צולין אותו אלא בשפוד של עץ רמון... ואם באנו לחפש אחר שפוד של עץ יהיה טורח גדול" (עמ' ריז).<sup>312</sup> מדבריו משמע שלכתחילה היה מקום לדרוש שהזרוע תיצלה על שפוד של רימון כזכר לקרבן הפסח אלא שנמנעו מלעשות כן בגלל הטירחה. אבל משמע מדבריו גם שהקפידו לצלות את הזרוע על גחלים וגחלים אלה נחשבו כתחליף לשפוד של רימון. קשה להבין כיצד גחלים משמשות תחליף לשפוד ואחרונים כתבו שסמכו על הכרעתו של הרמב"ם (הלכות קרבן פסח ח:י) שבדיעבד נחשבת צלייה על גבי גחלים כ"צלי אש" הכשרה לפסח. ודומה שעיקר הכוונה היה שלא לצלות את הזרוע על שפוד של מתכת או על רשת מתכתית. בן דורו של ר' דוד אבודרהם, ר' יעקב בעל הטורים, אינו מזכיר את דרך הכנתם של שני התבשילים ונראה שהמנהג נוצר סמוך לזמנם. אבל המנהג שנזכר באבודרהם התפשט והמחבר, שלא הזכיר סוג הבשר שיש להשתמש בו כזכר לפסח, ציין "ונהגו שהבשר יהיה צלי על הגחלים" (אור"ח תעג:ד).

דומה שהקשר הלשוני בין הזרוע שבשולחן לבין זרועו הנטויה של הקב"ה הוא מן הגורמים ליצירת קשר לשוני בין הביצה לבין יציאת מצרים. וכך ציין ר' אהרן הכהן מלונל, כמאה שנה אחרי זמנו של המנהיג, שמשמשים בביצה משום שלמלה הארמית לביצה, ביעא, יש גם משמעות

311 השיקול שאין החגיגה מצויה כשחל הפסח במוצאי שבת השפיע גם על נוסח ברכת הגאולה שבהגדה "ונאכל שם מן הפסחים ומן הזבחים". ראה: כשר, הגדה שלמה, עמ' 142-143; יחיאל ברום, "נוסחת המרדכי בירושלמי פסחים פ"ו ה"ד", צפונות, יב, עמ' ק.

312 אבודרהם מציין, מיד אחרי-כן, ש"הרי"ף כתב שאין לחוש... וכן כתב בעל העיטור" אך ברור שדברים אלה אינם מכוונים לנושא שלפניהם, דרך צליית התבשילים, אלא לנושא שלפניו, ההבדל בין פסח שחל בחול לבין פסח שחל במוצאי שבת. הרי"ף אינו האלפסי אלא רבנו פרץ ודבריו נמצאים כלשונם בהגהות רבנו פרץ לסמ"ק שהובאו לעיל. מחברים אחדים חשבו שדבר זה הובא כבר על-ידי הכלבו משום שהסתמכו על ציטטה הנמצאת בבית יוסף המתחילה "וכתב עוד [הכלבו]". דבריו הועתקו, בעיקרם, גם בכף החיים (תעג:נו) אבל הבודק יגלה שרק המשפט הראשון לקוח מן הכלבו והמשך דבריו מבוססים, כנראה, על דברי אבודרהם (ראה: הררי, עמ' קיג; וינגרטן, עמ' קלט, הערה 33).

של "רצה" והביצה משמשת סמל לכך שהקב"ה רצה לגאול את ישראל (כל בו, פסח, יב ע"א // אורחות חיים קעה ע"א). אבל לביצה של ליל הסדר נדבקה גם המשמעות הסמלית השכיחה יותר לביצים: הביצה היא סימן לאבלות. וכן כתב ר' אהרן בן יעקב הכהן מלוניל שהמנהג לקחת זרוע יש לו מקור בירושלמי והוא מוסיף "והמבושל עושין מביצה זכר לאבלות בית המקדש" (כל בו, פסח, יב ע"א // אורחות חיים קעה ע"א).<sup>313</sup>

בסיכומו של סעיף זה, ראינו כיצד שני התבשילין, שהיו בתחילה תפריט סעודת הפסח, קיבלו משמעות סמלית ובעקבות משמעות זאת, חדלו להיות מאכלים הבאים להשביע את רעבונם של המסובים<sup>314</sup> ובמקצת מקומות אף נמנעו מאכילתם משום מטענם הסמלי.

#### 4. המצה בסעודת הפסח

המצה הנאכלת בליל הסדר היא לחם הסעודה, והיא נאכלת עם שאר המאכלים כדרך שאוכלים לחם בסעודה.<sup>315</sup> על הלל הזקן נאמר ש"היה כורכן שלשתן [חזרת, מצה ופסח] – י"ת] זה בזה ואוכלן" (ת' פסחא, ב: 22, עמ' 150). ייתכן שמשמעות הקביעה היא רק שהלל היה אוכל את המאכלים ברצף, כפי שרגילים לאכול לחם, בשר וירקות בסעודה.<sup>316</sup> אך

313 ר' אהרן מביא עוד טעם לבחירת ביצה כתבשיל השני והוא "לפי שאנו אומרים הוציאנו מעבודת לחירות ומאבל ליי"ט לפיכך עושין המבושל מביצה כי כן דרך לנחם בה אבלים כלומר גלגל הוא שחוזר בעולם". הרמ"א הבין שהמנהג של אכילת ביצים בליל הסדר נשתרב מתפישת זאת שיש להתאבל על כך שאי אפשר להקריב את קרבן הפסח היום (דרכי משה לאר"ח תעג:ג) אך הוא עצמו ראה את טעמו העיקרי של ביטוי האבל בליל הסדר בכך שליל הסדר חל באותו יום בשבוע כתשעה באב (הגהות לאר"ח תעז:ב). ר' משה פיינשטיין דחה את ביטוי האבלות בליל הסדר ועל-פי זה קבע ש"אין מקום למה שנהגו לאכול ביצים הרבה ואין בזה שום מצוה" (שו"ת אגרות משה חלק אר"ח א:קנו). צימל'ס העיר שאכילת ביצה בליל הסדר כסמל לאבלות מתאימה יפה לתפישת האשכנזית הנובעת מן הרדיפות (אשכנזים וספרדים, עמ' 237). וראה עוד: מ"מ כשר, דברי מנחם, ח"ג, עמ' קמז.

314 יש מן הענין לציין שלדעת חוקרים נוצריים, אף סעודת האדון עברה התפתחות דומה: שורשיה בסעודה ממשית שבה השתתפו כל המסובים, אבל היום מסתפקים באכילה סמלית בלבד. ראה: Josef A. Jungmann, *The Early Liturgy to the time of*: Gregory the Great, University of Notre Dame 1959, p. 30–32.

315 השווה דברי הנצי"ב "דמצוה שיהא כל הסעודה במצת מצוה" (העמק שאלה לשאלתא עו, ס"ק ה).

316 כבר בספרות התנאים מצאנו לפועל "כרך" גם משמעות של עשיית דברים בזה אחר בזה בלי הפסקה בביטוי "כורכין את שמע" (מ' פסחים ד:ח) ראה: עזרא פליישר, "לליכון ענין הפורס על שמע", תרביץ, מא (תשל"ב), עמ' 133–144. הברמן ביקש לפרש את ה"כורכין" של קריאת שמע במשמעות המקובלת של עטיפה (א"מ הברמן, "כורכין את שמע"

עיקר משמעותו של הפועל "כרך" הוא לעטוף דבר וכך הובנה המסורת על הלל במכילתא דרשב"י המקדימה למנהגו את ההוראה "מצוה לאכול כולן כאחת" (עמ' 13). ואין אנו יודעים אם משמעות ההוראה היא שיש לעשות כן לכתחילה, אבל בדיעבד יצא ידי חובה גם אם אכלם בנפרד, או שמא אף בדיעבד לא יצא ידי חובה באכילה נפרדת. רבי יוחנן מסר ש"חלוקים על הלל הזקן" (י' חלה א:א נז ע"ב)<sup>317</sup> והיות שאין אנו יודעים בדיוק מה הורה הלל, אין אנו יכולים לדעת במה חלקו עליו חבריו: האם הודו לו שלכתחילה צריך לאכול את כולם בכריכה אחת אלא שסברו שבדיעבד אין זה מעכב? או שמא סברו שאף לכתחילה אין צורך לכרוך את הכול ביחד? וייתכן אף שסברו החכמים החולקים על הלל שאסור לאכול את שלושת המאכלים בכריכה אחת.<sup>318</sup> הירושלמי הקשה על רבי יוחנן שהוא עצמו היה כורך מצה ומרור, וכיצד הוא חולק על החולקים על הלל (שם). ומתוך קושיה זו משמע שהירושלמי סובר שחבריו של הלל אסרו את כריכת המאכלים ויש לאוכלם דווקא כל אחד בפני עצמו.<sup>319</sup> בתלמוד הבבלי הובאה ברייתא הקובעת "יכול לא יצא בהן ידי חובתו אלא א"כ כרכן בבת אחת ואכלן כדרך שהלל אוכלן, ת[למוד] ל[ומר] על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו" (ב' פסחים קטו ע"א). לדעת הברייתא, יש חובה לכתחילה לאכול את שלושת המאכלים ביחד, אלא שבדיעבד יצא אדם ידי חובתו גם אם אכל כל אחד בנפרד. אך במסקנת התלמוד לגבי התאמת הברייתא למחלוקת הלל וחכמים קיימות שתי גרסאות. לפי גרסת דפוסי התלמוד, מסקנת התלמוד היא שברייתא זאת שנויה לדעת החכמים החולקים על הלל, ולפי זה משתמע מן הברייתא שהלל סובר שאף בדיעבד אין אדם יוצא ידי חובתו אלא אם אכל את שלושת המאכלים ביחד. אך, לפי גרסת בעל המאור בסוגייתנו,

ר'פורסין את שמע"י, ספר קארל, ירושלים 1960, עמ' 204–209; =הג"ל, כתב לשון וספר, ירושלים תשל"ג, עמ' 222–226) ופירושו תמוה. בארמית הגלילית מצינו ש"כרך" הוא שווה ערך ל"אכל" (סוקולוף, ארמית ארץ-ישראל, עמ' 269). ויש להניח שמשמעות זאת התפתחה מדרך האכילה הרגילה שהיו כורכים את האוכל בלחם.

317 לפי המשך הסוגיה, ברור שהבינו שכוונת רבי יוחנן היא שרכים חלקו על הלל ואין הלכה כמותו (ראה: ליברמן, תוכ"פ, ב, עמ' 695, הערה 8).

318 לכירור שיטות הראשונים בזה ראה: בירור הלכה, עמ' קל.

319 הלבני ראה את תירוצי הירושלמי כתירוצי דחוקים ולכן הוא פירש שאף החולקים על הלל סברו שלכתחילה יש לאכול את המאכלים בכריכה אחת (מקו"מ ב, עמ' תקעח).

מסקנת התלמוד היא שברייתא זאת שנויה כשיטת הלל, ונמצא שהלל הסכים שבריעבר יצא אדם ידי חובה גם אם אכל כל אחד בפני עצמו.<sup>320</sup>

אם אנו מבינים שכוונת הלל היא שמצווה לכתחילה לאכול את כולם ביחד, כדעת מכילתא דרשב"י (עמ' 13) ש"מצוה לאכול כולן כאחת", דומה שנכון להסיק שהלל סובר שאין כאן שלוש מצוות נפרדות של אכילה, אלא התורה ציוותה על מצווה אחת: "על מצות ומרורים יאכלוהו". דומה, אם כן, ששיטת הלל בנויה על כך שאין שלושת המאכלים שלוש מצוות אלא הן מהוות קיום של מצווה אחת: אכילת פסח על מצות ומרורים. אך המסורת התלמודית קבעה שהלל סובר ש"מצוות אין מבטלות זו את זו" (ב' פסחים, שם) ומכאן שהתלמוד רואה בכל אכילה מצווה בפני עצמה. אכן, הדיוק במשמעות המאכלים מראה שמצה היא מצווה בפני עצמה ואינה תלויה בקרבן הפסח. הרי פילון ויוספוס ראו שניהם את חג המצות כחג בפני עצמו. כבר הזכרנו את התעודה מיב המורה כמה נזהרו מאכילת חמץ בפסח במצרים ובוודאי אכלו מצה בחג. כמובן שאחרי החורבן, גם במקומות שלא עשו את הסעודה כזכר לקרבן הפסח, אכלו מצות כלחם של סעודת הערב. ברייתא במכילתא קובעת בפירוש שמצוות הפסח ומצוות מצה ומרור הן מצוות עצמאיות ואינן מעכבות זו את זו:

צלי אש ומצות על מרורים. מגיד הכתוב שמצות הפסח צלי אש מצה ומרור ומנין אתה אומר שאם אין להם מצה ומרור הן יוצאין ידי חובתן בפסח ת"ל יאכלוהו. אין לי אלא בזמן שאין להם מצה ומרור הן יוצאין ידי חובתן בפסח, יכול כך אם אין להם פסח יוצאין ידי חובתן במצה ומרור. הרי אתה דן הואיל והפסח מצות עשה ומצה ומרור מצות עשה. הא למדת כמו שאם אין להם מצה ומרור הן יוצאין ידי חובתן בפסח כך אם אין להם פסח יוצאין ידי חובתן במצה ומרור (מכילתא דרבי ישמעאל בא - מס' דפסחא בא פרשה ו, עמ' 20).<sup>321</sup>

320 כך לפי נוסח כתבי-היד "האי תנא דהלל הוא". וראה הלבני, מקו"מ ב, עמ' תקעז.  
321 בדרך-כלל, הביטוי "יכול" משמש כמבוא לדעה שאינה מתקיימת ויש לפרשו כקיצור של "יכול הייתי לחשוב (אלא שאין הדבר כן)". אך זהו אחד המקומות במדרש שבו מציג "יכול" את הדעה המתקבלת בסוף (ראה ש' ליברמן, ספרי זוטא, ניר-יורק תשכ"ח, עמ' 75 ושם ספרות). ולפי פשוטה של הברייתא, אף מרור הוא חובה מן התורה – גם כשאין קרבן פסח. ורס"ג מנה אכילת מרור כמצווה בפני עצמה (ראה ליברמן, תכ"פ, ד, עמ' 511). ברם, הרמב"ם גרס בסוף הברייתא "ת"ל יאכלוהו" ועל-פיו הסיק שאין חובה של מצה ומרור בזמן שאין קרבן פסח, אבל הרמב"ם הסכים שיש מצוות עשה אחרת של אכילה מצה, מן הכתוב "בערב תאכלו מצות", שאינה קשורה בקרבן הפסח (ספר המצוות, עשה נו).

ובכיוון דומה לכך מצינו במכילתא דרשב"י:

שיכול אין לי אלא בשעה שיש לך פסח בשעה שאין לך פסח מנ' תל' לו' עליו  
תאכלו מצות קבעו הכתוב חובה, אין לי אלא בזמן שבית המקדש קים  
ב' >זמן< שאין בית המקדש קים מנ' תל' לו' בערב תאכלו מצות (עמ' 22).<sup>322</sup>  
רק בתקופת האמוראים מצאנו דעה ברורה בכיוון הפוך – שמצוות המצה  
תלויה בקרבן הפסח ואיננה חובה מן התורה כשאין קרבן. כך פסק רב אדא  
בר יעקב, אבל הוא הסכים שיש חובה מדרבנן לאכול מצה גם בהיעדר קרבן  
(ב' פסחים ק"ע"א).<sup>323</sup> ברם, דעתו של בר פלוגתתו, רבא, שפסק: "מצה  
בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן" (ב' פסחים ש"ס), נתקבלה להלכה. והרי  
גם לרב אדא בר יעקב, לא היתה משמעות מעשית רבה בהוראתו שהרי  
בדרך-כלל לא היה לחם אחר בסעודת ליל הסדר אלא מצה בלבד.<sup>324</sup>  
וכאשר אין בידי האוכל אלא מצה ומרור, כגון לאחר החורבן, נחלקו  
אמוראים אם אפשר לאוכלם בכריכה אחת. לפי עדות הירושלמי, רבי יוחנן  
נהג לאכול מצה ומרור בכריכה אחת. סוגיית הירושלמי עמדה על כך שרבי  
יוחנן סתר את עצמו: הוא מסר שחבריו של הלל חלקו עליו, ואם כן אין  
הלכה כמותו, ובכל-זאת, נהג רבי יוחנן לאכול מצה ומרורים ביחד.  
הירושלמי מציע שני תירוצים: (1) חכמים חלקו על הלל רק בזמן המקדש  
אבל אחרי החורבן הם יודו שאפשר לאוכלם ביחד; (2) חכמים אסרו אכילת  
שלושה מאכלים ביחד (פסח, מצה ומרור), אך הם הודו שאפשר לאכול  
שניים ביחד. תירוץ פשוט יותר כדי ליישב את שיטת רבי יוחנן הוא שרבי

322 ובמקום אחר דורש מכילתא דרשב"י (על-פי מדרש הגדול): "יכול יהו מעכבין זה את זה  
ת"ל יאכלוהו" (עמ' 13, שורה 11–12). המדרש מדייק, מלשון היחיד של המושא  
"יאכלוהו", שיש חיוב לאכול אפילו אחד מהם. אלא שבניגוד למדרש שנמצא ברמב"ם  
(ראה בהערה הקודמת), ש"יאכלוהו" מוסב על קרבן הפסח, הבין הדרשן שלנו  
ש"יאכלוהו" מוסב על כל אחד משלושת המאכלים, ואף למרור יש זכות קיום עצמאית!

323 הבבלי הסביר שרב אחא בר יעקב יפרש שהפסוק "בערב תאכלו מצות" מוסב על ערל  
וטמא שאינם יכולים לאכול את הפסח בזמן שבית המקדש קיים (פסחים ק"ע"א). אבל  
כשאין פסח בכלל, אין חיוב מדאורייתא באכילת מצה. הסביר שבשיטה זאת קשה כי  
כיצד נוכל להסביר מדוע ערל וטמא חייבים במצה בזמן שבית המקדש קיים ופטורים  
ממנה אחרי החורבן. הלבני רצה לפרש את שיטת רב אחא בר יעקב כך: על-פי הכתוב "על  
מצות ומרורים יאכלוהו" יש מקום לומר שאכילת מצה ומרורים עם הפסח היא רשות ועל  
כן זקוקים אנו לכתוב "בערב תאכלו מצות" כדי ללמדנו שיש חובה של אכילת מצה עם  
הפסח. ונמצא שאין שום חובה לאכול מצה למי שאין לו פסח – גם כשבית המקדש קיים  
(הלבני, מקו"ם ב, עמ' תקצ–תקצא). אולם, לפי שיטת הלבני יצא שאכילת מרור היא  
רשות גם כאשר אוכלים את סעודת הקרבן.

324 לתולדות ההבחנה בין דאורייתא לדרבנן ראה: גילת, "מדאורייתא לדרבנן – דיון בשתי  
סוגיות", פרקים בהשתלשלות ההלכה, עמ' 239–248.

יוחנן סבר שחכמים חולקים על הלל רק בדיעבד, אך לכתחילה – אף הם מודים שיש לאכול את כל המאכלים ביחד. עדות לקיום נוהג זה בתקופה מאוחרת יותר מצויה בקטע גניזה, שבו, מיד אחרי ברכת המוציא, נמצא הטקסט הבא:

נסב מש פטיר צוליי ומרר... ולא טעם כלום עד זמן דהוא צבע יתהון [בצ] בתא ומברך עליהון ב[א] אשר קדשנו במצות וצוננו [לואכל (!) מצה ומרורים בלילה הזה להזכיר גבורתו של מלך מלכי המלכים ברוך הוא שעשה נסים לאבותינו (כ"י בודליאנה 42, פקסימיליה אצל כשר, הש"פ, עמ' צה).  
מקטע זה משמע שנהגו לקיים את מצוות אכילת מצה רק כאשר הם כרוכים ביחד, כשיטת רבי יוחנן, ולפני זה לא טעמו כולם. ועדות זו עוד מוסיפה על ר' יוחנן כי מקטע הגניזה משמע שאף אכלו בשר צלוי עם המצה והמרור. אבל בבבלי הובאה הוראה של [רב] הלל, כנראה אמורא בבלי,<sup>325</sup> שבזמן הזה אף הלל הזקן יודה שאין לאכול מצה ומרור ביחד משום שהמצה היא מדאורייתא וחובת המרור היא מדרבנן, ודבר שאין חיובו אלא מדרבנן מבטל את המצה שחובתה מן התורה. התלמוד מסכם שבזמננו, כדי לצאת ידי כל הדעות, יש לברך תחילה על מצה ולאכול ממנה, אחרי-כן יש לברך על מרור ולאכול ממנו, ושוב אוכל מצה ומרור ביחד "זכר למקדש כהלל" (ב' פסחים קטו ע"א).<sup>326</sup> דומה שהתלמוד מקפיד לציין שהכריכה עצמה היא "זכר למקדש כהלל" ואינה כדי לצאת ידי כל הדעות, וזאת משתי סיבות. (1) אין שום משמעות הלכתית לאכילת הכריכה שהרי לדעת האמורא הלל, ואין מי שחולק עליו, אף הלל הזקן מודה שבזמננו אי אפשר לקיים את מצוות אכילת מצה ומרור כאשר הם כרוכים ביחד. (2) אף בזמן המקדש, לפי החכמים שחלקו על הלל, יצאו ידי חובה אם אכלו את המאכלים בפני עצמם – ואולי אף הלל עצמו יודה בכך, לפחות בדיעבד. ונמצא שאף במקדש לא היו חייבים לאכול מצה ומרור בכריכה אחרי שאכלו מכל אחד בפני עצמו. ואמנם, לכאורה אפשר היה לצאת ידי כל הדעות תוך קיום ה"זכר למקדש" על-ידי כך שיאכל תחילה מצה בפני עצמה ואחרי-כן יבצע את הכריכה. הרי, אחרי שכבר אכל את המצה, המצה והמרור הם בעלי דרגת חיוב שווה ואחד

325 הכינוי "רב" מופיע במקצת הנוסחאות (ראה: דק"ס, קטע ע"א, הערה ג; אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 433).

326 יש מקום לשער שהוראה זו יצאה מידי הסבוראים (ראה שפיגל, הוספות מאוחרות, עמ' 210). זכר זה אינו מדויק שהרי הלל היה כורך מצה, מרור ופסח ביחד, כפי שמפורש בתוספתא ובירושלמי. אלא שיש סוברים שהבבלי חולק על כך ולפיו, הלל לא כרך ביחד אלא מצה ומרור והפסח נאכל בפני עצמו (זוין, המועדים בהלכה, עמ' רכה, רעב; לדין בעניין זה ראה הנשקה, על מצות ומרורים, עמ' 45, הערה 23).

לא יבטל את השני. ברם, הרצון לעשות "זכר למקדש" אינו מונחה על-ידי שיקולים למדניים, ולכן קבעה הסוגיה התלמודית שיש לאכול את המצה בפני עצמה, המרור בפני עצמו, ושוב לאכול אותם כרוכים ביחד כדי לצאת ידי כל הדעות.<sup>327</sup>

בעקבות התפיסה שיש לקיים את מצוות אכילת המצה בצורה טקסית, בניגוד לתפיסה הרואה במצה את לחם הסעודה, נתעורר דיון על הזמן המתאים לאכול את המצה במסגרת הסעודה: האם יש לקיים את הטכס בתחילת הסעודה או בסופה? הסברה הפשוטה היא, לכאורה, שיש לקיים את מצוות אכילת מצה בהקדם האפשרי, על-פי הכלל ש"זריזים מקדימים למצוות". אך כנגד זה עמדה התפיסה שהמצה היא חלק מחובת אכילת הפסח, וכשם שהסברה היתה שיש לאכול את הפסח בסוף הסעודה, כך יש לאכול את המצה בסוף הסעודה. במשך הזמן נפתרה בעיה זו בקלות בכך שנהגו לקיים אכילת טכסית הן בתחילת הסעודה והן בסופה, אך מקורותינו מעמידים את השאלה בצורה חריפה יותר כאשר מציגים מציאות שאין לאדם אלא כזית אחד של מצה כדי לקיים את מצוות האכילה.

המקור הקדום ביותר לעניין זה הוא ברייתא שבתוספתא הקובעת: "אין יוצאין בחליט, ולא בחמעיסה, ולא בספגנין ולא בדבשנין, ולא באסקריטין, אבל ממלא כריסו מהן, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה" (פסחא ב: 20, עמ' 149). התוספתא מתייחסת כאן למיני מאפה העשויים מעיסה שלא החמיצה, ועל כן מותר לאכול אותם בפסח, אבל הם אינם נחשבים כראויים למצות מצווה מסיבות שונות. במקרה שאין לאדם מצות מצווה מספיקות לכל הסעודה, מתירה לו התוספתא להסתפק בכזית אחד של מצה, ובלבד שתיאכל באחרונה. ומכאן, שעיקר קיום המצווה הוא במצה הנאכלת בסוף. ברם, הסוגיה הבבליה דחתה את ההסבר הפשוט של הברייתא. הסוגיה פירשה שהברייתא אינה מתכוונת לקבוע שחובת המצה היא בסוף הסעודה, אלא שאפילו אם אכל כזית מצה רק בסוף הסעודה – יצא ידי חובה. הבבלי הסביר שיש צורך להדגיש זאת כי אכילה בסוף הסעודה עשויה להיות "אכילה גסה", דהיינו אכילה מאולצת, ובאכילה כזאת אין אדם יוצא ידי חובה. על כן, קבעה הברייתא שאין אנו חוששים שהמצה תיאכל אכילה גסה – גם אם אכל אותה בסוף הסעודה (ב' פסחים קכ ע"א). ומכאן, שמי שיש לו רק כזית אחד של מצה, עדיף שיאכל אותה בתחילת הסעודה. הוראה מעין

327 להסברי הראשונים מדוע לא בחר התלמוד בפתרון מינימליסטי שיש בו כדי לצאת ידי כל הדעות ראה: אברהם שושנה (מהדיר), חידושי רבינו דוד בר ראובן בנפיד על מסכת פסחים, ירושלים תשל"ח, עמ' שצב ובספרות שבהערות.

זאת יוצאת גם ממדרש הלכה הקובע: "על מצות ומרורים יאכלוהו, מכאן אמרו הפסח נאכל אכילת שבע ואין מצה ומרור נאכלים אכילת שבע" (מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא, פרשה ו, עמ' 20). דומה שב"אכילת שבע" מתכוון המדרש לרעיון שצריך לאכול את קרבן הפסח רק אחרי החגיגה, בסוף הסעודה. ומכאן שחובה זו חלה רק על הפסח אבל מצה ומרור נאכלים בתחילת הסעודה. אלא שייתכן שהמדרש מתכוון רק להתיר אכילת מצה ומרור בתחילת הסעודה ואינו מתכוון לקבוע מתי עיקר קיום מצוות אכילתם. חובת אכילת מצה בסוף הסעודה עלתה מכיוון אחר. המשנה קבעה ש"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" (מ' פסחים י:ח). שמואל ורבי יוחנן פירשו שניהם ש"אפיקומן" הוא מיני מתיקה שהובאו בסוף הסעודה לקינוח הסעודה (י' פסחים, י:ח, לז ע"ד // ב' פסחים קיט ע"ב).<sup>328</sup> הסוגיה הבבליית הבינה שטעם האיסור הוא כדי שיישאר טעמו של קרבן הפסח בפה ועל כן התלבטה אם הלכה זאת נוהגת גם לגבי המצה, במקום שאין קרבן פסח. שמואל נתן הוראה מפורשת בעניין זה אלא שנחלקו תלמידיו אם אמר "מפטירין אחר מצה אפיקומן" או "אין מפטירין אחר מצה אפיקומן" (ב' שם קיט ע"ב – קכ ע"א). להלכה נתקבלה הדעה שדין המצה כדין הפסח, ואין לאכול אחריו כלום (שו"ע או"ח תעח:א). כמוכן שאין איסור זה חל מיד אחרי אכילת המצה הראשונה ועל כן יש הכרח, גם למי שסובר שעיקר חובת אכילת מצה היא בתחילת הסעודה, לאכול מצה בסוף כדי שהיא תהיה המצה האחרונה שאחריה אין לאכול יותר. הלכה זאת חיזקה את המגמה לקביעת חובה של אכילת מצה בסוף הסעודה. מצה זאת קיבלה את הכינוי "אפיקומן" אף-על-פי שהמשמעות המקורית של הביטוי היא האוכל שאין לאכול אותו אחרי סעודת הפסח.

השאלה העקרונית ביחס שבין אכילת מצה לפני הסעודה לאכילתה בתום הסעודה היתה שנויה במחלוקת בתקופה הבתר-תלמודית. בשאלה שנשאלה לפני רב האי גאון, העירו השואלים שבספר הלכות גדולות מצאו שבמקרה שאין לאדם אלא כזית מצה, עליו לאכול את המצה ולקיים את מצוות הכורך בתחילת הסעודה, בעוד שב"הילכות דמר יהודאי גאון" מצאו שיש לעשות כן בתום הסעודה. רב האי קיים את דברי רב יהודאי גאון, שמצא לו סימוכין אצל "רבותא אחריני...יסודי עולם", וקבע שמי שכתב את ההיפך בהלכות

גדולות "לא קם אטעמיהון דמר רב יהודאי".<sup>329</sup> רב האי הביא סמך לדבריו מפשוטה של הברייטא שהבאנו המתירה לאכול שאר עיסות שאינן חמץ במסגרת הסעודה "ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה". דברי רב יהודאי נתקבלו גם על-ידי הרי"ף,<sup>330</sup> ועל-ידי הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה ח:יג), אך רבנו אפרים, תלמיד הרי"ף, המליץ לאכול את כזית המצה בתחילה, בהסתמכו על הסוגיה הסתמית החוששת שמא יאכל מצה אכילה גסה.<sup>331</sup> שאלה זו עלתה גם בבית מדרשו של רש"י משום שהעידו עליו תלמידיו שפעם אחת שכח לאכול את האפיקומן בסוף הסדר ונזכר רק אחרי ברכת המזון. היות שאילו היה אוכל עתה את האפיקומן היה צריך לברך שוב ברכת המזון ולשתות את הכוס של ברכת המזון, וזה היה מסבך אותו בשאלת הוספה על ארבעת הכוסות, העדיף רש"י לסמוך על כך שיצא ידי חובת אכילת מצה במצות שאכל בגמר סעודתו (מחזור ויטרי, עד, עמ' 286 ושי"נ). לדיון זה לא היתה, בדרך-כלל, השלכה מעשית, ומסורת הדורות ראתה בשני טכסי האכילה רגעים מרכזיים בטכס ליל הסדר.<sup>332</sup>

כל הדיונים שהבאנו נסבו על שאלת כזית המצה שנאכלת בתור קיום המצווה. ברם, לפי הנוהג לאכול מצה לשם מצווה לפני הסעודה ולאכול מצה לשם מצווה שוב בתום הסעודה, נמצא שבדרך-כלל אכלו מצה בשיעור של שני זיתים בליל הסדר. דומה שהראשון שמצאנו אצלו הרחבה של שיעור זה הוא הראב"ן, מחכמי אשכנז במאה השתים-עשרה. בן דורו הצעיר, ר' אברהם בן נתן הירחי, כבר ידע שיש חובה לאכול משתי המצות שנפרשו בליל הסדר (ספר המנהיג, עמ' תפז), אך מסתימת דבריו משמע שדי שיאכל בסך הכול כזית. הדרישה לאכול משתי מצות נתפרשה כביטוי לשתי הברכות שנאמרו על המצה: מצה אחת היא הנשוא של ברכת המוציא והשנייה היא הנשוא של ברכת המצה. הראב"ן פסק, בעקבות זאת, שיש לאכול "מזו כזית ומזו כזית אבל פחות לא" ואף הקפיד שיש לתת שני זיתים של מצה גם לנשים (ספר הראב"ן, קסו ע"א). דבריו הובאו על-ידי נכדו,

329 התשובה נדפסה לאחרונה, על-פי בדיקת כתבי-יד, בתוך: נחמן דנציג, מבוא להלכות פסוקות עם תשלום הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 316 ושם דיון על המקורות הנזכרים בה.

330 ערכי פסחים, כז ע"א, עמ' 162. וראה היימן, הלכות הרי"ף, עמ' 484–485.

331 אפרים מקלעת חמד, עמ' 242.

332 ראה: מקראי קודש, עמ' תקא–תקכב. ובמשנה ברורה (או"ח תעז:א) העיר, בשם הפרי מגדים, שאין יוצאים ידי חובת אכילת מצה בכזית הראשון מפני שלא נאכל על השוכע (ראה עוד: הסדר הערוך, א, עמ' תקנד).

הראב"ה (סי' תקכה, עמ' 164) ונתקבלו להלכה על-ידי הטור (או"ח תעה).<sup>333</sup>

גם המצה שנאכלה בסוף הסעודה זכתה להרחבה. דומה שהראשון שתבע להרחיב את השיעור היה מהר"י סג"ל שתלמידו העיד עליו שאמר ש"צריך לאכול כשיעור ב' זיתים" (ספר מהרי"ל, סדר ההגדה, לח, עמ' קטו) וזאת משום שמצווה זאת "חביבה היא משאר המצות דשיעורם בכזית" (שם). ולא נתבאר בדבריו מדוע מצווה זאת היא חביבה כדי להצריך שיעור של שני זיתים.<sup>334</sup> הרמ"א הביא את דברי מהרי"ל בדרכי משה לטור (סי' תעז), ללא הסבר נוסף, אך הוא לא הוסיף הלכה זאת לשולחן הערוך. ר' מרדכי יפה לא הזכיר את דברי מהרי"ל כלל והסתפק בכזית אחד לצורך האפיקומן. אך שני המפרשים האשכנזים הגדולים של השולחן הערוך, הט"ז והמגן אברהם, הביאו את דברי מהרי"ל והמגן אברהם הוסיף לו טעם חדש: "א' זכר לפסח וא' זכר לחגיגה" (תעז:א). ראיית חובת האפיקומן כ"זכר לפסח", ולא כחובה עצמאית של אכילת מצה בסוף הסעודה, לא נתחדשה על-ידי המגן אברהם. כבר הרשב"ם פירש שהחובה לאכול כזית מצה בסוף הארוחה היא זכר למצה הנאכלת עם הפסח בכריכה (פסחים קיט ע"ב, ד"ה אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן). הרא"ש דחה טעם זה כי אמר שלפי זה היה צריך לאכול מרור וחרוסת עם המצה, שהרי כך אכלו את המצה שנאכלה עם הפסח. הרא"ש עצמו קבע שהמצה הנאכלת בסוף היא זכר לפסח עצמו, ולא למצה הנאכלת עם הפסח (הלכות הרא"ש לפסחים, י:לד). הוראת מהרי"ל והמגן אברהם לא נתקבלה בעדות המזרח. הרב ח"ד הלוי כותב "ויש מחמירים לכתחלה לאכול שיעור שני כזית".<sup>335</sup>

333 וכבר תמה הב"ח, בפירושו לטור שם, שאין חובה לאכול כזית משום ברכת המוציא והוא לא מצא הסבר מניח את הדעת לחובה זאת. חובת אכילת שני זיתים של מצה נתבארה על-פי ההבחנה בין מצה הנאכלת עם הפסח לבין המצה הנאכלת לחובת חג המצות (ראה: יואל בן-נון, "חמץ ומצה בפסח, בשברעות ובקרבנות הלחם", מגדים, יג (אדר תשנ"א), עמ' 2, 5 הערה 4).

334 ראה: פראנק, מקראי קודש, חלק ב, עמ' קפו-קפז. הרב פראנק טוען ששיטת מהרי"ל בנויה על שיטת הרמב"ם שפירוש הדרישה שקרבן הפסח ייאכל על השוכע הוא שיש לאכול את הקרבן באופן שישביע. היות שהאפיקומן נאכל כזכר לקרבן הפסח, גם אותו יש לאכול באופן שישביע ולכן יש לאכול ממנו שיעור של שני זיתים.

335 מקור חיים השלם, ד, עמ' 119. ולשון זו חזרת ממש בילקוט יוסף, ה, עמ' תז, שהוסיף "ומדינא די בכזית".

## 2. ארבעה כוסות

### א. מבוא

אחת החובות היסודיות המיוחדות לליל הסדר היא חובת שתיית<sup>1</sup> ארבעה<sup>2</sup> כוסות של יין. חובה זו הפכה לסמל של ליל הסדר. בתרגום לטיני של ההגדה שנדפסה ב-1512 ושנועדה לציבור הנוצרי כדי להפריך את טענותיו האנטישמיות של המומר פפרקורן, צויר על השער יהודים היושבים מסביב לשולחן הסדר. כדי להבליט לקוראים שיש כאן סדר פסח, ציירו ארבעה כוסות לפני כל אחד מן המסובים.<sup>3</sup> גם אנשים שהתרחקו מן המסורת הרגישו בחשיבותם ובמרכזיותם של ארבעת הכוסות בליל הסדר ועל כן, רבים מסדרי הפסח הלא-מסורתיים שומרים על המסגרת הפורמלית של ארבעת הכוסות, אף-על-פי שהם מסדרים אותם בצורה שונה מסדר הפסח המסורתי.<sup>4</sup>

מבחינת התהוותה של חובה זאת יש לראות בכל כוס נושא נפרד בעל תולדות משלו. כבר רבינא ציין ש"כל חד וחד מוצה אפי נפשה היא" (ב' פסחים, קט ע"ב – קי ע"א). ובמלים אחרות: כל כוס ממלא תפקיד מסוים בטכס ליל הסדר ואין צירופם מעניק להם משמעות הלכתית נוספת. שניים מהכוסות, הכוס הראשון שהוא כוס הקידוש והכוס השלישי שהוא כוס ברכת המזון, מוכרים לנו מהזדמנויות אחרות ולכאורה אין שום הבדל בין כוסות אלה בליל הסדר לבין כוסות אלה בשבתות ובחגים. ברם, ארבעת הכוסות נתאחדו בתודעתנו לחובה אחת כמו שארבעת

1 אחרונים דנו בשאלה אם יש חובה לשתותם או שעיקרם לא נתקנו אלא כמסגרת לליל הסדר. המקור העיקרי לרעיון שאין צורך לשתותם הוא המשנה הקובעת ש"לא יפחתו לו [לעני המתפרנס מצדקה. י"ת] מארבע כוסות של יין" (מ' פסחים י:א). והרי המשנה לא דרשה שיהיו לו ארבעה כוסות לכל בני ביתו ומכאן שהם אינם חייבים בשתיית היין (ראה יעקב נבון, "בענין חיוב ארבע כוסות", המעין, כח/ג [תשמ"ח], עמ' 66–71; הנ"ל, "להוציא אחרים יד"ח בד' כוסות", המעין, כח/ד [תשמ"ח], עמ' 89–92).

2 קוטשר ציין שהשימוש במין זכר למלה "כוס" הוא בהשפעת הארמית (י' קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' תד).

3 ירושלמי, הגדה והיסטוריה, לוח 6. כקוריוו נציין שמוטיב זה הופיע גם במדעת פרסומת מסחרית של חברת "כרמל מזרחי" שבה צויר שולחן ערוך לסדר הפסח ובו ארבעה כוסות של יין: יין אפריטיף לפני האוכל, יין לבן לשתיה עם מנת הדגים, יין אדום למנת הכשר ויין מתוק לשתיה אחרי האוכל.

4 נתן שטיינר, "הגדות קיבוציות", *Studies in Bibliography and Booklore*, 6, 6 (1965), עמ' יב; והשווה ביקורתו של י' ריבקין, שם, עמ' לג.

המינים של הלולב נחשבים כמצווה אחת. הדרשה הקדומה שארבעת הכוסות הם כנגד ארבעה לשונות של גאולה מלמדת על ראיית הכוסות כחטיבה אחת. ראייה זאת השפיעה על כמה מן הפוסקים שהתלבטו בשאלה: מרוע אין מברכים "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על ארבעה כוסות"? אבודרהם אמנם הסביר שאין לראותם כמצווה אחת מכיוון שלכל אחד תפקיד משלו (אבודרהם, עמ' רטו) אבל בעל אור זרוע חושב שמן הראוי היה לברך אלא שאין מברכים כי אם על מצווה הנעשית בבת אחת ואילו את ארבעת הכוסות אנחנו שותים בהפסקות (אור זרוע, חלק א, סי' קמ). תפיסה זאת השפיעה על מהר"ל מפראג לקבוע שארבעת הכוסות מעכבים זה את זה ומי שיש בידו שלושה כוסות בלבד – אינו חייב לשתותם בליל הסדר.<sup>5</sup> בכיוון דומה של הפרדה בין מקורות של הכוס לבין חובתו ההלכתית הלך ר' יעקב עטלינגער כשפסק שאף אם מישהו קידש על הפת בליל הסדר – חייב הוא לשתות את הכוס הראשון.<sup>6</sup>

ואמנם, גם מבחינה היסטורית, תולדותיהם ודרכי התהוותם של כוסות אלה תלויים זה בזה. לכן, בעיוננו זה, אחרי שנעמוד על כמה עניינים כלליים הנוגעים ליין ולשימושו בפולחן היהודי, נדון, במידת האפשר, בפרטים הספציפיים לכל אחד מן הכוסות האלה ובצדדים השווים שבהם.

## ב. על היין

### 1. הבעיה

היין ממלא מקום מרכזי בהרבה שמחות: בחתונה, בשבע ברכות, בברית מילה, ובטכסים דתיים אחרים כגון קידוש והבדלה. פעם מילא היין תפקיד חשוב גם בניחוח אכלים (ב' כתובות, ח ע"ב), אבל מנהגים אלה בטלו בימינו.<sup>7</sup> ההרגשה היא שטכס דתי מקבל את מלוא משמעותו רק כשהוא נערך על כוס יין. הגורם העיקרי להרגשה זאת הוא שבשכבות הממוצעות של החברה, במעמד הבינוני, אין אנו רגילים לשתות יין בסעודות הרגילות.

5 גבורות ארי, פרק מ"ט (=הגדה של פסח עם פירוש מהר"ל מפראג, ירושלים תשכ"ד, עמ' לו ועמ' לז), הרש"ש, בחידושי לפסחים קט ע"ב, טורח להביא ראיה שאין ארבעת הכוסות מעכבים זה את זה.

6 ערוך לנר על מסכת סוכה, אלטאנא תרי"ח (ד"צ ירושלים תשכ"ב), קח ע"ב.

7 אוצר הגאונים לכתובות, חלק התשובות, סימן ק' (=אוה"ג, משקין, כ"ט). ראה: כסף משנה להלכות אבל, יג:ח. לדיון רחב בנושא זה ראה: חיים טלכי, מנהגי סעודת הבראה, עבודה לתואר השני, אוניברסיטת בר-אילן, תשמ"ט. לברכת רחבה השווה: גרונר, ברכות שנשתקעו, עמ' 1-85.

שתיית היין מיוחדת לסעודות חגיגיות במיוחד והיא מוסיפה להדגשת החגיגות שבסעודה. אולם, לא כך היה המצב תמיד כי היו תקופות ואזורים שבהם היין היה המשקה הרגיל שהוגש לשולחן, בין אם היה מטיב משובח או מטיב ירוד.<sup>8</sup> כדי לעמוד על משמעותו המקורית של היין בטכס הדתי אנו צריכים לבחון את הרקע לצמיחתו. האם היין היה משקה רגיל בשולחן בארץ ישראל בתקופה העתיקה וזיקתו המיוחדת היום לסעודות חגיגיות אינה אלא שריד למנהג יום-יומי? או שמא כבר בתקופה העתיקה היה היין סמל לסעודה חגיגית ומשום כך צורפה לסעודות מצווה? ההנחה שהיין היה משקה רגיל בשולחן מחייבת אותנו להניח שארץ ישראל היתה מאז ומתמיד ארץ מובהקת של גידול הגפן. אין להניח שהיין היה מצוי בכל שולחן אלא אם היה זול ומצוי ודבר זה אפשרי הוא רק אם פירות הגפן היו מצויים מן הגידול המקומי ולא היה צורך לייבאם מחו"ל. לכן, הסעיף הראשון בעיוננו יוקדש לשאלת היקף גידול הגפן והיין בארץ ישראל.

## 2. גידול הגפן בארץ ישראל

עדויות מחוץ למקרא מלמדות שארץ ישראל ידועה מאז ומתמיד כארץ משובחת במטעי גפנים. במגילת שנהאט, סיפור מצרי המיוחס על-ידי החוקרים לאלף השנייה לפסה"נ, נאמר על אחד מאזורי הארץ שהיין רב בו ממים.<sup>9</sup> גם הממצאים הארכיאולוגיים מעידים על תפוצתו של היין בבתי המגורים בתקופת המקרא.<sup>10</sup> המקרא עצמו מונה את הגפן בין שבעת המינים שנשתבחה בהן ארץ ישראל. עדויות על יצירת יין משובח בגבעון ובנגב נשארו לנו מתקופת המלוכה כ-700 שנה לפסה"נ.<sup>11</sup> ריבוי שבחי ארץ ישראל בעניין הגפן והיין הביא חכם אחד לחשוב שאף ה"חלב" שבתואר "זכת חלב ודבש" אינו מכון לחלב בהמה אלא ליין לבן.<sup>12</sup> – אף-על-פי שאין יסוד

8 דוגמה להיקף שאליו מסוגל היין להגיע כמשקה רגיל הוא צרפת שכימינו שהאלכוהוליסם מצוי בו אף בילדים קטנים משום שהם רגילים לשתות יין ולא חלב או משקה אחר. בשנים האחרונות ניסתה הממשלה הצרפתית לצמצם את היקף שתיית היין בארץ זו אך ללא הצלחה יתירה.

9 Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 19. השווה ב' מייזלר, "ארץ ישראל", א"מ, א', עמ' 606. הדברים הובאו גם בסקירה כללית של דן כהן, "על תרבות הגפן והיין בישראל ובעמים בעולם העתיק", בית מקרא, לו [קכח] (תשרי-כסלו תשנ"ב), עמ' 59–69. על תפוצת הגפן בעולם העתיק ראה סלטמן, היין בעולם העתיק, עמ' 14–31.

10 ח' ביינארט, "יין", א"מ, ג, עמ' 681.

11 W.F. Leenans, "Miscellanea, Some Marginal Remarks on Ancient Technology", *JESHO* 3 (1960), pp. 217–237.

12 ראובן מרגליות, המקרא והמסורה, עמ' סב-סד; דוד מצגר, "חלב – חלב פירות – יין

לפירוש זה.<sup>13</sup> תקופת הבית השני העניקה לנו ידיעות מעטות על גידול הגפן בזמנה.<sup>14</sup> העולים, שבי ציון, צעקו ששדותיהם וכרמיהם ממושכנים למלוים (נחמיה ה:ג-ה) ומכאן משמע שהכרם היה אחד מעיקרי מקורות פרנסתם. יש שחושבים שדברי הורציוס (המאה הראשונה לפני ספירת הנוצרים) בשבח היין הסורי מתייחסים גם ליינה של ארץ ישראל, ולפי זה היין היה אף מצרך ייצוא.<sup>15</sup> ארכילאוס (שלט בשנים 4–6 לסה"נ) השתמש באשכול ענבים כסמל במטבעותיו<sup>16</sup> ועלה הגפן מופיע כסמל במטבעות המרד.<sup>17</sup> שני סמלים אלה מופיעים שוב בנפרד על מטבעות מרד בר-כוכבא<sup>18</sup> ובמטבעות הנציבים הרומאים.<sup>19</sup> אין אנו יודעים אם סמלים אלה נבחרו משום שהם משקפים את המציאות החקלאית של הארץ באותם הזמנים או משום שישראל נמשלה לגפן.<sup>20</sup> קרוב לומר שהופעת הגפן כסמל בארונות קבורה ובמצבות נובעת ממשמעות רוחנית של הגפן ולא משימוש בגפן כקישוט

לכך, המעין, יח/ג (ניסן תשל"ח), עמ' 65–67.

- 13 מן הראוי להעיר שה"דבש" בין שבעת המינים נתפרש על-ידי חז"ל כדבר הלמד מעניינו שהוא דבש תמרים כי ששת המינים האחרים הם כולם מן הצומח. בלדנספרג טען ש-15 מתוך 19 ההזכרות של "דבש" במקרא מתייחסות ל"דבש" הערבי העשוי מענבים, שאף הוא, כמובן, מן הצומח ולא מן החי (Crowfoot, *From Cedar To Hyssop*, 62). אולם, כתואר "זכת חלב ודבש", לפי דבריו, אין לנו אפשרות להוכיח אם שניהם הם צמחים או דברים היוצאים מן החי. השבעים תמיד מתרגמים "חלב" בשורש שמשמעותו חלב פרה פרט ליחזקאל כה:ד שבו קראו חֶלֶב. כנראה כך תיאר לוקיאן ב"כרונוסולון" את העולם בתקופה הפרי-היסטורית, לפני מרד האלים. השווה: Bensinger, *Hebraische*, 909–908. עמ' 909–908.
- 14 לסקירה כללית על גידול הגפן בכל התקופות ראה: Asaph Goor, "The History of the Grape-Vine in the Holy Land", *Economic Botany* 20 (1966), pp. 46–64; דן כהן, "על תרבות הגפן והיין – בישראל ובעמים בעולם העתיק", בית מקרא, לז [קכח] (תשרי-כסלו תשנ"ב), עמ' 59–69.
- 15 י' פליקס, עולם הצומח המקראי, עמ' 18. השווה: לעף, צמחי היהודים, א, עמ' 56. דברי הורציוס לא הובאו על-ידי שטרן (סופרים) ומכאן שלדעתו הם אינם רלבנטיים ליהודים. על-פי מגן ברושי (ברושי, יין, עמ' 22–25), יש עדויות מעטות על ייצוא יין למצרים בתקופה ההלניסטית, ליד עדויות רבות על ייבוא יין לארץ, ורק בתקופה הביזנטית הפכה ארץ ישראל למייצאת יין בקנה-מידה גדול.
- 16 י' משורר, מטבעות כימי הבית השני, מספר 61, 62.
- 17 שם, 153; 156; 157.
- 18 שם, 166; 170–190; 198–195; 207–215 (פרט ל-212).
- 19 שם, 224–255.
- 20 M. Stark, *Der Wein im Jüdischem Schrifttum und Cultus*, Wien: השווה: 1902, pp. 8–9. על השימוש במוטיב הגפן במטבעות יוניים ראה: סלטמן, יין, עמ' 136–132.

אמנותי גרידא. משום כך נמנענו מלהתייחס לסמלי הגפן במצבות קבורה וכד' <sup>21</sup> שקרוב יותר שיש לגפן, במקרים אלה, משמעות סמלית-רוחנית. ברם, דומה שבחירת הגפן על-ידי הנציבים הרומאיים כסמל למטבעותיהם מלמדת על חשיבותו החקלאית של הגפן. בכל אופן, בצירוף העדות המקראית עם העדות שלאחר החורבן שרוכזה על-ידי ג' אלון <sup>22</sup> נוכל לשער שגידול הגפן היה ענף חשוב במטעי ארץ ישראל אף בתקופת הבית השני.

מציאותם של גפנים בארץ ישראל מאפשרת פיתוח של הרגל לשתות יין בכל סעודה אבל היא אינה מוכיחה שכך היה הדבר. ייתכן שחלק מן הענבים שימשו למאכל ולא לתעשיית היין. בין העדויות בדבר מציאות הגפן, הבאנו גם עדויות על שפע של יין, אבל אין בזה עדיין כדי להוכיח שהיין שימש כשתייה יום-יומית. ייתכן שחלק מן היין שימש ליצוא ואף ייתכן ששתיית היין בסעודות רגילות היתה נהוגה רק בשכבות העשירות של החברה "סובאי היין", ולא היתה מנהג עממי. לבדיקת הרגלי השתייה, במידת האפשר, מוקדש הסעיף הבא.

### 3. צריכת היין בארץ ישראל

**בתקופת המקרא.** – אין לנו הוכחות מכריעות בדבר הרגלי השתייה בארץ ישראל בתקופת המקרא. יש אמנם עדויות רבות על שתיית מים אך רוב עדויות אלה מלמדות על מצבים של לחץ ומצוקה כשאנשים נמצאים מחוץ לביתם כגון: אליעזר עבד אברהם; ישראל במדבר; דוד בשעת מלחמה (שמואל ב כג) ודומיהם. מאידך, יש מספר מקראות המלמדים על יין כמשקה רגיל. לא נביא כאן פסוקים המתייחסים למנהגי מלכים ולא פסוקים המזכירים את היין בהקשר עם הבשר כי אף הם יכולים להיות מכוונים לסעודות מיוחדות. שלמה הבטיח לתת "לחטבים, לכרתי העצים... ויין בתים עשרים אלף" (דבה"י ב כ:ט) אך ייתכן שזה לא היה מזונם אלא תמורה שניתנה למלך חירם עבור עבודתם. <sup>23</sup> מעניינים בהקשר זה הם דברי המקונן

21 ראה את החומר שנאסף על-ידי גדינוף, סמלים, 5, עמ' 99–100. וראה עוד: Robert Hayward, "The Vine and its Products as Theological Symbols in First Century Palestinian Judaism", *Durham University Journal*, 51/1 (1990), pp. 9–18.

22 תולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א, עמ' 100–101.

23 במקבילה במלכים א ה:כה, לא הוזכר היין. השווה: ח' ביינארט, "יין", א"מ, ג', עמ' 681. ראוי לציון הוא שאותנפשתם, גיבור המבול הכבלי, השקה את פועליו שעבדו בבניית תיבתו ביין, אבל זה צוין כהסדר בלתי-רגיל שנעשה כדי לזרז את בניית התיבה. (Pritchard, op. cit., 93).

על התינוקות הנמקים בשעת חורבן הבית הראשון: "לאמתם יאמרו איה דגן ויין" (איכה ב:יב). מתוך ההקבלה לדגן משמע שאף היין נחשב למצרך יסודי.

**בתקופת הבית השני והמשנה.** – דומה שלפחות ברובד העליון של החברה שימש היין לשתייה הרגילה. דבר זה אנו למדים מדברי בן סירא "ראש כל צרך לחיי אדם מים ואש וברזל ומלח, חלב חטים חלב ודבש, דם ענב יצהר ובגד" (בן סירא, לט:כו, עמ' רסא). דברים אלה משקפים תפיסה של שכבה גבוהה בחברה, שהיא שכבתו של בן סירא, גם משום שהם מזכירים את החיטה כמצרך יסודי שהוא מאכלם של בני העשירים בתקופה זאת, ולא את השעורה שהיתה הדגן העיקרי לפשוטי העם בימי הבית השני.<sup>24</sup>

רמז נוסף לעניין זה מצוי בנספח לתרגום היווני של ספר המכבים. המתרגם ציין שאין זה נעים לשתות יין לבד (בלתי-מזוג במים), ולא לשתות מים לבד, ומכאן ששתייתו הרגילה היתה יין מזוג. אולם קשה להסיק מכאן מסקנה, לא רק משום שאין ידיעות בטוחות בדבר מקומו ומעמדו של המתרגם אלא גם משום שהקשיים של המשפט היווני אינם מעניקים לנו ביטחון במשמעותו המדויקת.<sup>25</sup>

הוכחה להבחנה בין החברה הגבוהה לשכבה הענייה מצויה בהלכה הקובעת שאדם המפרנס את אשתו החיה בנפרד ממנו, אינו חייב לספק לה יין, משום "שאינן נשותיהם של עניים שותות יין" (ת' כתובות, ה: 8, עמ' 74). התלמוד מעיד שלמרתא בת ביתוס, מן השכבה הגבוהה של החברה, פסק בית-דין "סאתים יין בכל יום" (י' כתובות, ה: יג, ל ע"ב). מדברי האמוראים משמע שבדרך-כלל לא היה בית-דין פוסק יין לאשה משום שחששו שהאשה תגיע לשכרות שתעביר אותה על דעתה (י' שם, ב' כתובות סד ע"ב). ובירושלמי אף העידו שאף-על-פי שאין מקציבים יין לאשה נשואה, אלמנה זכאית ליין כחלק מן המזונות שהיא זכאית להן מירושת בעלה (י' כתובות יא: א, לד ע"ב).<sup>26</sup>

24 S. Baron, "Economic History", *EJ*, p. 1273; ברורי, מזון, עמ' 23 (ושם ספרות).

25 הלכתי כאן בעקבות תרגומו של דלמן (עבודה ומנהגים בא"י, ד, עמ' 395) אך השווה תרגום שונה במקצת אצל א' כהנא, הספרים החיצוניים, ב, עמ' רלא.

26 ליברמן (תוכ"פ, ו, עמ' 269) העיר שלדעת הירושלמי אף עניות זכאיות ליין לשתייה והיין שהעניות אינן זכאיות לו היא יין לצורך תבשיל. על יחסם של חז"ל לשתיית יין על-ידי נשים ראה: שולמית ולר, נשים ונשיות בספרות התלמוד, ספריית הילל בן חיים, 1993, עמ' 81-95.

בכל-זאת, דומה שמותר להסיק שבתקופה זאת היין היה זול יחסית. אנחנו יודעים שבסוף המאה השלישית מחיר קסיט יין היה שווה למחירו של כיכר לחם והיין היה זול בהרבה מן הדבש ואף מן השמן.<sup>27</sup> מתקבל על הדעת שיחס דומה היה קיים בדורות קודמים. עדות אחרת שהיין היה זול בדורות הראשונים מצויה בנספח למשנת סוטה שבו נאמר "בעקבות המשיח חוצפה יסגי... והיין ביוקר והמלכות תהא מינות".<sup>28</sup> מאמרה זאת משמע שבימים שקדמו למאה הרביעית (הזמן שבו הפכה המלכות למינות = נצרות) היין היה בזול. אולם יש להתחשב בנטיות מגמתיות של מנסח אמרה זאת. בכל דור ודור יש אנשים הרואים את מצב דורם ראייה שחורה והחושבים שבימים הראשונים היה המצב יותר טוב, ואי אפשר להביא ראיה מדבריהם למצב האובייקטיבי בדורות הקודמים.

בסוף, מן הראוי להעיר שההלכה, המשקפת ברגיל נוהג של ציבור רחב, מבני עלייה ומדלת העם, מניחה כדבר ברור שפירות הגפן שימשו בעיקר לתעשיית היין, ולא לענבי מאכל. עצם ניסוח ברכת היין בלשון "בורא פרי הגפן" מלמד שראו ביין את פרי הגפן האמיתי.<sup>29</sup> בדומה לכך מלמדות כמה הלכות שסתם זיתים וענבים מיועדים לשמן וליין שיצאו מהן ולא לאכילת הפירות עצמם.<sup>30</sup> ריבוי הגפנים שהצבענו עליו הביא לשפע יין וסביר שהוא שימש מצרך יום-יומי. ייתכן שחלק מן היין שימש לייצוא<sup>31</sup> ואי אפשר לדעת איזה חלק נועד לצריכה בארץ.

27 ראה: שפרבר, א"י הרומאית, עמ' 115-116.

28 מ' סוטה ט:טו לפי כ"ק (בכ"י זה הוא משנה כב). על יחסה של פסקא זאת למשנתנו ראה: אפשטיין, מלנ"ה, עמ' 976. השווה עוד: ספר היוכלים, כג:ז-יח. בחזיון ו:6, מדובר על כך שהשמן והיין לא יושחתו אבל הוא רומז למאורע היסטורי ממשי. ראה: S. Krauss, "Die Schonung von Öl und Wein in der Apokalypse", ZNW, 10 (1909), pp. 81-89. אולם השווה: בר, אמוראי בכל, עמ' 170, הע' 45.

29 השווה רבינו בחיי, שולחן של ארבע, בתוך: כל כתבי רבינו בחיי (מהדורת שעוועל), עמ' תע.

30 ראה: מ' תרומות א:ד שסתם ענבים אינם "דבר גמור" ושם, א:ט "ענבים על ענבים לאכילה"! וכן דורש התלמוד הבבלי ש"גפן" במקרא רומז לרביעית יין (ב' סוכה, ו ע"א וש"ג).

31 דלמן (עבודה ומנהגים בא"י, ד, עמ' 407) מעיר שבתקופת המקרא לא הוזכר ייצוא יין מארץ ישראל, הייכלהיים (בתוך: Frank, *An Economic Survey*, 4, p. 407) העיר שחז"ל אסרו את ייצוא היין (ת' ע"ז ד(ה):2, מהד' צוקרמנדל, עמ' 465) אבל עדות זו מתייחסת לסוף תקופת התנאים. הייכלהיים ציין שם שהיין בצור היה זול מזה שבארץ ישראל על-פי הסיפור בבבלי (ע"ז לד ע"ב). אבל סיפור זה מוכיח רק שהיין בצור היה זול יותר מן היין שבמקום מוצאו של המורייס הנזכרים שם. ראה לעניין זה את הדיון של D. Sperber, "On Social and Economic Conditions in Third Century Palestine",

בסיכום, אף-על-פי שאין ראיה מפורשת לכך, דומה ששפע היין בארץ ישראל, ומחירו הזול הנובע מכך, מאפשרים לנו להניח שגם אנשים שלא מבני השכבות העשירות נהגו להשתמש ביין – אם לא בסעודות רגילות, לפחות כעיטור לסעודות קצת חגיגיות מן הרגיל.<sup>32</sup>

### ג. היין בסעודות החבורה

לשאלת מקומו של היין בסעודות החבורה ראוי להקדיש דיון מיוחד משום שהמקורות לסעודת החבורה מרובים יחסית והם מאפשרים לנו לבדוק את ההנחה שהנחנו בסעיף הקודם בדבר שימוש ביין בסעודה חגיגית מן הרגיל. לשאלה זאת הוקדשו מחקרים רבים, בעיקר על-ידי חוקרים נוצריים,<sup>33</sup> מכיוון שראו בסעודות אלה מקור לסעודה הנוצרית המכונית סעודת האדון. אולם, כבר העירו שהבדל גדול ביניהן מכיוון שהסעודה הנוצרית היא סעודה הנאכלת בתור חובה דתית בעוד שאין לנו שום עדות שסעודות החבורה נערכו מתוך חובה דתית. יותר נראה שסעודת החבורה היתה מעין סעודת רעים שנאכלה על-ידי אנשים בעלי השקפות דומות כשמטרת הסעודה היתה לחזק את הרגשת האחדות שביניהם.<sup>34</sup> סעודות אלה נתקיימו תוך הקפדה חמורה על כל הכללים ההלכתיים הנוגעים לסעודה, ולכל טכסי הסעודה ניתנה משמעות דתית, אך דברים אלה לא הוציאו את הסעודה מכלל סעודת מרעים.<sup>35</sup>

Daniel Sperber, "Objects of Trade between Palestine and Egypt in Roman Times", *JESHO*, 19 [1976], pp. 141-142. הביא עדויות על יצוא היין מן המאה הרביעית לשישית (השווה גם: ש' ברון, היסטוריה חברתית-דתית של עם ישראל [תרגום מאנגלית: י' גריניץ], כרך א', עמ' 96). יש רמז לייבוא יין ממצרים במאה השלישית אבל ייתכן שזה היה מוגבל לסוג מסוים (שפרבר, שם, עמ' 126-127). מאידך, יש לנו גם עדויות על ייבוא יין מחו"ל בימי הורדוס (ראה: י' יבין, מצדה וירושלים, עמ' 189; נ' אביגד, תגליות ארכיאולוגיות ברובע היהודים בירושלים, עמ' 9).

32 השווה קהלת רבה, ג:ב; ג:ג, דפוס וילנה, ט ע"ב-ע"ג. העובדה שמקורות תנאיים וחיצוניים מדברים על ערכו של היין כאמצעי רפואה אינה מוכיחה שהיא לא שימשה אף כמשקה רגיל. השווה: ירמייאס, האויכריסטה, עמ' 53.

33 ראה את הספרות הרשומה אצל: Jeremias, שם, הע' 8, ואצל: H. Lietzmann, *Mass and Lord's Supper*, (translated by D. Reave).

34 J. Van Der Ploeg, "The Meals of the Essenes", *JSS*, 2 (1953), pp. 163-175. ראה: 34

35 C. Rabin, *Qumran Studies*, 33-34; S. Lieberman, "The Discipline in: the So-called Dead Sea Manual of Discipline", *JBL*, (1952), p. 200 ff.; J. Neusner, "Pharisaic Fellowship.", *HThR*, 53 (1960), p. 125. ראה: 35

מה הן העדויות הממשיות על מקומו של היין בסעודת החבורה? אנחנו שומעים על שימוש ביין בסעודות הכת בקומראן מדברי "סרך היחד" וזהה כי יערכו השולחן לאכול או התירוש<sup>36</sup> לשתות הכהן ישלח ידו לראשונה להברך בראשית הלחם או התירוש<sup>37</sup>. תיאור זה משונה במקצת כי אפשר להבין ממנו שהלחם והיין הוגשו בהזדמנויות שונות ונפרדות. התרגומים האנגליים שבדקתי אמנם נותנים תרגום מדויק אך, בכל-זאת, הם רואים כאן תיאור של סעודה שבה הוגשו לחם ויין ביחד.<sup>38</sup> וידנגרין מייחס לקטע זה משמעות דתית מרכזית בקושרו את ברכת היין והלחם ליין וללחם שניתנו ללוי בן יעקב לאכול כחלק מטכס הכרתו לכהן לפני ה' (צוואת לוי, ח:ה, עמ' קסד).<sup>39</sup>

תיאור זה חוזר ב"סרך העדה" בקטע המתאר את היחס בין המשיח (הכהני) לבין משיח ישראל:

ונאם לשולחן יחד יועדנו או לשתות התירוש יערוך השולחן היחד [נומסוך ה]תירוש לשתות [אל ישלח] איש את ידו ברשת הלחם ונתירוש [לפני הכוהן כי]הוא מ[ברך את רשית הלחם והתירוש וישלח ידו] בלחם לפניו ואחנך [ישלח משיח ישראל ידיו בלחם].<sup>40</sup>

קרל קון ביקש ללמוד מתיאור זה על התיאור הראשון בהניחו שכאן יש לפנינו סעודת חובה משיחית ולא סעודת רשות וסעודה זאת כוללת לחם

שכתורת י"ב השליחים", מחקרים בתולדות ישראל, א', עמ' 287) חושב ש"אגפה" הנרצרי אינו אלא תרגום של "מריעות".

36 על "תירוש" כיון ראה: אברהם טל (רוזנטל), "תירוש – עיון בהוראתו", הצבי ישראל – אסופת מחקרים במקרא לזכר ישראל צבי ברידא (ערכו: יעקב ליכט וג' ברין), תל אביב תשל"ו, עמ' 129–132.

37 מהדורת Burroughs, צילום 6, שורות 4–6. הנוסח מתוקן על-פי כתב-יד מן המערה הרביעית על-פי ליכט, מגילת הסרכים, עמ' 139. השווה ר' ויס, "על תופעה טקסטואלית אחת", מחקרי מקרא, ירושלים תשמ"א, עמ' 47. על הסדר "לחם/יין" ראה ד' פלוסר, "הסעודה האחרונה והאיסיים", יהדות ומקורות הנצרות – מחקרים ומסות, תל-אביב תשל"ט, עמ' 115–119; וראה לקמן, בפרק על השירה בליל הסדר.

38 ראה: T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures in English Translation*, p. 49, n. 52.

39 G. Widengreen, "Royal Ideology and the Testaments of the Twelve Prophets", in: *Promise and Fulfillment: Essays Presented to...S. H. Hooke* (ed. F. F. Bruce), Edinburgh 1963, p. 208. להשוואת ה"סעודה" האסכטולוגית לסעודה הממשית ראה: ישראל אפרת, "מונחים מקראיים בהוראה אסכטולוגית לפי התלמוד והמדרש וספרים החיצוניים", ספר היובל לש' ברין, 1974, עמ' ז-יד ובמיוחד עמ' יב-יג.

40 השלמותיו של ליכט (שם, עמ' 270) שונות במקצת.

ויין.<sup>41</sup> אולם, ההשלמות הנחוצות לקטע זה הן כה נרחבות שקשה להסיק מכאן יותר משיש בסרך היחד. עיקרו של קטע זה לא נועד ללמד הלכות סעודה אלא ללמד שהכהן קודם בדרגתו אף למשיח ישראל.

הידיעות על האיסיים מועטות, ועל סעודותיהם יש לנו רק מקור אחד, דברי יוספוס בקדמוניות היהודים (ב', ח: 119-162). יוספוס אינו מזכיר את משקם ויש שחשבו, בעיקר על-פי אנלוגיה לכיתות אחרות, שהם התנזרו כליל מן היין.<sup>42</sup> אולם, כנגד זה טען שירר שלדברי יוספוס ששתיקת האיסיים בסעודה נובעת משליטתם העצמית המתמדת ומהגבלת מאכלם ומשתם לדרישות הטבע (מלחמות ב' 133) אין משמעות אלא אם משקה זה שאותו הגבילו את עצמם בשתייתו היה יין.<sup>43</sup> מעניין הוא שהמלה המתורגמת "שליטה עצמית" (nepsis) משמשת במשמעותה המקורית במובן של "הימנעות מיין", אבל אפשר בהחלט שיוספוס משתמש בה במשמעותה המושאלת – ריסון או שליטה עצמית.

מן האמור מתברר שאף-על-פי ששיקולים כלליים מטים אותנו לחשוב ששתו יין בסעודות החבורה, אי-הזכרתו, או הזכרתו בדרך אגב בלי להדגיש את חשיבותו, מביאה אותנו למסקנה ששתיית היין עצמה היתה חלק מהסעודה ולא מילאה בה תפקיד דתי מיוחד.

## ד. היין בטכס הדתי

### 1. מקור היין בטכס הדתי

אחרי שביררנו, במידת האפשר, את מקומו של היין בסעודה בתקופות הקדומות, יכולים אנו לפנות לשאלת מקורו של היין בטכס הדתי. אין לנו עדות ששפע היין בימי המקרא השפיע על שימושו בחיי הדת. אנחנו יודעים רק שהיין שימש במקדש כנסכי הקרבנות אבל היות שכל מה שהובא למקדש הובא מן המובחר, אין ללמוד מן השימוש במקדש על השימוש העממי ביין. ועוד, הטכסים שבהם אנו משתמשים בהם ביין היום הם בעיקר טכסים ביתיים ולכן אין לקשור אותם בשימוש ביין במקדש.<sup>44</sup>

Karl G. Kuhn, "The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran", 41  
*Qumran Scrolls and the New Testament* (ed. Stendhall), p. 70-71

E. Schurer, *A History of the Jewish People etc.* (English translation, 1891), vol. 4, p. 201 42  
 ראה הספרות אצל

שירר, (הערה קודמת), עמ' 208, הערה 66. 43

טענה זאת הועלתה על-ידי גודינוף, סמלים, 6, עמ' 127; עמ' 131 ובעוד מקומות. השווה 44

שני חוקרים, גודינוף ולעף, קבעו שהשימוש הדתי ביין בשולחן נובע מהשפעה יוונית-הלניסטית. גודינוף<sup>45</sup> ראה בשימוש זה השפעה של המיסטריות היוונית. ברם, יש לעמוד על הבחנה חשובה והיא שבמיסטריות היתה ליין עצמו משמעות דתית-מיסטית בעוד שדומה שבטכס היהודי אין ליין משמעות כזאת והוא משמש רק כהזדמנות לברך את הבורא.<sup>46</sup> מאידך, ליאופולד לעף ראה את שימושו של היין בהלכה היהודית כהשפעה ממנהגי השולחן הביתי ההלניסטי. היוונים נהגו לנסך כוס לאלים בסוף הסעודה כמעבר מן הסעודה לסימפוזיון שנערך אחריה. לדעת לעף, כוס ברכת המזון שבסוף הסעודה היהודית מקביל לאותו כוס אלא שחכמינו תיקנו עליו ברכת "בורא פרי הגפן" מתוך התנגדות לאותו נוהג אלילי.<sup>47</sup> כסיוע לדבריו מצא בכינויו של כוס זה "כוס של ברכה", כינוי שלדעתו מכוון לברכת היין ולא דווקא לברכת המזון כפי שביטוי זה נתפש במקורות המאוחרים יותר.

ברם, מדברי לעף משתמע שברכת המזון נתקנה לכתחילה רק כאשר יש כוס של יין. קשה לקבל קביעה זו מפני שטבעי הוא לאנשים מאמינים לברך על מזונם, אם לפניו ואם לאחריו.<sup>48</sup> דומה שלכוס עצמו לא היה משמעות דתית והוא הובא לשולחן מכוח נוהג חברתי לקבוע שתייה על היין אחרי הסעודה.<sup>49</sup> אפשר שהצירוף נוצר בסעודות חבורה שבהן נהגו בני החבורה, אנשים בעלי נטיות והשקפות דומות, להתאסף יחד לסעודות מריעות. סעודות אלו שימשו מוסד סוציולוגי חשוב בטיפוח הרגשת האחדות והקירבה הרעיונית בין בני העדה, במיוחד בתפוצות ישראל.<sup>50</sup> ברכת המזון היתה מוקד לפעילות הדתית והרעיונית שבסעודה. היינימן הרחיב רעיון זה

גם: S. Sandmel, *The First Christian Century in Judaism and Christianity*, N.Y. 1969, p. 17. סנדמל דן בסוגי השאלות הקיימות. סגל (פסח, עמ' 23) חושב, על-פי עדות ספר היובלים, שהשימוש ביין הוא סימן למעבר מחגיגה מקדשית לחגיגה משפחתית.

45 ראה בהערה הקודמת.

46 גודינוף, שם, מביא ראיות מספרות מיסטית יהודית מאוחרת.

47 L. Low, *Gesammelte Schriften*, i, p. 432.

48 ראה: A. Heiler, *Das Gebet*, p. 45, שריכוז נוסחאות של ברכת המזון כחברות שונות.

49 רעיון זה נדון באריכות על-ידי לוי גינצבורג במחקר שערך על השימוש ביין בעקבות חוקי

ה"יובש" בארה"ב. ראה Eli Ginzberg, *Keeper of the Law*, p. 221.

50 J. Juster, *Les Juives Dans L'empire Romaine*, i, p. 359. על סעודות המריעות

כמקור לסעודות ה"אגפה" הנוצריות ראה: ג' אלון, ההלכה שבתורת י"ב השליחים, מחקרים בתולדות ישראל, א, עמ' 287-288.

והראה שברכת הזימון, ברכה מיוחדת לפתיחת ברכת המזון, נוצרה במסגרת סעודות החבורה.<sup>51</sup>

ברכת המזון עצמה זכתה לצורות מפויטות שנועדו, כנראה, לסעודות החבורה.<sup>52</sup> לדעת פליישר, אף סוג הפיוטים הידוע כ"קדוש ירחים" נועד כתוספת לברכת המזון בסעודות "איבריות", הן הסעודות המיוחדות, מעין סעודות חבורה, שנהגו לערוך בראשי חודשים ואולי אף בהזדמנויות אחרות.<sup>53</sup> לא נתפלא, אפוא, אם אף צירוף הכוס לברכת המזון נולד במסגרת סעודות החבורה.

ברם, התיאוריה בדבר מוצאו של כוס ברכת המזון אינה אלא השערה נאה. העובדה היא שבמקור ההלכתי הקדום ביותר שבידנו המזכיר את ברכת המזון, פרק ח' של משנת ברכות, אנחנו מוצאים שבית שמאי ובית הלל חלקו בסדר הברכות בקשר לכוס הקידוש ובקשר לכוס ברכת המזון. אין לנו שום אפשרות לקבוע איזה מהם קדום או אף שאחד מהם קדום לשני.

## 2. כוס של ברכת המזון

אנו פותחים את עיוננו בכוס של ברכת המזון אף-על-פי שהוא אחרון במסגרת הסעודה, משום שבדיון זה יתבררו מספר נקודות שיש להן השלכות גם לגבי הכוסות האחרים. אזכורו הקדום ביותר של כוס זה הוא במשנה:

בא להם יין לאחר המזון ואין שם אלא אותו הכוס, בית שמאי אומרים מברך על היין ואחר-כך מברך על המזון ובית הלל אומרים מברך על המזון ואחר-כך מברך על היין (מ' ברכות, ח:ח).<sup>54</sup>

המסורת הפרשנית הבבלית הבינה שהמחלוקת בין בית שמאי ובית הלל היא

51 J. Heinemann, "Birkath Ha'zimmun and Havurah Meals", *JJS*, 13 (1962), pp. 23-29.

52 ש' ליברמן (מדרשי תימן, עמ' 40) ציין דוגמה לפיוט כזה שנמצא ליד בית-הכנסת בדורא-אירופוס. י' טייכר ביקש למצוא כאן נוסח נוצרי (J. Teicher, "Ancient Eucharistic Prayers in Hebrew", *JQR*, 56 [1963], pp. 79-109). ראייתו העיקרית היתה מכתבת שם ה' בצורת x אבל מ' בית-אריה הראה שצורה זו מצויה בכחבי-יד עבריים ("פאלימפסטס מינכן: שרידי מגילה מלפני המאה הח', ק"ס, מג [תשכ"ח], עמ' 415). אני מודה לידידי, פרופ' מ' סוקולוף, שהעיר את תשומת-לבי למחקרו של בית-אריה.

53 ע' פליישר, "ביירוים בבעיית ייעודם הליטורגי של פיוטי קידוש ירחים", תרכ"ץ, מב (תשל"ג), עמ' 337-363. על ה"איבריות" כסעודות ראש חדש ראה: תבוא, מועדי ישראל, עמ' 39-41.

54 מקורות משניים מלמדים על גרסא: בא להם יין בתוך המזון. ראה: משנה זרעים, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשל"ב, עמ' עח, הע' 45.

בסדר הפעולות, שלדעת בית שמאי שותים את היין לפני ברכת המזון ולדעת בית הלל שותים אותו לאחר ברכת המזון (ב' ברכות נב). לפי מסורת זו, רבי חייא שנה בפירוש בברייתא "ב"ש אומרים מברך על היין ושותהו ואחר-כך מברך ברכת המזון" (שם) אלא שלברייתא זו אין מקבילה בשום מקור אחר.<sup>55</sup>

לאור פירוש בבלי זה, ביקשו חוקרים שונים לצרף מחלוקת זו למערכת הכללית של מחלוקות בית שמאי ובית הלל. ל' גינצבורג, הנוקט את השיטה הסוציולוגית בחקר תולדות ההלכה, טען שבית שמאי מייצגים את השכבה האריסטוקרטית שבה היין הוא חלק מן הסעודה ועל כן, אף אם לא בא היין אלא בסוף הסעודה, יש לראותו כחלק מן הסעודה ולשתותו אז. לעומתם, בית הלל מייצגים את השכבה הפלכאית שלא היו רגילים לשתות יין ומשום כך סברו שאפשר לדחות היין להזדמנות אחרת.<sup>56</sup> י' זנה חשב שהבדל יסודי בין בית שמאי ובית הלל הוא שהראשונים נוטים לראות את הכול בראייה כוללת בעוד שהאחרונים נוטים לראות את הכול בראייה אטומיסטית. בהתאם לכך, הוא טען שבית שמאי רואים את הסעודה כמערכת שלמה וכל זמן שלא שתו יין בסעודה, אין הסעודה שלמה; בעוד שבית הלל רואים כל דבר בנפרד ואם הגיע היין אחרי שסיימו את האוכל, הסעודה נגמרה ויש לשתות את היין אחרי-כן.<sup>57</sup>

אולם, תפיסה בבלית זו של מחלוקת בית שמאי ובית הלל מולידה סבך של בעיות הלכתיות ופרשניות. קשה להסביר מדוע בית שמאי דורשים לברך על היין לפני ברכת המזון, ועל כן פירש רש"י שאין כאן חובה אלא "אם רצה מברך על היין ושותהו ואין צריך להניחו לברכת המזון" (נב ע"א ד"ה מאי לאו דשתי ליה). לפי זה יוצא שבית שמאי סוברים שברכת המזון אינה טעונה כוס אם אינו רוצה ואילו בית הלל סוברים שברכת המזון טעונה כוס. לפירוש זה, מחלוקת זו היא מקולי ב"ש וחומרי ב"ה וכנגד פירוש זה עומדת העובדה שהמחלוקת לא הוזכרה בשום מקום בין קולי ב"ש וחומרי ב"ה.<sup>58</sup>

55 השווה ח' אלבק, מחקרים בברייתא ותוספתא, עמ' 72.

56 ל' גינצבורג, על הלכה ואגדה, עמ' 30.

57 I. Sonne, "Beth Shammai and Beth Hillel As Seen from Within", ספר היובל ללוי גינצבורג, החלק הלועזי, עמ' 285 הערה 21 ב'. השווה עוד: בן-שלום, ב"ש, עמ' 181, הערה 39.

58 ראה: תוספות ר"ע למשנה, שם. א' שווארץ (A. Schwarz, *Die Erleichterungen der Schammaiten*, Wien 1893, s. 106) מונה מחלוקת זו בין המסורות האפוקריפיות.

אבל לא היה בכוחה של תמיהה זאת להניע את פוסקי צרפת ואשכנז, שבהן היה מצוי היין בשפע, מלקבל את המסקנה המתבקשת ולפסוק כחומרת בית הלל שברכת המזון טעונה כוס – ואפילו ביחיד.<sup>59</sup> חכמי פרובנס אף גרסו במשנה "בא להם יין בתוך המזון"<sup>60</sup> וכן גרסו קצת מקורות אשכנזיים.<sup>61</sup> משמעותה של גרסה זאת שלדעת בית הלל חובת הכוס לברכת המזון היא כה גדולה שאף אם בא להם יין בתוך המזון אסור לו לשתות והוא חייב להמתין עד לאחר ברכת המזון כדי שיברך ברכה זו על כוס יין.<sup>62</sup> ברם, פוסקי ספרד נטו לפסוק שברכת המזון אינה טעונה כוס<sup>63</sup> ועל כן נאלץ הרשב"א לפרש שבית שמאי הם המחמירים והם סוברים שיש דווקא לברך על היין לפני ברכת המזון. ההסבר לכך היא שהתורה חייבה את האדם לברך על מזונו רק אם שבע ממנו, ואין אדם שבע ממזונו אם לא שתה. לעומת זאת, בית הלל התירו לאדם לעשות כרצונו, דהיינו שהוא רשאי (!) לדחות את שתייתו ולברך ברכת המזון על הכוס (שו"ת הרשב"א, א:שמב). דומה שפירוש מרווח יותר למחלוקת זו בכלל ולשיטת בית שמאי בפרט עולה מסוגיית הירושלמי:

- 59 ראה טור אור"ח, סימן קפב ובב"י שם.  
 60 משנה, הוצאת מכון התלמוד הישראלי, שם.  
 61 ראבי"ה סימן קמב עמ' 133, הרא"ש והאגודה. וכן גרס סופר כתב-יד מינכן בציטטה שבגמרא דף נב (וייתכן שלזה כיוונו בהוצאת המשנה הנ"ל בציונם לגמרא), אבל בכ"י פלורנץ (הוצאת מקור עמ' 106) כבדפוס "לאחר המזון".  
 62 ר' יהושע בעז הסיק שגם הרי"ף סובר שברכת המזון טעונה כוס מן העובדה שבריי"ף נמצאת גרסא זו (שלטי הגבורים, ברכות, דפוס וילנא, מ"ע"א) אבל בכתב-היד של הרי"ף הגרסא כבדפוס וכן הביא הרמב"ן בשם הרי"ף (מלחמות, דפוס וילנא לט ע"ב; ראה בציונים בהוצאת המשנה הנ"ל).  
 63 כן פירש הר"ן את דעת הרי"ף בערכי פסחים, דפוס וילנא כו ע"א; הרמב"ם, הלכות ברכות, ז:יד-טו; הרמב"ן במלחמות לברכות, דפוס וילנא לט ע"ב; הרשב"א שו"ת, א:שמב; המחבר הביא את כל הדעות כאורח חיים סימן קפב. ייתכן שהבדל זה בין פוסקי צרפת ופוסקי ספרד קשור בעובדה שגידול היין והמסחר בו תפשו מקום נכבד בחיי הכלכלה של היהודים בצרפת (ראה צימלס, אשכנזים וספרדים, עמ' 210–211, על הגישות השונות לאיסור יין נסך הנובעות מטעם זה) בעוד שבארצות האיסלאם התקשו היהודים בהספקת יין משום התנגדות האיסלאם לשתיית יין ולגידולו. מעניין הוא שר' יעקב בן הרא"ש מוסר שהאשכנזים נהגו להשתמש בשני כוסות בסעודת נישואין בעוד שהספרדים נהגו לערוך את הכול על כוס אחד (טור אבן העזר, סימן סב). האשכנזים נהגו לברך ברכת המזון ובפה"ג על הכוס הראשון ושש הברכות הנותרות על הכוס השני והספרדים אמרו שהכול דבר אחד. אפשר היה לחשוב שמחלוקת זו אינה אלא הסתעפות של מחלוקתם בעניין כוס ברכת המזון אבל עיקר הדיון נסב על השאלה אם יש כאן עניין של עשיית מצות חבילות חבילות או שתי קדושות על כוס אחד. לעניין כוס אחד או שני כוסות בברכות אירוסין ונישואין ראה מגן אבות למאירי, הענין החמישי, מהדורת ירושלים תשי"ח, עמ' מג–מה והשווה י' ורדיגר, עדות לישראל, עמ' כח–לג.

וקשיא על דבית שמאי בלילי שבת היך עבדה. היה יושב ואוכל בערב שבת וחשכה לילי שבת ואין שם אלא אותו הכוס – את אמר מניחו לאחר המזון ומשלשל כולם עליו. מה נפשך יברך על היום המזון קודם. יברך על המזון היין קודם. יברך על היין היום קודם. נשמעינה מן הדא בא להן יין אחר המזון ואין שם אלא אותו הכוס אמר רבי בא עלי ידי שהוא ברכה קטנה שמא ישכח ויישתה. ברם הכא מכיון שהוא משלשה<sup>64</sup> על ידי<sup>65</sup> הכוס אינו שכח (י' ברכות, ח:א, יא ע"ד).

קושיית הירושלמי בנויה על ההנחה שדברי בית שמאי "מברך על היום ואחר-כך מברך על המזון" מתייחסים לסדר הברכות ולא לסדר הפעולות, שאף לבית שמאי אינו שותה את היין עד אחרי ברכת בורא פרי הגפן וברכת המזון. על זה מקשה הירושלמי שאם נזדמנו שלוש ברכות על אותו כוס, כגון במקרה שבליל שבת אין לו אלא כוס אחד והוא צריך לומר עליו קדושת היום, ברכת המזון ובורא פרי הגפן, אין זה ברור כיצד יש לסדר את הברכות. רבי בא מתרץ, או התלמוד מתרץ בהסתמכו על דברי רבי בא,<sup>66</sup> שבדרך-כלל אף בית שמאי מודים שאפשר לברך את ברכת הגפן אחרי ברכת המזון.<sup>67</sup> לשיטת הירושלמי יוצא שמחלוקת ב"ש וב"ה בסדר הברכות "יין-מזון" היא בבואת מחלוקתם בעניין סדר הברכות בקידוש "יין-יום". נמצאנו למדים שלדעת שניהם ברכת המזון היא ברכה הנערכת על הכוס בדיוק כמו שקדושת היום נערכת על הכוס. אין הנחה זו מחייבת אותנו לומר שברכת המזון נוסדה על הכוס כבר מראשיתה שהרי אף לגבי קידוש סוברים האמוראים שבתחילה הוא נתקן בלי יין.<sup>68</sup> קשה לשער מה סברת מחלוקתם.

64 אפשטיין (מבואות לספרות האמוראים, עמ' 366) ציין שבגיליון כ"ל נכתב כאן "משלשל" וכן נמצא ברש"ס. עיין עוד י"נ אפשטיין, "לשרידי הירושלמי ד-ו", תרכ"ז, ג (תרצ"ד), עמ' 239 שורה 4, שעל-פיו יש לקרוא גם כאן "משלשל" או "משלשלה".

65 מלה אחרונה זו מיותרת. ראה את המקורות בהערה הקודמת.

66 בשנות אליהו לברכות ח:ח פירש שדברי רבי בא באו ליישב את הקושיה: מה ההבדל לשיטת בית שמאי בין קידוש, שבו ברכת היין נאמרת אחרי ברכת היום, לבין ברכת המזון, שבה ברכת היין קודמת אלא שאין זה ברור כיצד תירוצו של רבי בא מיישב קושי זה.

67 כך פירשו את הירושלמי בשדה יהושע, פני משה ורז"פ. השווה ר"ש שירילו שנרחק מאוד ליישב את סוגיית הירושלמי על-פי הבבלי.

68 ב' ברכות לג ע"א. אפשר שסברה זאת נאמרה רק על הבדלה וזה תלוי בשאלה אם מעמד ההבדלה לעניין חובתה מן התורה ולעניין קביעתה על הכוס שווה למעמדו של הקידוש או לא. עיין במנחת חינוך, מצווה לא. לענייננו, אף אם המשפט נאמר רק על הבדלה דיו להוכיח את דברינו כי אף הבדלה הוא טקס מובהק על היין ובכל-זאת נתקן, לדעה זאת, בלא יין.

בספרות הפוסקים המאוחרת אנו מוצאים שיש טכסים שאין לערוך אותם אלא על היין ובכל זאת ברכת היין באה בסוף.<sup>69</sup> מאידך, יש טכסים שאין חובה לערוך אותם על הכוס, אבל אם עשו כן, מברכים תחילה את ברכת הגפן.<sup>70</sup>

### 3. כוס של הבדלה

טכס אחר הקשור בכוס הוא ההבדלה על היין. בית שמאי ובית הלל נחלקו בסדר הברכות: נר, מזון ובשמים והבדלה.<sup>71</sup> פשוטה של משנתנו הוא ש"מזון" הוא ברכת המזון<sup>72</sup> ונמצאנו למדים שההבדלה נערכה על כוס ברכת המזון.<sup>73</sup> אלבוגין ציין כאן את הרקע החבורתי. בני החבורה התאספו בערוב השבת לסעודתם השנייה ביום, הסעודה השלישית של השבת. בסיום הסעודה, הם בירכו על מזונם ובמסגרת ברכה זו כללו גם את ברכת ההבדלה בין השבת והחול.<sup>74</sup> אחר-כך קבעו שיש להבדיל מיד עם יציאת השבת, גם שלא בשעת ברכת המזון, אבל ההבדלה נשארה קשורה בכוס. ההלכה הקודמת, שלפיה מבדילים בשעת ברכת המזון, נתייחדה למקרה "שאין שם כוס אלא הוא".

הוכחה נוספת למקומה של ההבדלה בסיום הסעודה היא מציאותם של הבשמים כחלק מן הטכס. בשמים אלה אינם אלא זכר למוגמר שהובא לשולחן בסיום הסעודה.<sup>75</sup> בבית רבן גמליאל השתמשו במוגמר לכבוד האורחים אבל אין אנו יודעים אם זה היה במסגרת סעודה או במסגרת אחרת (ת' יום טוב ב: 13, עמ' 290). המנהג מוזכר בקשר לסעודה רק פעם אחת בספרות התנאים וגם בפעם הזאת הוא מוזכר דרך אגב:

69 שבע ברכות בשעת סעודת נשואים (טור, אבן העזר, סימן ב), ולשיטת הראב"ה אף שלא בשעת הסעודה מברכים את ברכת היין בסוף (רמ"א, שם, ס"ק ב).

70 ברכת אירוסין, ראה בטור, שם. לחובת קביעת כוס לטקסים אלה ראה: י' ורדיגר, עדות לישראל, עמ' כח ואילך.

71 מ' ברכות, ח:ה. גרסא אחרת של המחלוקת מצויה בת' ברכות, ה:30, עמ' 30–31. ראה לקמן עמ' 156 ובהערה, שם.

72 לפי פשוטה, משנה זו מנוגדת להלכה שאסור לאכול לפני הבדלה ועל כן פירשו מקצת גאונים ש"מזון" הוא ברכת המוציא ומכאן שמבדילים על הפת (אוצר הגאונים לברכות, חלק התשובות, ס"י שכו, עמ' 116). הרי"ף דחה פירוש זה על-פי התוספתא והירושלמי (הלכות הרי"ף לברכות, ס"י קצג, לח ע"א – לט ע"ב). וראה עוד: י' תא-שמע, "הבדלה על הפת", מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 221–233.

73 על היעדר הזכרת ברכת היין במסגרת זאת נדון לקמן.

74 אלבוגין, כניסת השבת ויציאתה, עמ' 183–185.

75 גייגר (לקמן, הערה 81), עמ' 116; קרויס, קדמוניות א, ג, עמ' 63.

היו יושבין לאכול כל אחד מברך לעצמו. הסיכו אחד מברך לכולן. בא להם יין בתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו, לאחר המזון אחד מברך לכולם, והוא אומר על המוגמר, אף-על-פי שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר הסעודה (מ' ברכות ו:).

פסקא אחרונה זו מעוררת קשיים פרשניים. לכאורה, "הוא" שאומר על המוגמר מתייחס לאותו אדם שבירך לכולם על היין לאחר המזון.<sup>76</sup> הרמב"ם פירש שזה מתייחס לאדם שבירך ברכת המזון בסוף הסעודה<sup>77</sup> אבל אין בין שני פירושים אלה אלא "משמעות דורשים", שהרי המברך על המזון הוא שבירך על היין שלאחר המזון.<sup>78</sup> פירושם מבוסס על מסורת הבבלי המנמקת הלכה זו בטעם "הואיל והוא נטל ידיו באחרונה".<sup>79</sup> מן הבבלי ברור שאדם אחד ניהל את כל הטכס הקשור בסוף הסעודה והמוגמר הוא חלק מטכס זה. הקושי הגדול הקיים בפירוש זה הוא: מה פשר הפסקא "אע"פ שאין מביאין את המוגמר אלא לאחר הסעודה"? מן הירושלמי עולה מסורת פרשנית אחרת המישבת קושי זה: "מה בין מוגמר ובין יין. מוגמר כולן מריחין. יין אחד הו' טועם" (י' ברכות ו:ו, י' ע"ד). רבנו חננאל הבין, ובעקבותיו גם פרשנים אחרים, שהתלמוד משווה את המוגמר ליין שהובא באמצע הסעודה ומכאן שאף המוגמר הובא באמצע הסעודה.<sup>80</sup> פירוש זה גורר אחריו שינוי בתפיסת הנושא של הכינוי "הוא". הר"ח פירש שהמברך על המזון בתחילת הסעודה, ברכת המוציא, הוא המברך על המוגמר שהובא באמצע הסעודה – אף-על-פי שרגילים היו להביא את המוגמר רק בסוף הסעודה. ברם, גם למסורת זו נמצא שרגילים היו להביא את הבשמים לאחר הסעודה.

יש בידינו מקור נוסף המזכיר בשמים, בצורת שמן ערב, בסוף הסעודה,

76 וכן פירש רש"י בדף מב ע"ב.

77 פירוש המשנה למשנתנו וכן פסק בהלכות ברכות ז:יג.

78 ראה תוספות יום טוב למשנתנו שהקשה על הבית יוסף שזיכה שטרא לבי תרי בקבלו את שני הפירושים. ראה בית יוסף לאורח חיים, סימן קעד וראה במלאכת שלמה שתירץ תירוץ אחר לקושיית התוספות יום טוב.

79 מג ע"א. פסקא זו חסרה בהרכה מקורות שצוינו בד"ס, עמ' 228, הערה מ' וכן בכ"י פירנצה של מסכת ברכות, השווה דברי י"ה שור, החלוץ, ה, עמ' 36.

80 אוצר הגאונים לברכות, ג, עמ' 60. הראב"ד אף גרס בירושלמי "בין מוגמר ליין שבאמצע המזון" (השווה השגות הראב"ד ליד החזקה, הלכות ברכות ז:יג) אבל הרשב"א דחה גרסה זו (חידושי הרשב"א לברכות, לדף מג ע"א ד"ה מתני). הרמב"ם לא הביא פסקא זו בהלכות הירושלמי, מהד' ש' ליברמן, עמ' מא, אות ס'.

אבל אין זה ברור אם הבשמים הובאו למטרת הריח, כמו המוגמר שהוזכר לעיל, או לניקיון הידיים. בתוספתא שנינו:

בית שמאי או' אוחו כוס יין בימינו ושמן ערב בשמאלו ובית הלל או' אוחו שמן ערב בימינו וכוס יין בשמאלו מברך על השמן וטחו בראש השמש. אם היה שמש תלמי' חכם טחו בכותל, לפי שאין שבח תלמיד חכם שיצא מבושם (ת' ברכות, ח: 27, עמ' 30).<sup>81</sup>

ליברמן דן בשאלה אם שמן זה הובא לריח, כמו המוגמר, או שהוא הובא לניקיון הידיים.<sup>82</sup> השמן הוא דו-תכליתי ולכן אפשר להסתפק בקשר למטרתו, אבל המוגמר שימש רק לריח.<sup>83</sup> לאוטרבך<sup>84</sup> טען שלמטרת הריח הביאו רק מוגמר כשאפשר היה בכך, ולכן הוא הסיק שהבאת בשמים במוצאי שבת היא שריד להלכה קדומה. לדעתו, פעם היה נהוג שהלילה נמשך אחרי היום בחשבון הלוח ועל כן השבת נמשכה עד יום ראשון בבוקר.<sup>85</sup> בסעודת החבורה שהתקיימה בשבת בערב לא יכלו להביא את המוגמר הרגיל מכיוון שהשבת נשארה עדיין בתוקפה ואסור היה להניח את המוגמר על הגחלים להעלאת הריח, כמקובל. על כן הביאו במקום המוגמר בשמים.<sup>86</sup> בהקשר זה ראוי להעיר שמ' נרקיס, שהתחקה על תולדות הצורה האמנותית של ה"הדס", הכלי המסורתי להחזקת בשמים בשעת ההבדלה, הגיע למסקנה שהוא נוצר על-פי הדגם העתיק של המחתה ששימש למוגמר.<sup>87</sup> ברם, המצב יותר מסובך ונראה שהיו מנהגים שונים בדבר

81 ראה: Abraham Geiger, "Das Salbol Bei den Pharisaern und bei den Evangelisten", *Judische Zeitschrift*, 6 (1868), 106. גייגר למד מכאן שכית הלל התנגדו בכלל למונהג המשיחה בשמן. התנגדות לשמן ערב מצויה גם אצל סוקרטס, כפי שקסנופון מוסר במשתה שלו (ב: 2-4, מהר' LCL, עמ' 542-544).

82 תוספתא כפשוטה, ח"א, לפסקא הנ"ל.

83 בברייתא תלמודית נאמר שבית שמאי ובית הלל נחלקו בסדר הברכות על שמן ערב וההדס ור"ג הכריע כדעת בית שמאי לברך תחילה על השמן משום ש"שמן זכינו לריחו וזכינו לסיכתו הדס לריחו וזכינו לסיכתו לא זכינו" (ברכות מ"ג ע"ב).

84 Jacob Z. Lauterbach, "The Origin and Development of Two Sabbath Ceremonies", *HUCA*, 15 (1940), pp. 367-424 (=idem., *Studies in Jewish Law, Custom and Folklore*, New York 1970, pp. 75-132; = *Beauty in Holiness: Studies in Jewish Customs and Ceremonial Art* [ed. J. Gutmann], New York 1970, pp. 204-261).

85 השווה: I. Ginzberg, *Eine unbekannte judisch Sekte*, p. 82. וראה הספרות שנרשמה על-ידי שיפמן, ההלכה בקומראן, עמ' 84-85, הערות 5-6.

86 לאוטרבך, שם.

87 מ' נרקיס, "ראשיתו של ההדס לבשמים", ארץ ישראל, ו (תשכ"א), עמ' 189-198. השווה F. Landsberger, "The Origin of the Ritual Implements for the Sabbath",