

מגמות בהנחלת הזיכרון הקולקטיבי שבחג-הפסח לאורך-הדורות*

תקציר

המאמר עוסק בשימור הזיכרון הקולקטיבי בעם ישראל לאורך-הדורות, בזיקה לחג-הפסח – מתוך הנחה, שזיכרון ציבורי-לאומי ושימורו נחוצים לקיומו של עם כעמנו, שעבר אירועים היסטוריים טראומטיים רבים.

המאמר מתרכז בספרות-חז"ל לדורותיה ובמשנתו הפילוסופית של פרשן ימי-הביניים, ר' יצחק אברבנאל.

מילות מפתח: זיכרון קולקטיבי; חג-הפסח; יציאת-מצרים; הכרה באל ואמונה בו; הכרת-טובה לאל; תקופת השעבוד לרומי; תנאים ואמוראים; תקופת רדיפת היהודים בימי-הביניים; ר' יצחק אברבנאל.

מבוא

סוגיית המגמות השונות של הנחלת הזיכרון הציבורי-לאומי (להלן 'הזיכרון הקולקטיבי') של יציאת-מצרים באמצעות מצוות-הפסח בימי-חז"ל ובימי-הביניים, וכן התמורות, שחלו במגמות אלה ושוורשיהן – מעניינת ביותר, ועל-פי הידוע לי עד כה, לא נידונה על-ידי חוקרים.¹

כבר במקרא נחשב הזיכרון כערך עיקרי בחיי בני אנוש. על-פי הכתוב בו, ניתן להבחין בין זיכרון במישור **האישי** – פעולה שכלית (לעתיים בלתי-רצונית), הקשורה בחוויית מאורע או מעשה כל שהוא, כגון "ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו" (בראשית מ', כג), לבין זיכרון במישור

* המאמר מבוסס על חלק מהדיסרטציה 'מגמות בהנחלת הזיכרון על פי מדרשי חז"ל ופרשנות פילוסופית של ימי-הביניים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה, תשע"ב.

1. חוץ מירושלמי (), 93-102, pp. Y.H. Yerushalmi, *Zachor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle 1996, (111-113), שמדבריו עולה, שמגמת השימור של זכר יציאת-מצרים הייתה אחת ויחידה – להמשיך ולקיים את המצוות ואת ההלכות הקשורות בו (באמצעות טקס, אמירה וכיו"ב), וכן רובין וקוסמן (N. Rubin and A. Kosman, 'The Clothing of the Primordial Adam (as a Symbolic off Apocalyptic Time in the Midrashic Sources', *Harvard Theological Review*, 90, 2 (1997), p. 156), שמדבריהם עולה, שהמסר של הזיכרון הקולקטיבי (של יציאת-מצרים, למשל) שהועבר, היה חד-משמעי.

הציבורי-לאומי, כגון "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים" (דברים כ"ה, יז), שכאמור לעיל, יהווה את בסיס-הדיון במאמרי.

'זיכרון' במישור זה – אין משמעותו רק קליטה, אחסון מאורעות ורישומם במוח, לשם שליפתם ופענוחם בעת הצורך, אלא דאגה לזיכרונו של כלל עם ישראל לדורותיו בדרכים שונות, ר"ל 'זיכרון קולקטיבי', שמטרתו – השפעה על תודעתו ועל זהותו של כל יחיד כחלק באומה, ועל התנהגותו היומיומית. בל נשכח, כל זכירה קולקטיבית נעשית בפועל על-ידי יחידים, המרכיבים יחדיו את הכלל, וכל שינוי במערכת-הסמלים והתפקידים, המכוננת את ארגון העולם מבחינה קוגניטיבית – תחילתו ביחיד הדובר, הפועל ומכיר את המנטליות הקיבוצית הקיימת.

במקרא מבטאת המילה 'זיכרון' רציפות והמשכיות, ובראש וראשונה, המשכיות ביולוגית, שהרי היא נגזרת מהשורש ז.כ.ר.² כמו-כן, מהפסוק "זָכַר כָּל מַנְחָתָךְ..." (תהלים כ', ד), ומפסוקים רבים נוספים (כגון אלו שצוטטו לעיל) – עולה, שמשמעות המושג 'זיכרון' היא המשכיות רוחנית. על-פי ספרות-חז"ל, יש לזיכרון ערך רב, לא רק לשם השפעה על תודעתו ועל זהותו של כל יחיד באומה, אלא גם לשם טיפוח ופיתוח של כושר למידת המצוות, ולשם חינוך האדם ליישום הנלמד. חשיבותו בתקופת חז"ל – כבתקופת המקרא, אשר בה נשתמרה המסורת הטקסטואלית בעל-פה (כבתרבויות נוספות קדומות), הייתה רבה במיוחד³ – בשל היעדר אמצעי-כתיבה מתאימים ואמצעי-תקשורת מתקדמים (חוסרים, שנבעו מקשיים ארגוניים וכלכליים), ואף בשל האיסור "הרשמי" לכתוב תורה שבעל-פה עד סוף ימות האמוראים.⁴ ביטולו המעשי של איסור זה חל באטיות ובהדרגה – מאז עריכת המשנה וכתובתה על-ידי ר' יהודה הנשיא (כנראה, בשל חשש לשכחת הדברים).⁵

מהמצוות הרבות במקרא, הקשורות בזכירת-יציאת-מצרים, כגון "והיה היום הזה לכם לזכרון וְחַגְגְתֶם אֹתוֹ חַג לַה' לְדֹרֹתֵיכֶם [...] כי בעצם היום הזה הוצאתי את צבאותיכם מארץ מצרים" (שמות י"ב, יד-יז), ומהעיסוק במצוות מסוג זה בספרות-חז"ל ובפרשנות הפילוסופית של ימי-הביניים, כפי שיוצג להלן לגבי מצוות-הפסח – עולה, שאומה המנותקת משורשיה, ושחזונה אינו

2. כך אף בלשונות שמיות נוספות: באכדית – zikru, ארמית – דָּכַר; ערבית – דָּפַר.

3. להרחבה – עיינו ש' נאה, 'אומנות הזיכרון, מבנים של זיכרון ותבניות של טקסט בספרות-חז"ל', י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), **מחקרי תלמוד**, ג, ב, ירושלים תשס"ה, עמ' 543-589. נאה, כחוקרים רבים אחרים – מפנה את תשומת-הלב לכך, שעל-פי העולה מספרות-חז"ל, הזכרנים הוערכו בארץ-ישראל יותר מבבל בתקופותיהם של התנאים והאמוראים. לפירוט שמותיהם של חלק מהחוקרים – עיינו שם, הערה 29.

4. על-פי המובא במקורות ארץ-ישראליים כגון הירושלמי [מהדורת דפוס ויניציאה], מגילה, ע"ד ג, א, בשם ר' חגי משום ר' שמואל בר רב יצחק, וכן בבבלי תמורה, יד ע"ב (ושם, גיטין ס ע"ב), בשם ר' יהודה בן נחמני, מתורגמו של ריש לקיש, ברוח דברי דבי ר' ישמעאל (שהוא, כנראה, המקור לדברים). יש לציין, שעל-פי דברי רמב"ם (משה בן מימון, **משנה תורה**, ירושלים תשל"ב, הקדמה): "רבינו הקדוש קיבץ כל השמועות וכל הדינים... וכתבוהו כולם" (זאת, כנראה, על סמך המסופר בבבלי, שבת ו ע"ב, ורש"י שם, ד"ה "מגילת סתרים"). על מנהגם של חכמים לכתוב "מגילת סתרים" [למרות האיסור **לכתוב** הלכות בימי-התנאים], כנראה, כדי למנוע את שכחת הדברים.

5. מכל מקום, בימי אמוראי ארץ-ישראל עדיין היו הכתבים נדירים, ועל-פי ביאור שיטה מקובצת בבבלי, תמורה יד ע"ב, ד"ה "הלכות", המבוסס על לישנא אחריו, אף-על-פי שכתבו, שָׁנו וגרסו בעל-פה, ועיינו בספר רק כדי להזכור. ייתכן, שהדבר נבע גם מהרגל, וייתכן, שנעשה גם לשם המשך שליטה בלעדית על זהות המקבלים ומספרם, ולשם הימנעות משיבוש-הדברים ומהוראת טעויות בשל כך. על-פי הבבלי (סוטה מז ע"ב, ושם סנהדרין פח ע"ב), הצורך בכתיבת התורה שבעל-פה נבע מריבוי-מחלוקות בהלכה בזמן תלמידי הלל ושמאי, "שלא שימשו כל צרכן". על-פי איגרת רב שרירא גאון [מהדורת ב"מ לוי, ירושלים תשל"ב, עמ' 52-53, 62-63], נוצר הצורך לכתוב תורה שבעל-פה – כתוצאה מהתמעטות היכולת ללמוד, להבין ולזכור לאחר מות רבי (להרחבה – עיינו י"ג אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה**,³ ב, ירושלים תש"ס, עמ' 692-702).

מבוסס על זיכרון לאומי ועל מורשת תרבותית וספרותית משותפת – נחרץ גורלה לאבדון.⁶ כך עולה גם מעצם קיומן של הקריאות בציבור בתורה, בנביאים ובמגילות (אשר בהן מפורטים מאורעות מכוננים, המהווים זיכרונות לאומיים מימי-קדם, שהם תשתיתה של המורשת היהודית), וכן – מלימוד של מדרשי-אגדה, פולחני-חנוכה ופורים, אמירת-קינוח, הגדת אגדות, העוסקות בעברו של עם ישראל, ומנהיגים הנהיגים בקרב דורות רבים.

הזיכרון, שהוא תופעה אקטואלית בכל עת – נישא על-ידי בני-אנוש חיים; הוא פתוח לדיאלקטיקה של הזכרות⁷ ושכחה. הזיכרון משמר את העבר, ואף מעצב את ההווה ואת תקוות העתיד. השימור הוא השרשרת, המחברת בין בני-הדורות הקודמים לבני-הדורות הבאים.

המושג 'זיכרון קולקטיבי' הוטבע בשנות השלושים של המאה העשרים על-ידי הסוציולוג הצרפתי, מוריס הלבואקס,⁸ ומשמעותו: קובץ ייצוגי העבר,⁹ המוחזקים בידי קהילה מסוימת כראויים להיזכר, אף אם בני החברה עצמה לא היו עדים להם (להבדיל מזיכרון חברתי, אשר אותו חוותה הקבוצה בוודאות). שמירתם בתודעת החברה נעשית באמצעות מנגנונים משמרים, (כגון סיפורם החוזר, ריטואל,¹⁰ שימוש במוצגים סמליים וכיו"ב),¹¹ והם גורמים לעיצוב זהותה הייחודית.¹²

על-פי תפיסתם של רודריגז ופורטייר לגבי הזיכרון הקיבוצי, מאפייניו הם זהות, שחזור, אי-תרבות, העברת-מסר ומחויבות, והוא מהווה יסוד להבנת אירועי היומיום ותהפוכות-החיים. כמו-כן, לדבריהם, הזיכרון הקיבוצי הוא טרנסצנדנטלי ואינו משתנה עם הזמן.¹³

בהקשר לכך מן הראוי לציין את השקפתו של י"ח ירושלמי, אשר לפיה ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית, שאינה מנסה לשחזר את הזיכרון, אלא מציגה הזכרות מסוג שונה, המתבססת על פרשנות-העבר על סמך תודעה היסטורית, וכרוכה גם בביקורתיות ורפלקטיביות¹⁴ – עומדת בניגוד מוחלט לעצם מהות הזיכרון הקיבוצי היהודי ואינה ממלאת את

6. כך כותבים גם רודריגז ופורטייר (J. Rodríguez and T. Fortier, *Cultural Memory*, Austin 2007, pp. 1, 3).
7. כך עולה כבר מדברי אפלטון (בעקבות סוקרטס) (**כתבי אפלטון**, תרגם י"ג ליבס, ב, ירושלים תשנ"ח-תשנ"ט, עמ' 567-576; ג, עמ' 179-197). לפיהם המושגים טבועים באדם מלידתו, ותפקיד החינוך להביא ידע זה לידי מודעות בתהליך הדרגתי של הזכרות. כך עולה אף מדברי ר' שמלאי בבבלי (נידה ל ע"ב), אשר לפיהם "אין לך ימים שאדם שרוי בטובה יותר מ... ירחי לידה. ומלמדיו אותו כל התורה כולה... וכיון שבא לאויר העולם, בא מלאך וסטרו על-פיו ומשכחו כל התורה כולה... ואינו יוצא משם, עד שמשביעין אותו..."
8. M. Halbwachs, *The Collective Memory*, New York 1980; supra, *On Collective Memory*, ed. L.A Coser, Chicago 1992, pp. 21-29.
9. מערכת סימנים, סמלים, נורמות, מנהגים, מועדי-זיכרון, שמות-מקומות, טקסטים, מוזיאונים, תדמיות סטריאוטיפיות ואף דרך דיבור (ע' פונקנשטיין, **תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית**, תל-אביב תשנ"א, עמ' 14-15).
10. להרחבה בהקשר לתפקידו המרכזי של הריטואל בהעברת זכרונות חשובים בחיי האומה מדור לדור – עיינו: א' גרינולד, 'מיתוס ואמת היסטורית – האם אפשר לנפץ מיתוסים', מ' אידל וא' גרינולד (עורכים), **המיתוס ביהדות**, ירושלים תשס"ד, עמ' 20-44.
11. כך גם רודריגז ופורטייר (לעיל הערה 6), עמ' 4, לגבי ייצוגי העבר של הזיכרון התרבותי (שמשמעותו דומה למשמעות הזיכרון הקולקטיבי).
12. הלבואקס (לעיל הערה 8), 1980, עמ' 51. בהקשר לכך מן הראוי לציין את דבריו של בובר (מ"מ בובר, **דרכו של מקרא**, ירושלים תשכ"ד, עמ' 359-360), אשר לפיהם העיקרון המחוקק, הבונה והמכוון את הזהות היהודית הוא הזיכרון, ואת מסקנתו מכך, שהעם היהודי מהווה עדת-זיכרון.
13. רודריגז ופורטייר (לעיל הערה 6), עמ' 108-109.
14. כלומר, ההיסטוריוגרפיה החדשה אף מערערת על הלגיטימיות של קיום זיכרון לאומי הגמוני – כמוקד הזהות חברתי משותף, ומפריטה אותו.

מקומו.¹⁵ לדבריו, הזיכרון הציבורי-לאומי העכשווי, המציג את העבר כריבוי ויחסיות – פוגם בהשגת מטרתו של הזיכרון הקולקטיבי היהודי המקורי: עיצוב זהות יהודית באמצעות קיום-מצוות והלכות, שקבעו חכמים במהלך-הדורות.¹⁶

על-פי השקפתו של ירושלמי,¹⁷ הזיכרון הקיבוצי היהודי (המסורתי) לא היה תלוי מעולם בהיסטוריונים כמשמרי העיקריים. הזיכרונות הקולקטיביים של עם ישראל בתקופות-התנאים והאמוראים ובימי-הביניים (זיכרונות שנבחרו מתוך כלל האירועים שאירעו לעם ישראל בתקופות השונות המוזכרות במקרא), היו פועל יוצא מהאמונה באל ובצו האלוקי המוזכר בתורה, ואילו החומר ההיסטוריוגרפי הכלול במקרא – נחשב בעיקר כאמצעי בהצגת התפיסה המטפיסית.

אמנם מדברי ירושלמי משתמע, שמגמת השימור של אותם זיכרונות הייתה אחת ויחידה – להמשיך ולקיים את המצוות ואת ההלכות הקשורות בהן (באמצעות טקס, אמירה וכיו"ב),¹⁸ אך מהטקסטים שחקרתי (ושיזגו להלן) עולה, שלשימור זיכרונות אלה היו מגמות-משנה נוספות, כגון נטיעת תקווה לגאולה מְרומי והכרת-טובה לאל. כמו-כן, עולה מהדברים, שבשל גורמים שונים אף חלו תמורות במגמות ההנחלה.

ההכרה באל והאמונה בו

ממדרשיהם של תנאים ושל אמוראים ארצישראליים ובבליים, שהמקרא שימש להם תבנית-אב לכל התרחשות בזמנם, ומפרשנותו למקרא של איש-ההלכה (ו)הפילוסוף, ר' יצחק אברבנאל¹⁹ (כמייצג את חכמי עם ישראל בתקופת-ימי-הביניים),²⁰ שהסתמך בביאורו על מדרשי חז"ל – אני מסיקה, שאחת המגמות של הנחלת זיכרונם של מאורעות מסוימים בעברו של עם ישראל באמצעות קיום מצוות ובאמצעות ריטואל – הייתה יצירת הכרה באל ואמונה בו.

בהקשר זה אבדוק, אם הדיונים הרבים בספרות-חז"ל ובפרשנות הפילוסופית של ימי-הביניים בזכר יציאת-מצרים, הנזכרת בתורה לא רק כסיבה לקיום מצוות שהן זכר למאורע זה,²¹ אלא אף כסיבה לקיומן של מצוות שאינן קשורות בזיכרון,²² מבטאים עמדה עקרונית, שלפיה זו מהווה רָאִיָה למלכותו של האל ולהנהגתו את העולם.

כמו-כן אבדוק, אם ניתן לעמוד על הבדלים ותמורות בכל תקופה ותקופה בנאמר או בנרמז לגבי מגמת הנחלת הזיכרון, שצוינה בהקשר של מצוות-הפסח, ואם כן, מאילו גורמים נבעו הבדלים

15. ירושלמי (לעיל הערה 1), עמ' 93-102.

16. ירושלמי (שם), עמ' 93-102, 111-113.

17. ירושלמי (שם), עמ' xxxiv, 93-95.

18. ירושלמי (שם), עמ' 93, 111-113.

19. לצד היותו פרשן פשוט מן השורה הראשונה, מיוזג ר"י אברבנאל תפיסות שונות, והוא נחשב כמי שחתם את תקופת הפרשנות של ימי-הביניים.

20. כמעט על דנתי בדברי גדול הפילוסופיים היהודיים בימי-הביניים, ר' משה בן מימון (רמב"ם), כיוון שרבים וטובים ממני כבר דנו בהשקפותיו ובמשנתו ההינוכית, וכמו-כן הגותו לא נכתבה כפרשנות ישירה ורצופה למקרא.

21. כמצוות שמירת השבת: "זכרת כי עבד היית בארץ מצרים, וַיִּצְרָךְ ה' אֱלֹקֶיךָ מִשָּׁם... על כן צוּךְ ה' אֱלֹקֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת (דברים ה', טו).

22. כמצוות הגינות במידות ובמשקלות: "לא תעשו עול במשפט, במידה, במשקל, ובמשורה... אני ה' אֱלֹקֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם: וְשִׁמַּרְתֶּם אֶת כָּל דְּבָרֵי... (ויקרא י"ט, לה-לו).

אלו.

בשמות י"ב, ח, כתוב בהקשר של ליל ט"ו בניסן:

"ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש, ומצות על מררים יאכלהו".

כמו-כן כתוב (שם, יד-יז):

"והיה היום הזה לכם לזכרון וְחַגְתֶּם אֹתוֹ חַג לַה' לְדֹרֹתֵיכֶם, חַקֵּת עוֹלָם תִּחְגְּלוּ: שִׁבְעַת יָמִים מִצוֹת תֹּאכְלוּ... וּבַיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ... וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַמִּצְוֹת כִּי בְעֵצַם הַיּוֹם הַזֶּה הוּצְאתִי אֶת צְבֹאוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם..."

ושם, כ"א-כ"ז נאמר:

"משכו וקחו לכם צאן למשפחתיכם ושחטו הפסח: ושמרתם את הדבר הזה לחק-לקץ ולבניך עד עולם... והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העֶבְדָּה הזאת לכם: ואמרתם זבח פֶּסַח הוא לה' אשר פֶּסַח על בתי בני ישראל במצרים..."

על-פי פסוקים אלה נצטוו ישראל להנחיל לדורות הבאים את זכר יציאת-מצרים – באמצעות אכילת פסח, מצה ומרור,²³ ובאמצעות סיפור יציאת-מצרים.

מהי מגמתה של זכירה זו?

1. ספרות-חז"ל

למרות העובדה, שמצוות אכילת פסח, מצה ומרור, וכן מצוות הסיפור ביציאת-מצרים בליל-פסח כתובות במפורש בתורה, ישנם חידושים רבים בנושאים אלה בספרות-חז"ל.

כאמור בהקדמה, נראה לי, שהמטרה המרכזית של הנחלת זכר יציאת-מצרים היא הכרה באל והגברת האמונה בו. לצורך הדיון בשאלה, אם חלו תמורות במגמה זו, ואם כן, מה גרם לכך – אפתח בחקירת מקור תנאי, העוסק בהלכות סעודת ליל הפסח, שנוספו על הכתוב במקרא.

בקשר לסעודת ליל-הפסח ביי"ד בניסן – נאמר במשנה:²⁴

"... אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב

ולא יפחתו לו מארבעה כוסות של יין, ואפילו מן התמחוי".²⁵

מקביעתה של המשנה, שאפילו עני שאין לו מזון, או שיש לו מזון, אבל אין לו יין, חייב לקבל יין בכמות שתספיק לשתיי ארבע כוסות בליל-הפסח – משתמע, שהמשנה רואה חשיבות רבה בסעודה בהסבה ובשתיי ארבע כוסות יין במהלכה. הנימוקים לכך יעלו מתוך דיון בעניינים הבאים:

23. אמנם מצוות אכילת המרור בליל ט"ו בניסן לדורות לא צוינה מפורשות בכתוב, אך הדבר נלמד הן מפסח מצרים (כמצוטט לעיל), והן על-פי הכתוב במדבר ט', ט-ז, לגבי החוגג פסח שני "ועשה פסח לה'... על מצות ומִרְרִים יאכלהו... ככל חקת הפסח יעשו אתו".

24. פסחים י, א.

25. קערה, ששימשה את גבאי-הצדקה בחיזורם על הפתחים עבור העניים, ולתוכה נתנו בעלי בתים מעט מתבשיליהם (נתן בן יחיאל, 'תמחוי', הערוך, 5, עמ' 1652-1653).

- א. חשיבותה של ההסבה
- ב. המשמעות של מספר הכוסות
- ג. הקשר בין שתיית ארבע כוסות יין ובין הגאולה ממצרים

א. הסבה

בתוספתא,²⁶ המתארת את סדרה של סעודה חגיגית בתקופת התנאים, נאמר:

"אורחין נכנסין ויושבין על ספסלים²⁷ ועל גבי קתדראות.²⁸ מזוג להם את הכוס... עלו והסבו... מזוג להם את הכוס...".

כמו-כן נאמר שם:

"כיצד סדר הֶסֶב? בזמן שהן שתי מיטות, גדול מסב בראשה של ראשונה, והשני לו – למטה ממנו...".²⁹

על-פי ברייתות אלה, הישיבה של הסועדים על מיטות בעת הסעודה, על-יד שולחנות קטנים אישיים³⁰ – נחשבה כנוהג רגיל בתרבות היהודית בארץ-ישראל בתקופת-התנאים בחלק העיקרי של סעודה חגיגית, שֶׁפָּלְלָה שתיית יין. קרוב לוודאי, שישיבה זו לא הייתה ישיבה זקופה, אלא הסבה, כדרכם של היוונים והרומאים.³¹ אך בעוד ששתיית היין בסעודה נחשבה אצל היוונים והרומאים כעיקר, ולוותה אצל היוונים בהקרבת קרבנות לאלים³² ובשיחות פילוסופיות,³³ ואצל הרומאים בהוללות, הרי בעם ישראל היא נועדה להיות אמצעי להגברת השמחה בקיום מצוותו של הקב"ה,³⁴ או אמצעי להזכרת מעשיו.³⁵

מהנאמר בתלמוד הירושלמי³⁶ בשם ר' לוי, בקשר לדברי המשנה: "...אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב", "ולפי שדרך עבדים להיות אוכלין מעומד, וכאן להיות אוכלין מסובין – להודיע

26. ברכות ד, ה.

27. כיסא, על-פי נתן בן יחיאל, 'ספסל', **הערוך**, 4, עמ' 238. יש לציין, שעל-פי זבים ג, א, "ישבו... על הספסל", היה הספסל סוג של כיסא מוארך, שעליו יכלו לשבת מספר אנשים. ועל-פי הנאמר שם ד, ד: "זב שהיה מונח על חמשה ספסלים" – משתמע, שהספסל נועד אף לשכיבה.

28. מעין כורסה, על סמך הנאמר בכתובות ח, ה, לגבי אישה, שיש לה ארבע שפחות – "יושבת בקתדרא". כך – גם על-פי נתן בן יחיאל, 'קתדרה', **הערוך**, 5, עמ' 1498-1499.

29. תוספתא ברכות [מהדורת ליברמן], ה, ה. וכן מובא בבבלי, ברכות, מו ע"ב.

30. על-פי ביאור התוספות לבבלי, פסחים, קח ע"ב, ד"ה "לאו לעקירת השלחן", "היו להם שלחנות קטנים, שכל אחד אוכל על שלחנו". כך כתב גם ש' קרויס, **קדמוניות התלמוד**, א-ב, תל-אביב תרפ"ט, עמ' 13-16. יש לציין, שעל סמך הכתוב לגבי יוסף ואחיו "וישימו לו לבדו ולהם לבדם..." (בראשית מ"ג, לב), ועל סמך הכתוב "בנידך כשתילי זיתים סביב לשלחנך" (תהילים קכ"ח, ג), משתמע שבימי-קדם נהגו הסועדים לאכול יחדיו סביב שולחן אחד, כלומר הנוהג השתנה.

31. ש' ספראי ה' ספראי, **הגדת חז"ל**, ירושלים תשנ"ח, עמ' 21.

32. ת' ז'לינסקי, **תרבות יוון העתיקה**, תרגמה מ' שכטר, ירושלים תשט"ו, עמ' 38-39.

33. כעולה מדברי אפלטון (**המשתה**), תרגמה מ' פינקלברג, תל-אביב תשס"א.

34. כך עולה ממסכת ברכות ו, ה-ו; תוספתא, ברכות ה, ג, ד, ז, וכיו"ב.

35. כך עולה מהנאמר בברייתא בבבלי, פסחים קו ע"א: "זכור את יום השבת לקדשו" (שמות כ, ז) וזכרהו על היין...".

36. ירושלמי, פסחים לו ע"ב (י, א).

שיצאו מעבדות לחירות" – עולה, שההסבה הייתה נהוגה בקרב בני חורין בלבד.³⁷ המאירי, בביאורו למשנה דלעיל, הדגיש, שמגמת המשנה אינה רק "שירמוז בה סימן לחירות ולגאולה", אלא אף "שיתעורר לשבח מי שגמלנו טובה בגאולה וחירות משעבוד קשה ומגונה".³⁸ על-פי דבריו, מגמת המשנה בקביעתה, שחובה על כל אדם מישראל (כולל עני) להסב לסעודת-ליל-הפסח, הייתה לגרום לתחושה של רווחה ושל חירות, כדי לעורר את זיכרון גאולת ה' את ישראל משעבוד-מצרים, וכך – לחזק את ההכרה באל ובישועתו.

ב. ארבע כוסות

המשנה³⁹ קובעת:

"אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מפְּרָר בפונדיון..."⁴⁰

שָׁבַת – נותנין לו מזון שלוש סעודות.

מי שיש לו מזון שתי סעודות – לא יטול מן התמחוי,

מזון ארבע עשרה סעודות – לא יטול מן הקופה..."

לפי משנה זו הוטל בימי התנאים על גבאי-הצדקה שבכל קהילה לדאוג למזונם של העניים באמצעות שתי דרכים:

1. קופה – כלי מְגָמִי או מְקֶשׁ, אשר בו אספו הגבאים מעות-צדקה, שנגבו מבעלי-הבתים, וחילקו אותן בכל יום ו' לנצרכים (מי שאין להם מזון ל"ד סעודות), בני-העיר, לשם קניית מזון לכל השבוע.⁴¹

2. תמחוי – קערה, ששימשה את גבאי הצדקה בחיזורם מדי יום ביומו על פתחי-הבתים עבור העניים הנוודים, שאין להם מזון אפילו ליום אחד; לתוכה נתנו בעלי-בתים בעיקר מיני-מאכל לשם פרנסת-העניים האורחים, וממנה חילקו לעניים מזון (או כסף) בכל יום.⁴²

כמו-כן נקבעת על-פי משנה זו הכמות המינימלית של המזון, שיש לתת לעני: לכל הפחות מזון לשתי סעודות ביום-חול ולשלוש סעודות בשבת. היין אינו נזכר במפורש בהקשר זה, ולפיכך, לא ברור (על-פי מקור זה), אם ניתן לכל סעודת-שבת או רק לקראת סעודת-הפסח.

במשנה⁴³ נאמר: "ברך על היין שלפני המזון, פטר את היין שלאחר המזון...". בבבלי⁴⁴ מובאת הערתו של ר' יהושע בן לוי על דברי המשנה: "לא שנו אלא בשבתות וימים טובים, הואיל ואדם

37. קרויס (לעיל הערה 30), עמ' 42-45, כתב, שאנשים משועבדים, כגון עבדים, אכלו בקומה זקופה.

38. מנחם בן שלמה מאירי, פרושי המשנה להמאירי, א, ירושלים תשל"א, פסחים, י, א, ד"ה "ואפילו עני שבישראל".

39. פאה ה, ז.

40. שם תלמודי למטבע בן שני איסרים, על-פי נתן בן יחיאל, 'ככר', הערוך, 3, עמ' 235; הני"ל, 'פנדיון', שם, 5, עמ' 1259-1260. כלומר, על-פי ביאור רע"ב מברשנורא למשנה שם, ד"ה "וסלע", יש לתת לעני העובר ממקום למקום מן הצדקה (להעביר), לכל הפחות, חצי קב חטים שאינן אפיוות, שמחירו היה שני איסרים או אחת חלקי שתיים עשרה מדינר (על-פי קידושין א, א), או כיכר להם אפוי, שמשקלו רבע קב, המהווה כמות מזון מספקת לשתי סעודות.

41. על-פי נתן בן יחיאל, 'קפה', הערוך, 5, עמ' 1457.

42. על-פי נתן בן יחיאל (לעיל הערה 25).

43. ברכות ו, ה.

44. ברכות מב ע"ב.

קובע סעודתו על היין". כך על-פי הנאמר שם בשם רבה בר חנה משום ר' יוחנן. כלומר, מדברי אמוראים אלו עולה, ששתיית-יין בארוחות לא הייתה מנהג יומיומי בארוחות של המוני-העם בימי התנאים, אלא בסעודות חגיגיות בלבד.

מדברי המאירי, שביאר את משנת פסחים שהוזכרה לעיל,⁴⁵ ד"ה "ולא יפחתו לו...": "לא יפחתו לו גבאי הצדקה המחלקים לעניים בכדי צרכם"⁴⁶ – עולה, שגבאי-הצדקה נהגו לחלק יין במסגרת התמחוי בערביהם של ימים טובים. כמו-כן לדבריו, כוונת המשנה (דלעיל) להדגיש, ש"אף על-פי שבשאר ימים טובים יש לצמצם להם, בכאן (=בסעודת-הפסח), לא יפחתו לו מארבע כוסות של יין", כלומר, מדבריו עולה, שהמשנה ייחסה חשיבות רבה לשתיית כמות יין גדולה במיוחד בסעודת-ליל-הפסח, אשר בה יש להנחיל את זכרה של יציאת-מצרים.

המשניות⁴⁷ מציינות את נימוקה ההלכתי של הקביעה לשתות ארבע כוסות יין בסעודה זו – ציון חשיבותן של ארבע הברכות הנאמרות בליל-הסדר: ברכת קידוש היום, הנאמרת בכל שבת ומועד;⁴⁸ ברכת-הגאולה, הנאמרת כסיום לסיפור יציאת-מצרים בלילה זה;⁴⁹ ברכת-המזון, הנאמרת לאחר כל סעודה על הפת⁵⁰ וברכת ההלל והשבח.⁵¹

ג. הקשר בין שתיית ארבע כוסות יין – לבין הגאולה ממצרים

במסגרת דיון בדברי המשנה דלעיל⁵² בתלמוד הירושלמי⁵³ – מובאות מספר דעות לגבי הקשר שבין שתיית ארבע כוסות יין בליל-פסח לבין גאולה ממצרים. ממקור זה נלמד על מגמת הנחלת זיכרון הגאולה ממצרים על-פי דברי התנאים והאמוראים (שחיו בארץ ישראל), ועל התמורות, שחלו במגמה זו:

"...ולא יפחתו לו מדי' כוסות של יין ואפילו מן התמחוי..."

מניין לארבעה כוסות?

1. **ר' יוחנן בשם ר' בניה** – כנגד ארבע גאולות: 'לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם (מתחת סִבְלֹת מצרים והצלתי אתכם מעבִדְתְּם, וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים), ולקחתי אתכם לי לעם (שמות ו', ו-ז)...'. והוצאתי, והצלתי, וגאלתי ולקחתי.
2. **ר' יהושע בן לוי** אמר כנגד ארבע כוסות של פרעה: '**יוכוס** פרעה בידי' (בראשית מ', יא), 'וְאֶשְׁחַט אוֹתָם אֶל כּוֹס פְּרַעֲהוּ' (שם) 'וְאֶתְּן אֶת הַכּוֹס עַל כַּף פְּרַעֲהוּ', (שם), 'וְנָתַת כּוֹס פְּרַעֲהוּ בִידוֹ' (שם, יג).

45. פסחים י, א.
 46. פירושי המשנה להמאירי (לעיל הערה 38), פסחים, ה-י, א, ד"ה "ולא יפחתו לו...".
 47. פסחים י, ב-ז.
 48. "מזגו לו כוס ראשון. בית שמאי אומרים: מברך על היום ואחר כך מברך על היין, ובית הלל אומרים: מברך על היין ואחר כך מברך על היום" (פסחים י, ב).
 49. "מזגו לו כוס שני... מתחיל בגנות ומסיים בשבח... פסח, מצה ומרור... עד היכן הוא אומר... עד ברוך אתה ה' גאל ישראל" (שם, ד-ז).
 50. "מזגו לו כוס שלישי, מברך על מזונו". (שם, ז).
 51. "רביעי, גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר" (שם).
 52. פסחים לו ז"א-ע"ג (י, א).
 53. ובמקבילה בהבדלים קלים בבראשית רבה [מהדורת תיאודור-אלבק, ירושלים תשכ"ה], פרשה פ"ה, פסקאות יא-יג, ד"ה "ויספר שר המשקים" (בראשית מ', ט), וד"ה "וכוס פרעה בידי" (שם, יא).

3. ר' לוי אמר: כנגד ארבע מלכות.

4. **ורבנן** אמרי: כנגד ארבעה כוסות של פורענות, שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם כי כה אמר ה' אלוקי ישראל אלי קח את כוס היין החממה (הזאת מן־י, והשקיתה אתו את כל הגויים אשר אנכי שלח אותך אליהם) (ירמיהו כ"ה טו),⁵⁴ 'כוס זהב בבל ביד ה' (מִשְׁפָּרָת כל הארץ. פתאום נפלה בבל וְתִשָּׁבֵר), (ירמיהו נ"א, ז-ח), 'כי כוס ביד ה'... (ישתו כל רשעי ארץ)', (תהלים ע"ה, ט). ימטיר על רשעים פחים,⁵⁵ אש וגפרית ורוח זֶלְעָפוֹת מנת כוסם' (תהלים י"א, ו).

מהו 'מנת כוסם'?

ר' אבון⁵⁶ אמר: "דיפלי פוטירין⁵⁷ כדיפלי פוטירין אחר המרחץ. וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ארבע כוסות של נחמות – ה' מנת חלקי וכוסי (אתה תומיך גורלי)', (שם, ט"ז, ה), 'תַּעֲרֹךְ לפני שלחן נגד צורר', דשנת בשמן ראשי כוסי רַןְיָה' (שם, כ"ג, ה), והדין 'כוס ישועות אשא' (שם, קט"ז, ג) – תרין (מיעוט רבים – שתיים)".

על-פי הדרשה **הראשונה** – דרשתו של ר' בניה, שתיית ארבע כוסות נועדה להנחיל את זיכרונה הקולקטיבי של יציאת-מצרים וישועתו של האל לישראל במהלכה – בארבעה שלבים: השחרור משלטון מצרים, השחרור מעבודת-הפרך, היציאה הפיזית ממצרים וההפיכה לעם. זאת, כנראה, לשם הכרה באל ובגדולתו.

במקבילה המורחבת בשמות רבה⁵⁸ נאמר כדלהלן:

"יד' גאולות יש כאן: 'והוצאתי' 'והצלתי', 'וגאלתי', 'ולקחתי' (שמות ו', ו-ז), כנגד ד' גזירות שגזר עליהן פרעה. וכנגדן תיקנו חכמים ד' כוסות בליל הפסח, לקיים מה שנא' 'כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא' (תהלים קט"ז, יג)."

גזרותיו של פרעה אמנם אינן מפורטות במדרש זה, אך על-פי הכתוב במקרא הכוונה היא, כנראה, לעבודת-הפרך (שמות א', יא-יד), להריגת הזכרים בהיוולדם (שם, טו-טז), להשלכת הזכרים שכבר נולדו – ליאור (שם, כב) ולאי-נתינת-תבן (שם ה', יח).

בכל אופן, גם על-פי מדרש זה, המרחיב את משמעותו הסמלית של מספר ארבע לענייננו – נועדו ארבע כוסות היין להזכיר את שלבי הגאולה ממצרים לשם הכרה בנס ובעושהו.

על-פי הדרשה **השנייה**, דברי ר' יהושע בן לוי, מגמתה של המשנה בקביעה שיש לשתות ארבע כוסות יין בליל-הסדר היא הזכרות בחלומו של שר המשקים, אשר בו מוזכרת שלוש פעמים כוס-יין (בראשית מ', יא), ובכתוב על אודות פתרונו של יוסף לחלום זה (שם, יג), שבזכותו הפך יוסף למנהיג ולמושיע. עולה מכאן, שהכוונה להזכרות בתחילתה של הגלות במצרים, שבעקבותיה באה הישועה.

54. ההשלמה על-פי המקרא, וכן – לגבי שאר ציטוטי הפסוקים שבתוך סוגריים בקטע זה.

55. על-פי צורת היחיד של המילה 'פחים' (פח), ועל-פי הקשר הדברים לנפילתן של האומות, הכוונה, כנראה (כביאור ראב"ע שם, ד"ה "ימטר") לדימוי הרעה, שתבוא על האומות, ל"רַקְעֵי פחים" (על-פי במדבר י"ז, ג). כלומר, לאבנים שורפות, שירדו עם המטר וכיו"ב.

56. כנראה, ר' אבין, דור שלישי-רביעי לאמוראי-בבל שעלה לארץ-ישראל, ושם שהה, בין השאר, בבית-מדרשו של ר' יוחנן, וחזר לבבל.

57. כוסות כפולות, על-פי נתן בן יחיאל, 'פטריוקון', **הערוך**, 5, עמ' 1229-1230; הנ"ל, 'דפלין', **שם**, 2, עמ' 233-234. כלומר, כשם שאדם שותה אחרי הרחצה כוסות כפולות של בשמים, כך ייענשו אומות העולם ב"מרחץ הגון" של פורענויות.

58. שמות רבה [מהדורת וילנא], פרשה ו', פסקה ד.

מדבריו של ר' לוי – "כנגד ארבע מלכות", המהווים את הדרשה **השלישית** – עולה, שר' לוי ראה בשעבודם של ישראל לכל אחת מהמלכויות, ובגאולתם מכל אחת מהן, מעין הקבלה לשעבוד-מצרים וליציאתם של בני-ישראל משם – בזכות נסיו של האל.

זהותן של ארבע המלכויות נסתמה ולא פורשה. מקורו של המושג "ארבע מלכות", העולות ויורדות בזו אחר זו מעל במת ההיסטוריה הכלל-אנושית ובטלות, מתברר בפתרונו של דניאל לחזונו הראשון (דניאל ב', לו-מה): על-פי פתרונו לחזון זה (שם), המלכות **הראשונה** היא מלכות בבל, אשר אותה ייצג נבוכדנאצר, מלך בבל, בזמנו של דניאל ועל-פי דבריו לבלשאצר "פֶרַס פריסת" ⁵⁹ מלכותך ויהיבת למדי ופרס" (שם ה', כ"ח). המלכות **השנייה** היא מדי ופרס. ⁶⁰ כך עולה מפתרונו של דניאל לחזונו השני (שם ח', כ).

על-פי ביאוריהם של פרשני-המקרא, ראבי"ע ורש"י, לגבי "מלך יון... המלך הראשון" (שם ח', כא), ⁶¹ שעליו נאמר: "ועמד מלך גבור ומְשַׁל מְמֹשֶׁל רב..." (שם י"א, יג) – המלכות **השלישית** היא מלכותו של אלכסנדר מוקדון, המציינת את תחילתה של האימפריה היוונית.

אמנם על-פי לשון הכתובים "ולבבו על ברית קִדְשִׁי" (שם י"א, כח), "ונכשלו בחרב ובלהבה, בשבי ובבזה" (שם, לג), וכיו"ב, אפשר אולי להבין, שהמלכות **הרביעית** היא מלכותו של תיאוס (=אנטיוכוס) אפיפנס היווני, שֶׁפָּן על-פי המסורת, מלך זה הכביד את עולו על ישראל והרשיע ביותר, גזר גזרות-שמד, הרג ביהודים ואף שרף ובזז את כלי-המקדש. אך על-פי ביאורו של ר' נתן במכילתא דר' ישמעאל, לגבי הכתוב "ויהי השמש לבוא ותרדמה נפלה על אברם, והנה אימה חשכה גדלה נִפְלְתָ עֲלָיו" (בראשית ט"ו, כב); "אימה" – זו מלכות בבל, 'חשכה' – זו מלכות מדי, 'גדלה' – זו מלכות יון, 'נִפְלְתָ' – זו מלכות רביעית, רומי חיבתא" ⁶² – מזוהה המלכות **הרביעית** עם רומי. ⁶³

כך אפשר לפרש גם על-פי דרשתו של ר' שמעון בן לקיש בבראשית רבה לגבי הכתוב "והארץ היתה תהו ובהו, וחשך על פני תהום..." (בראשית א', ב), לפיה "וחשך" – זו יון... "על פני תהום", "זו מלכות הרשעה הזו". ⁶⁴

אפשר לשער, שזו אף כוונת דרשתו הפילולוגית של ר' תנחומא בשם ר' יהושע (בן לוי) בבראשית רבה: ⁶⁵ "עתידי הקב"ה להשקות כוס תרעלה לאומות העולם ממקום שהדין יוצא. מאי טעמא? 'ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן...' (בראשית ב', י).".

בדרשה זו, שעניינה שמות הנהרות שהתפצלו מגן עדן (על-פי בראשית ב', יד) – נאמר: "פישון" – זו **בבל**... 'גיוחון' – זו **מדי**... 'חדקל' – זו **יון**... 'פרת' – זו **אדום**. ⁶⁶

בעקבות זאת אפשר לומר, שתפיסה רווחת בקרב תנאים ואמוראים בארץ ישראל הייתה,

59. כלומר, נפוצה או פוזרה מלכותך (מלכות הכשדים) וניתנה למדי ולפרס.

60. כלומר, מלכות פרס הכוללת את מדי ופרס.

61. ביאור ראבי"ע לדניאל ח', יט, ד"ה "באחרית הזעם", וביאור רש"י שם, ד"ה "המלך הראשון".

62. חייבת בדין – חוטאת, על-פי תרגום אונקלוס לכתוב "חטאה רבה" (שמות ל"ב, כב) – "חובא רבא".

63. מכילתא דר' ישמעאל [מהדורת הורוביץ-רבין]. מסכתא דבחדש יתרו, ט', ד"ה 'ר' נתן אומר', עמ' 236.

64. בראשית רבה פרשה ב', פסקה ד.

65. שם, פרשה ט"ז, פסקה ד.

66. על שום "שפרה ורבה מברכתו של זקן", כלומר – על סמך ברכת יצחק לעשו (בראשית כ"ו, לט) שנקרא מאוחר יותר (שם ל"ו, ה) – אדום. להרחבה – עיינו י' פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, א, גבעתיים תשנ"א, עמ' 218-219, המצטט בספרו דרשות נוספות, המאששות הבנה זאת.

שהמלכות הרביעית היא רומי (שזוהתה על ידם כאדום).⁶⁷ את האחיזה לזיהויה של רומי כמלכות הרביעית במקרא – אפשר לראות בזיהוים של הפתאים המוזכרים בבראשית י', ד, בין בני יוון,⁶⁸ ובכמה ממגילות-ים-המלח – כרומאים (ניתן לאשש תפיסה זו גם על-פי תרגום אונקלוס ל"כתים" [במדבר כ"ד, כד], "רומאים").

על-פי ריבוי הדרשות בהקשר לארבע המלכויות אפשר להניח, שחכמים רבים ייחסו חשיבות לחזון, שלפיו כבר מעת בריאת-העולם נגזר, שארבע המלכויות: בבל, פרס, יון ורומי – ימשלו זו אחר זו וישעבדו את ישראל.

לאור זאת, אפשר לשער, כאמור, שבדרשתו דלעיל ראה ר' לוי בשעבודם של ישראל לכל אחת מהמלכויות שצוינו, ובגאולתם מכל אחת מהן – מעין הקבלה לשעבוד-מצרים ולהצלתו של האל את בני-ישראל משעבוד זה. כמו-כן אפשר לשער, שמגמתו של ר' לוי בדרשתו זו הייתה הגברת האמונה באל, שכפי שגאל את ישראל משלוש המלכויות שאבדו, כן יגאל את ישראל אף מרומי.⁶⁹

כלומר, על-פי דברי ר' לוי, ליל-הסדר אינו מהווה רק זכר ליציאת-מצרים, אלא אף חג גאולה בעתיד. תפיסה זו – מקורה בדברי ר' עקיבא במשנה, לפיהם יש להוסיף לברכת הגאולה "...אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים (והגיענו ללילה הזה)", הנאמרת עם סיום ההגדה בליל הסדר – את האמירה "כן ה' אלוקינו... יגיענו למועדים ולרגלים אחרים... שמחים בבנין עירך וששים בעבודתך ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים".⁷⁰

לשם אישוש מסקנה זו, ולשם העמקת ההבנה לגבי הקשר בין קביעת המשנה שיש לשתות לכל הפחות ארבע כוסות יין בליל-פסח ובין זיכרון הגאולה – נענין בדרשה הרביעית מהירושלמי, שהובאה לעיל:

על-פי הדרשה הרביעית, בדברי חכמים "כנגד ארבעה כוסות של פורענות...", מובעת לא רק תקווה לגאולה, אלא אף מגמה מפורשת של נחמה – באמצעות הבטחות נקמה בכל אומה המרעה לישראל.

במבט כולל על ארבע הדרשות דלעיל – אפשר לומר, ששתי הדרשות הראשונות עוסקות בהנחלת זכרה של יציאת-מצרים, ואילו שתי הדרשות האחרונות עוסקות בגאולות אחרות שאירעו במהלך-ההיסטוריה של עם ישראל לאחר יציאת-מצרים, מתוך מגמה לכונן אמונה בישועה שתהיה לעם בעתיד. כלומר, במקור שהובא – ניכרת עריכה מגמתית, שמטרתה היא לבסס אמונה בישועות-האל, ואפשר, שמטרת-העל של עריכה זו היא נחמה. על-פי זיהוי הדרשנים בו, לפיו שתי הדרשות הראשונות נאמרו בדור **הראשון** לאמוראי ארץ ישראל, והאחרונות – בדור **השלישי** ולאחריו, אפשר לומר, שחלה תמורה במגמת הנחלת הזיכרון – הכרה באל ואמונה בו, שכן נוספה לה מגמה להבטחת נחמה לישראל באמצעות נקמה באומות-העולם ונחמה לישראל.

67. בשאלת זיהויה של רומי עם אדום והאחיזה המקראית לזיהוי זה – עסק רוזנטל (י' רוזנטל, **מחקרים ומקורות**, ירושלים תשכ"ז, עמ' 207). לדבריו, התחלת הזיהוי היא מזמן הורדוס, שהיה עריץ פרו-רומאי. ושעל-פי יוספוס היה ממוצא אדומי (יוסף בן מתתיהו, **תולדות מלחמת היהודים ברומאים**, תרגמה ל' אולמן, ירושלים תש"ע, ספר א', פרק ו', פסקה ב).

68. "ובני יוון: אלישה ותרשיש כתיים ודדנים" (בראשית י', ד).

69. ייתכן, שהתכוון אף לגאולה מהדת הנוצרית, כיוון שצפה את השתלטותה הטוטלית על ארץ-ישראל (ולא על הערים היווניות בלבד, כבזמנו), כפי שאירע בארצות רבות אחרות באימפריה הרומית במהלך המאה השלישית (ראו על כך אצל י' גייגר, 'התפשטות הנצרות בארץ ישראל מראשיתה עד ימי יוליאנוס', צ' ברס ואחרים (עורכים), **ארץ-ישראל מתורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 223-229).

70. פסחים י', ו. כלומר, על-פי דבריו, יש לרמוז גם לבניין-בית-המקדש מחדש ולהידוש עבודת ה' שבו.

כדי לעמוד על הרקע לתמורה זו – ראוי לזהות את המציאות שמתוכה נולדה: בער טוען, כי היהודים נדפו רדיפת-דת על-ידי הקיסרות הרומית בארץ-ישראל (וברחבי האימפריה) במאה השלישית לספירה, כפי שנרדפו הנוצרים בתקופה זו.⁷¹ אך לאור העובדה, שדווקא בתקופה זו חוזקו קשריהן של קהילות-ישראל בארץ עם הפזורה,⁷² על-פי הידוע מספרות-חז"ל על קשריו הטובים של ר' אבהו עם בית-הנציב בקיסרין,⁷³ ועקב אי-דיוקים רבים בהוכחותיו של בער לטענתו⁷⁴ – אפשר להניח, שלא היו במאה השלישית (ואף לא במאה הרביעית) רדיפות-דת כנגד היהודים.⁷⁵ מה גם שכדברי ליברמן "אינו מסתבר כלל, שמקורות חז"ל שבארץ ישראל נמנעו מלהזכיר במפורש גזירות שמד בתקופת האמוראים"⁷⁶ (אם אכן היו כאלה), ואף אין רמזים לכך בספרות הרומאית ובספרות הנוצרית. על-כן, התמורה, שחלה (על-פי הירושלמי) במגמת הנחלת זכרה של יציאת-מצרים, מהכרה באל (על-פי מדרשים, שנאמרו בתחילת המאה השלישית לספירה), להבטחת נחמה לישראל, המרחיקה לכת עד כדי נטיעת תקווה לנקמה באומות-העולם (על-פי מדרשים שנאמרו בסופה של מאה זו) – איננה תוצאה של כפייה דתית ו/או גזרות-שמד, וראוי לנסות לספק לה הסבר אחר.⁷⁷

על-פי מחקרו של לוי,⁷⁸ אופייני עשרים השנים האחרונות של המאה השנייה ורובה של המאה השלישית (180-294) באי-יציבות באימפריה הרומית ובמרידות תכופות בתוך הקיסרות.⁷⁹ המרידות הרבות, שבעקבותיהן מונו מפקדיהם של חילות שונים לקיסרי האימפריה – גרמו לאנדרלמוסיה פנימית ולהיחלשות כושר-ההתגוננות של הקיסרות מפני אויבים מבחוץ.⁸⁰

71. י' בער, 'עם ישראל, הכנסיה הנוצרית והקיסרות הרומית מימי ספטימוס סברוס ועד 'פקודת הסובלנות' של שנת 313', י' בער, **מחקרים ומסות בתולדות עם ישראל**, א, ירושלים תשמ"ו, עמ' 254-304. על-פי עדותו, המובאת בפתח-דבריו, אין הוא יכול להתבסס על מקורות היסטוריים, כיוון שהללו עוסקים ברדיפות הנצרות בלבד. לכן הוא מבסס את דבריו על ספרות נוצרית-תאולוגית מתקופה זו, על יחסה של ספרות זו למסורת התלמודית והמדרשית, ועל רמזים במקורות תלמודיים, אשר בהם הוא רואה עדות לדמיון בין תקופת האמוראים הדוברים בהם ובין תקופת-השמד, שעברה על יהודי ארץ-ישראל בימיו של ר' עקיבא, לאחר חורבנו של בית המקדש השני (להרחבה – עיינו שם).
72. כך כתב י"ל לוי, 'ארץ ישראל במאה השלישית', צ' ברס ואחרים (עורכים), **ארץ-ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי**, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 119-143. על-פי דבריו, בתקופה זו סרו לסמכות הנשיא קהילות ומוסדותיהן בארץ ובחו"ל, שלא כבתקופה שקדמה לר' יהודה הנשיא.
73. כגון המסופר בכתובות יז ע"א, על אודות קבלת השפחות של בית המושל את ר' אבהו בדברי שבח מופלגים, "רבא דעמיא ומדברנא דאומתיה, בוצינא דנהורא, ברוך מתייך לשלם" (אדון עמו ומנהיג אמתו, נר מאיר, ברוך בואך בשלום).
74. להרחבה – עיינו אצל פריש בהערה המקדימה לגוף המאמר, עמ' 54-62.
75. הסבר נרחב ראו אצל ש' ליברמן, **מחקרים בתורת ארץ-ישראל**, ירושלים תשנ"א, עמ' 369-380.
76. ליברמן (שם), עמ' 370.
77. לדברי לוי (לעיל הערה 72), קשה לעמוד על טיבה של המאה השלישית בתולדות הקיסרות הרומית – בשל היותה תקופת משבר מדיני-צבאי-כלכלי, ואולי אף חברתי, וגם עת מעבר וגיבוש, בעיקר במישור הדתי, הקהילתי והתרבותי, וכן – בשל היעדרם של מקורות היסטוריוגרפיים לגבי השנים 235-238. בכל זאת, אנסה לאתר ולציין את הגורמים העיקריים לעובדה, שאמוראים שחיו בתקופה זו בארץ-ישראל – חשו צורך לעודד את היהודים ולהבטיח להם נחמה.
78. המסתמך גם על מחקרו של ההיסטוריון האנגלי בן המאה הי"ח אדוארד גיבון (E. Gibbon).
79. לוי (לעיל הערה 72), עמ' 119-143. עדות לכך אפשר אולי לראות בדברי ר' שמעון בן לקיש בשמות רבה מ"ה, ד: "משל למלך שהיה לו לגיון אחד ומרד עליו, מה עשה שר צבא שלו? נטל סגנס [דגל, על-פי נתן בן חיאל, 'סגנס', **הערוך**, 4, עמ' 237], של מלך וברח". לדברי לוי, סימפטום מובהק לאי-היציבות הוא העובדה, שכל הקיסרים ששלטו באימפריה בין השנים 217-294 (שנת עלייתו לשלטון של הקיסר דיוקטלינוס), פרט לקיסר קלאודיוס (268-270), מתו מיתה לא-טבעית, ושוזן שלטונו הממוצע של כל קיסר לאחר שנת 235 היה שנתיים לערך (לוי (שם), עמ' 120). יש בכך רמז למרידות, שגרמו, כנראה, למותם של הקיסרים ולתחלופה הרבה בשלטון הרומי בתקופה זו – אפשר לראות בדברי ר' יוחנן בבבלי: "אוי לה לרבנות (לשררה), שמקברת את בעליה" (פסחים פז ע"ב).
80. הדים למציאות הקשה ששררה בארץ-ישראל בתקופה זו, ניתן לראות בכך שבעקבות הפלישות הקימו ערים פרוזות-חומות לעצמן (כגון על-פי המסופר במסכת בבא בתרא ז ע"ב: "ר' יהודה נשיא רמא דשורא אדרבנן" (רבי יהודה הנשיא הטיל מס בשל הוצאות בניית חומת

במאמץ למנוע את פלישותיהם של אויבי-הממלכה, שגרמו למותם של רבים, לשממה ולאבדן של רכוש רב – הוכפל הצבא הרומי, הן על-ידי הקיסר השליט, והן על-ידי המורדים בו. כדי להסתייע בחיילים הרבים שגויסו, וכדי להרחיק את הפולשים לאימפריה – הגבירו השלטונות באופן משמעותי את היטל המסים,⁸¹ שכלל דרישת שירותים בצורת עבודות שונות,⁸² הורידו את ערך המטבע, ואף חטפו אנשים לצורכי-הצבא.⁸³ ירידת-ערך-המטבע גרמה לאינפלציה ולעליית-מחירים תלולה, שֶׁפְּשְׁלָה (ובשל עול המסים הכבד) ירדו רבים מנכסיהם.⁸⁴ המשבר הכלכלי הכללי⁸⁵ גרם לנטישתם של יהודים את אדמותיהם ולמכירתן.⁸⁶ תהליך מכירת האדמות, גרם להיווצרותו של מעמד בעלי קרקעות, שֶׁמְטָבֵעַ הדברים היו בעלי עוצמה כלכלית.⁸⁷ על-פי מקורות בספרות-חז"ל,⁸⁸ שבחלקם מכונים בעלי-הקרקעות בכינוי "בעלי זרוע",⁸⁹ ועל-פי מחקרו של שפרבר לגבי החוק הרומי,⁹⁰ ניצלו בעלי-הקרקעות את השפעתם לרעה, והכבידו את נטל המסים והחובות האחרים שדרשו השלטונות הרומיים על המעמד הנמוך ביותר.⁹¹ כמו-כן הייתה נטייה גוברת והולכת להטיל חובות כלכליים אף על תלמידי חכמים. המשבר גרם אף להחמרת תופעת הליסטות.⁹² למצוקה הכלכלית הקשה נוספו מכות טבע,

העיר (טבריה) על החכמים – כמו על שאר בני העיר), והמסופר, שריש לקיש טען כנגדו "רבנן לא צריכי נטירותא" (חכמים אינם צריכים לשלם מסי-ביטחון)).

81. בנוסף למסי-גולגולת, מס-קרקע (דימוסיה), מכס, חובת אכסניה וכיו"ב, הוטלה על יהודי ארץ-ישראל ארנונה – חובת אספקה של תבואה ופרות לשלטונות, ובייחוד לצבא, ולדברי אבי-יונה, אף אספקת בהמות וכן מס לקיסר – מס כלילא (מ' אבי-יונה, **בימי רומא וביזנטיון**, ירושלים תשכ"ב, עמ' 80-84). עדות לעול המסים שהוטל על יהודי ארץ-ישראל (כעל תושבי חלקים אחרים באימפריה) – ניתן לראות בדברי אמוראים ארצישראלים. כך עולה, למשל, מדברי ר' אבא בירושלמי פאה טו ע"ב (א, א): "אם נתת מכיסך צדקה, הקב"ה משמרך... מן הגלגוליות ומן הארנוניות".
82. כגון אנגריה – שירות ועבודות כפייה עבור השלטונות, ליטורגיה – שירות במועצה עירונית, שְׁחִיב את המשרת להשלים את החובות המועצה שלטון וכיו"ב.
83. הדבר ניכר למשל בדרשתו של ר' אבהו בשמות רבה כ"ב – לגבי הפסוק "מינך ה' נאדרי בכה ימינך ה' תרעץ אויב" (שמות ט"ו, ו): "משל למי שראה הגייסות באות עליו והיה בנו עמו. מה עשה? נטל בנו בידו והיה נלחם עם הגייס בידו השנייה".
84. מצב העוני, אשר אליו נגררו רבים בעם, ובתוכם תלמידי חכמים – עולה כבר מהמסופר בירושלמי על אודות תגובתם של השומעים את דרשתו של ר' שמלאי (בן הדור השני לאמורא-ארץ-ישראל), משום ר' חנינא (בר-חמא): "צריך שיהיו לו שני עטיפין – אחד לחול, ואחד לחבת", "בבבן חבתי... רבין, כעטיפתינו בחול כן עטיפתינו בשבת" (ירושלמי, פאה כא ע"ב (ח, ז)), כך נרמז גם על-פי דברי ר' יצחק ב**פסיקתא דרב כהנא**², א, מהדורת ד' מנדלבוים, ניו-יורק תשמ"ז, פרשת 'בחדש השלישי' (פסקא י"ב, ג), עמ' 205: "בראשונה היתה הפרוטה מצויה... ועכשיו שאין פרוטה מצויה...".
85. עליו מעידה, למשל, העובדה, שבניית ערים ופיתוחן – נפסקה, חוץ מבניית חומות לשם הגנה, כפי שצוין לעיל (לעיל הערה 72), עמ' 122).
86. על-פי מחקרו של ליון (שם), היהודים, שנטשו את אדמותיהם, עברו לערים. הדבר גרר מתח חברתי אף בערים בשל פער מעמדות, צפיפות, בעיות באספקת-מזון, מצוקת-דיור והזדקקות בלית-בררה למוסדות.
87. תלותם של התושבים שהידרדו מנכסיהם בבעלי-הקרקעות – גרמה אף לעליית השפעתם החברתית-פוליטית של עשירים אלה.
88. כגון אבות דר' נתן נוסח ב' [מהדורת ש"ז שכתר] פרק ל"א: "מנין] [בעון] ג' דברים בעלי בתים נמסרים למלכות... על שפורקין עול מעליהם ונותנין העול והמס על העניים, והאביונים והאומללים...". כך – גם על-פי דברי רב (שבא מארץ-ישראל), בסוכה כט ע"ב: "בשביל ארבעה דברים נכסי בעלי בתים יוצאין לטמיון... ועל שפורקין עול מעל צואריהן ונותנין על חבריהן...".
89. כגון הנאמר במשנה: "... משהחבר בית המקדש... נדלדלו אנשי מעשה וגברו בעלי זרוע ובעלי לשון..." (סוטה ט, טו).
90. D. Sperber, **Roman Palestine 200-400: The Land**, Ramat Gan 1978, pp. 119-135.
91. הדבר גרם לפירוד חברתי, שנוצל על-ידי הפקידות הרומית לשם פיצול האומה וטשטוש ייחודה (אבי-יונה (לעיל הערה 81), עמ' 86-94).
92. ייתכן, שעל בסיס ראליה זו נוצר המדרש בבראשית רבה לגבי מעשיהם של שמעון ולוי להושיב העיר שכם (בראשית ל"ד, כה-כט): "כשם שהליסטין הללו יושבין על הדרך והורגין בני אדם ונותלים ממונם, כך עשו שמעון ולוי בשכם..." (בראשית רבה פ', פסקא ב, ד"ה "וכחשי איש גדודים..." (הושע ו', ט)).

בכצורות תכופות ומגופות קשות, שגרמו בנוסף למשבר חקלאי,⁹³ לרעב ולחוסר-כוח-אדם בעבודה (דבר שהקשה עוד יותר על עבודת האדמה).⁹⁴

תקיפותם של השלטונות ביחס לתושבים,⁹⁵ והמצוקה הכלכלית שנקלעו אליה – גרמו לעתים להסגרת היהודים לרומאים את המבוקשים על ידם.⁹⁶ ייתכן, שגם בעקבות זאת נוצרו פילוג ופירוד בעם, והתעוררו האשמות הדדיות. אפשר להניח, שמצב חברתי מעורער זה גרר תחושות קשות כלפי השלטון הרומי.⁹⁷ בשל המשבר הכלכלי נגרמה אף ירידה ברמת-הלימוד ההלכתי, שגררה ירידה במעמדה של ארץ-ישראל כפוסקת הלכה לכלל.

לאור האמור לעיל, אפשר אולי להסביר את מגמת הנחלת זיכרון הגאולה הנוספת ממצרים, העולה מדברי אמוראים בארץ-ישראל בדור השלישי – בשנאה העזה שהם רחשו לאימפריה הרומית ששלטה בהם. אפשר לשער, שהאמוראים בני-התקופה חשו צורך לנחם את ישראל ואף לנטוע בהם תקווה לנקמה ברומאים – באמצעות הזכרת הגאולה ממצרים. כך נוספה למגמת הנחלת זיכרונה של הגאולה – הכרה באל והגברת האמונה בו – גם מגמה לנחמה.

2. פרשנות פילוסופית של ימי-הביניים

בביאורו 'זבח פסח' להגדה של פסח – אומר ר"י אברבנאל:

1. "ארבע כוסות הם... והנראה לי מדרך הסברא הוא, שבא הכוס הראשון להודות לה' על אשר בחר בנו להיות לו לעם סגולה. והבחירה הזאת הייתה בימי אברהם אבינו... וכמו שאמר 'והקמתי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריוך לְדֹרְתָם לברית עולם להיות לך לאלוקים ולזרעך אחריוך: ונתתי לך ולזרעך אחריוך... את כל ארץ כנען לאחזת עולם' (בראשית י"ז, ז-ח)... ומזה נמשך שרוממנו מכל לשונות האדמה, ונמשך מזה גם כן שְׁקָדְשֵׁנו במצוותיו... עד שמזה נמשך שנתן לנו באהבה (רבה) מועדים לשמחה... שְׁמֹפְלֵלם חג המצות הזה... כדי שנוכר יציאת-מצרים.

2. והכוס השני בא להודות לה' יתברך על גאולת מצרים, שאחרי שבחר בנו פְּדָה וגאל אותנו מיד אדונים קשים. ולכן היה מְטַבֵּעַ⁹⁸ כוס הברכה הזה 'אשר גָּאֵלנו וגאל את אבותינו ממצרים...'⁹⁹

3. והכוס השלישי בא להודות לה' על אשר שְׁמָרְנו והצילנו בגלות הזה בתוך צרינו ואויבינו...

93. כפי שניכר למשל מהמסופר בבבא מציעא קה ע"ב: "בשני דרבי יוחנן הוה שמינה ארעא. בשני דרבי אמי הוה כחישא ארעא" (כלומר, באמצע המאה הייתה הארץ דשנה ותנובתה היתה מרובה, ואילו לקראת סופה של המאה הייתה אדמת ארץ-ישראל כחושה ונצטמק יבולה).

94. אבי-יונה (לעיל הערה 81), עמ' 86-94. מכות אלה וכן ירידה כללית במספר התושבים (בשל הגורמים שהוזכרו לעיל) – גרמו להחמרת עול המסים על הנוטרים בארץ ולהחרפת הבעיה החברתית.

95. כפי שעולה אף מהמסופר בירושלמי, תרומות מז ע"ב (ח, ד), על אודות איומם של השלטונות על תושבי לוד, שאליה ברח עולא בר קושר מפניהם: "אין לית אתון יהיבין ליה לן, אנו מחריבין מדינתא". תרגום: אם אין אתם מוסרים אותו לנו, אנו מחריבים את עירכם.

96. כפי שקרה באירוע הנ"ל בעקבות בקשתו של ריב"ל מהנרדף, על-פי המסופר שם, "סלק גביה ריב"ל-ופייסיה ויהיביה לון.

97. על-פי דברי לוי (לעיל הערה 72), עמ' 138-139, נוספו לבעיה החברתית הפנימית בקרב היהודים אף סכסוכים חברתיים בין השומרונים (שהיוו אחוז ניכר מאוכלוסיית-הארץ בתקופה זו), ובין יהודי קיסריה, סכסוכים שאפשר להניח שהשפיעו על היחסים שבין שני הצדדים גם באזורים אחרים בארץ. סכסוכים אלה נגרמו, כנראה, בשל העובדה, שבסוף המאה השלישית נעשו השומרונים למיעוט הגדול ביותר בקיסריה, ועל-פי מחקרו של ליברמן (לעיל הערה 75), אף נמנו עם פקידות המינהל הצבאי והאזרחי של רומי בעיר זו.

98. נוסח, עגון על סמך דברי ר' יוסי בתוספתא, ברכות ד, ה: "כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות – לא יצא".

99. על-פי י' אברבנאל, הגדה של פסח עם פירוש זבח פסח, מהדורת י"מ פרסר, ירושלים תשס"ז, עמ' כח.

4. אמנם הכוס הרביעי הוא כנגד הגאולה העתידה... ולכן תיקנו לומר על הכוס הרביעי הזה 'ברכת השיר'¹⁰⁰... לפי שבגאולה העתידה יהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' (לעבדו שכם אחד), (צפניה ג', ט), ... לפי שבזמן התשועה אז תתברך הגפן וכל תנובות ארץ ישראל, ותהיה 'ארץ חמדה טובה ורחבה'¹⁰¹ במקום שבחורבן העם הייתה שממה כמהפכת זרים, (ישעיהו א', ז)..."¹⁰²

בדבריו של ר"י אברבנאל ניכרת תמורה במגמת הנחלת זכרה של גאולת האל את ישראל ממצרים – באמצעות שתיית ארבע כוסות יין בליל הסדר: על-פי הנאמר כאן, מגמת ההנחלה אינה רק הכרה באל ובגדולתו, אלא אף הכרת הטוב לאל על בחירתו בעם ישראל, על גאולתו את ישראל ממצרים ועל השגחתו על זרעם בגלות ספרד, וכן כמיחה לימות-המשיח.

בקשר להכוונתו של ר"י אברבנאל להכרת הטוב – מן הראוי לציין, שבביאורו שם, שבו הוא דן בדברי המשנה: "חייב אדם להראות¹⁰³ את עצמו, כאילו הוא יצא ממצרים, לפיכך אנחנו חייבים להודות...",¹⁰⁴ הוא מקשה לגבי הרלוונטיות של הצורך להודות לאל בדורו, ושואל – "אבל אנחנו בגלותנו, שלא ירשנו ארץ ולא זכינו לבוא אליה, ונולדנו בגלות, מה החיוב אשר לנו... להודות'...?"¹⁰⁵

כלומר, על-פי דבריו, ייתכן, לכאורה, שקביעתו דלעיל של רבן גמליאל דיבנה¹⁰⁶ אינה רלוונטית לאדם מישראל שנמצא בגלות, והוא פטור מלהכיר טובה לאל על נסי יציאת-מצרים. לשם הפרכת הבנה מעין זו – נעיין בהמשך דבריו:

1. "כל אחד ואחד מישראל ימצאוהו בגלות הזה משעבוד מלכיות בפרטיותו, מה שקרה לאומה בכללה במצרים. כי יש מהם שְׁיָתֵן ה' אותם לרחמים לפני כל שוביהם, אבל עם היות שלא יתקפוהו צרות – לא יִמְלֹט מהיותו נכנע ועבד האומה המושלת עליו. וממנו (=ויש מֵאֲתָנוּ), שתכבד העבודה עליו מן האויבים מעבודת פרך, וממנו שְׁסֻבְּוהוּ כמים בלהות, יגונות ואנחות... ממנו מה שיהיה פעמים אסורים בזיקים,¹⁰⁷ סובלי סכנות עצומות, ומהם – שלא יוכלו לשמור את יום השבת ומועדי ה' מפני חמת המציק. והקב"ה לכל (=את כל) אחד ואחד מושיע ורב בדרכים נפלאים, אם בהכות אויביו ואם בדרכים אחרים..."

100. לתפילת הלל, על-פי פסחים ק"ח ע"א – צורפה במהלך הדורות ברכת "יהללך..." ואילו על-פי דברי ר' יוחנן שם הכוונה לתפילה, הנאמרת בכל שבת ויום טוב בסיזום של פסוקי-דזמרה, הפותחת ב"נשמת כל חי" ומסיימת ב"ישתבח... אל מלך גדול ומהולל בתשבוהו".

101. אברבנאל (לעיל הערה 99), עמ' לג.

102. אברבנאל (שם), עמ' רפז-רצ.

103. בצטטה זו יש שינוי מהנוסח המקורי שבפסחים י, ה: "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו...". זאת – בעקבות רמב"ם (משנה **תורה**, זמנים, הלכות חמץ ומצה פרק ז', הלכה ו), ששינה את נוסח הנאמר מ"לְרֵאוֹת" ל"לְקֵרְאוֹת". משמעות השינוי היא, שעל האדם לא רק להרהר בענין זה, אלא אף להמחישו לזולתו באופן מעשי בדרך חירות.

104. פסחים י, ה [נוסח הדפוס]. פסקה זו אינה נמצאת בכת"י פארמה, א, עמ' 72; בכת"י פאריס, א, עמ' 243; בכת"י קויפמן, א, עמ' 122. מדברי ש' ספראי, **בימי הבית ובימי המשנה**, ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 614-615 – עולה, שמקורה במסורת ארצישראלית מאוחרת לרבן גמליאל השני (שחי אף בזמן הבית), ושכוונתה הייתה ליצור תודעה היסטורית לאומית. אפשר לשער, שמגמת יצירתה של תודעה זו הייתה המשך הקיום הרוחני פוליטי של העם ללא מקדש תחת שלטון רומי.

105. אברבנאל (לעיל הערה 99), עמ' רמא-רמז.

106. כך עולה מדבריהם של ספראי וספראי (לעיל הערה 31), עמ' 35-36, לפיהם רבן גמליאל השני (דיבנה), שחי גם בתקופה שלאחר החורבן, הוא שקבע שעיקר מצוות ההגדה לבנים הוא בהסבר הלכות פסח, מצה ורמור (פסחים י, ה). זאת – לשם הנחלת זכרה של יציאת-מצרים.

107. כלומר באזיקים (שלשלאות או כבלים), על סמך ירמיהו מ', א: "והוא אסור באַזְקִים".

2. נְכִיּוֹן שֶׁה' יִתְבָּרַךְ אִף אוֹתֵנוּ בְּגִלוֹת מוֹשִׁיעַ וְגוֹאֵל בְּכָל יוֹם בְּמִסּוֹת בְּאוֹתוֹת וּבְמוֹפְתִים, ¹⁰⁸ רְאוּי הוּא אִם כֵּן שִׁירָאָה אֶת עֲצֻמוֹ כְּאִילוֹ הוּא יֵצֵא מִמִּצְרַיִם... וְעַל כֵּן אָמַר הַכְּתוּב **וְאוֹתֵנוּ** הוֹצִיא מִשְׁמֵי (דְּבָרִים ו', כג.)... לִפִּי שֶׁכָּל אֶחָד מִמֶּנּוּ (=מֵאֲתָנוּ) נִגָּל בִּימֵיו מְגִלוֹתוֹ פְּעָמִים רַבּוֹת, וּמִפְּנֵי זֶה אֲנַחְנוּ חַיִּיבִין לְהוֹדוֹת וּלְשַׁבַּח."

כלומר, על סמך לשון הכתוב "אותנו" המתייחסת לחיים בהווה, אשר, לכאורה, אינה משתלבת עם המילים: "הוציא משם" (המזכירות, על-פי הפשט, את נס-יציאת-מצרים שאירע בעבר) – משווה ר"י אברבנאל בין צרותיהם של היהודים בני-דורו תחת שלטון הנצרות ומורא האינקוויזיציה בגלות-ספרד, ומצבם כפליטים חסרי-כל, לבין שעבודם הפיזי והרוחני של בני ישראל במצרים – בחינת "מעשי-אבות סימן לבנים".

בעקבות זאת הוא רומז לנו, שאף גלות-ספרד מהווה שלב מקדים לגאולה. לפיכך, לדעתו, מוטל אף על האדם הנמצא בגלות להודות לאל. בהבנה זו נעוץ, לדעתי, השורש לתמורה במגמת ההנחלה: מהכרה בה' ובגדולתו – להכרת-הטובה לה' על מעשיו.

מכל מקום, בדבריו של ר"י אברבנאל שהובאו באחרונה – אפשר למצוא אישוש לכך שעל-ידי הנחלת זכר היציאה ממצרים, הוא ביקש לגרום לבני-דורו, לא רק להכיר טובה לאל, אלא אף לכסוף לגאולה.

כמובן, עתה מן הראוי לשאול: מה היו הגורמים לכך?

תמורה זו תנומק על-פי המציאות, שבתוכה נולד הצורך בעיסוק מוגבר בגאולה.

על-פי הנחתי, תחושות משבר ומתיחות נפשית – עלולות לגרום לייאוש מן הגאולה ולהמרת-דת. החוקר בן-שלום כתב, ששיתוף-פעולה בין המלוכה בספרד לאפיפיורות במאה החמש עשרה כנגד היהודים – גרם להגברת הלחץ עליהם מבחינה כלכלית ומבחינה חברתית-דתית (עד כדי גירושם משם).¹⁰⁹ עדות להשפעתו של לחץ זה – אפשר לראות בהקדמתו של ר"י אברבנאל לספרו "ישועות משיחו":

"כנגע נראה לי בבית: זקנים ונערים, שהם יזובו מדוקרים בחרבות נדודים, וחצי גלותם וצרות גירושם מארץ שְׂבָבָם אשר השיגום בין הַמִּצְרַיִם. ועל זה היה דָּוָה לָבַם, ובמר-רוחם נתנו קול הַעֲנָנוֹת ומספד תמרורים, שתנו כשמים פיהם על ה' ועל משיחו. ומראות הנגע עמוק: מדוע לא בא בן ישי?... מדוע אחרו פעמי מרכבותיו.... משיח אלוקי יעקב מת או נשבר או נשבה, לא יבוא שמשו שמש צדקה ומרפא, אשר עבר בין הגזרים".¹¹⁰

לפי דבריו אלה, הלחץ גרם לייאוש מן הגאולה.

בנוסף לכך, כתוצאה מלחץ זה וכתוצאה מרצונם של יהודים מסוימים לשמור על מעמדם החברתי¹¹¹ ו/או הכלכלי הגבוה¹¹² – התגברו בקרב יהודי-ספרד בתקופה מקרים של המרת-דת ותופעת האנוסים.

108. להם הוא קורא שם כרמב"ן (בביאורו לויקרא כ"ו, יא וכיו"ב), "נסים נסתרים", שֶׁפֶן הֵם נִרְאִים כְּדֶרֶךְ-הַטָּבַע.

109. ר' בן שלום, מול תרבות נוצרית, ירושלים תשס"ז, עמ' 364-370.

110. י' אברבנאל, ספר ישועות משיחו, קניגסברג תרכ"א, עמ' ג.

111. להרחבה בנושא המעמדות שהיו בקהילות ספרד לפני הגירוש והשלכותיהם – עיינו במאמרו של י"ט עסיס, 'תסיסה חברתית בקהילות ספרד לפני הגירוש', בתוך י' דן (עורך), תרבות והיסטוריה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 121-145.

112. עדות לכך אפשר לראות, למשל, בדברי ש' אלעמי, אגרת מוסר, או, אגרת התוכחה והאמונה, מהדורת א"מ הברמן, ירושלים תש"ו, עמ' לט – עיינו שם.

אני נוטה לקבל את דבריו של ליפשיץ,¹¹³ אשר לפיהם אפשר לומר, שבשל חששו של ר"י אברבנאל מפני שמד וכיליון גמור של היהודים והיהדות בתקופתו, ובמיוחד עקב טענותיהם של הנוצרים, שהיעוד המשיחי כבר התקיים – מצא ר"י אברבנאל חובה לעצמו (כמנהיגן של קהילות-ישראל בתקופת-הגירוש), לחזק את אמונתם של ישראל באל ובישועה, על-ידי עיסוק בגאולה כעניין אקטואלי.

כך עולה כבר מדבריו של ר"י אברבנאל בהקדמתו ליישועות משיחו:¹¹⁴ "ואני פניתי הבית וטהרתי הנגע, והסעתי את העם מעמק עכור לפתח תקווה לְשֹׁנִים שפלים למרום...".

אפשר לשער, שזה היה הרציונל להזכרתו את הגאולה גם בהקשר של ענייננו.

אפשר לשער, שר"י אברבנאל הזכיר את בחירתו של האל באברהם אבי-האומה, בענייננו, כדי להגביר את אמונתם של בני-דורו בכך שכפי שהאל קיים הבטחתו והוליד את אברהם מאור כשדים לארץ ישראל – ואת זרעו ממצרים לארץ ישראל, כן יעשה אף לגולי-ספרד. ואכן, על-פי דבריו ב'מעני הישועה':

"יתחייב שכמו שהמחברת הראשונה¹¹⁵ חייבה הוראתה על ישראל ויציאתה מגלות לחרות... כן זאת המחברת הישראלית השנייה, הוראתה על עדת ישראל נבואה וגאולה..."¹¹⁶

לפי דברי ר"י אברבנאל מסתבר, שהגאולה העתידה נתפסה על ידו כמחזור שני לגאולה ממצרים. על-כן גם מובן מדוע, על-פי ביאורו לעיל, הכוס השנייה מרמזת, לדעתו, על הגאולה ממצרים, והכוס הרביעית – על הגאולה, העתידה לבוא בדורו (גם אם תתמהמה).

סיכום

לזיכרון – חשיבות רבה הן ברמת הפרט, והן ברמת הכלל – היחידה הלאומית (או הרב-לאומית). מהטקסטים שהובאו במאמרי – עולה, שלזיכרון הקולקטיבי קיים מעמד דומיננטי במיוחד בחיי-היומיום של העם היהודי (כך עולה גם משימור הזיכרון הקולקטיבי של מאורעות שאירעו בעת החדשה, כגון השואה והקמת-המדינה).

במאמרי זה, העוסק בשימור-הזיכרון הציבורי-לאומי בעם-ישראל – חקרתי את מדרשיהם של תנאים ושל אמוראים ואת פרשנותו של ההוגה הביניימי, שהושפע מדרך החקירה הפילוסופית, ר' יצחק אברבנאל, שנאמרו ושנכתבו בהקשר של מצוות-הפסח – כדי לבדוק אם צוינה או נרמזה בהם המגמה להכרה באל ואמונה בו, המניעה את הצורך להנחיל את זיכרונה הקולקטיבי של יציאת-מצרים (באמצעות ריטואל, הכרוך בקיום-המצוות הקשורות בחג זה). כמו כן ביקשתי לבדוק אם חלו תמורות במגמת ההנחלה, ולעמוד על שורשיהן של התמורות אם התקיימו. מהממצאים שעלו מהטקסטים השונים – עולה, שהמגמה העיקרית, שהניעה את הרצון/הצורך לשמר ולהנחיל את זיכרונה הקולקטיבי של יציאת-מצרים (המהווה ראייה למלכותו של הקב"ה

113. א' ליפשיץ, 'הגישה הפרשנית של ר' אברהם אבן-עזרא ור' יצחק אברבנאל אל הנבואות שנאמרו לעתיד', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 6, א (תשל"ג), עמ' 139-133.

114. אברבנאל (לעיל הערה 110), שם.

115. מערכת כוכבים ברקיע, הגורמת לשינוי והיפוך במעמדן של אומות מקצה אל קצה, ושהשפעתה מנותקת ממקום גאוגרפי מסוים.

116. י' אברבנאל, מעני הישועה: פירוש על ספר דניאל, שטעטין תר"ך.

ולנהגתו את העולם, ואף מהווה מאורע מכוון בחיי-עם-ישראל) הייתה הכרה באל והגברת-האמונה בו.

בנוסף לכך, עולה מהדברים, שבמגמת הנחלה זו של זכר-יציאת-מצרים באמצעות מצוות-הפסח, במקרים מסוימים היו השקפות-עולם דומות לחכמים, ועל-פיהן נוצרו אסכולות משותפות, ובמקרים אחרים חלו תמורות במגמת ההנחלה.

במבט כולל על התמורות שחלו במגמת הנחלת הזיכרון שדנתי בה, ובגורמים לתמורות על-פי דבריהם של תנאים, של אמוראים, ושל הפרשן הביניים, שנטה לדרך החקירה הפילוסופית, ר"י אברבנאל – אפשר להסיק את המסקנות הבאות:

א. הגורם העיקרי לתמורות שחלו בתקופת-האמוראים בארץ-ישראל, ממגמה רוחנית-תאולוגית (הכרה באל והגברת-האמונה בו) – למגמות חברתיות-לאומיות (כגון נטיעת-תקווה להשתחררות מעולה של רומי), היה משבר חברתי (שהתבטא בין השאר בהיווצרותו של מעמד בעלי-קרקעות, שניצלו את השפעתם לרעה והכבידו את נטל המסים והחובות האחרים שדרשו השלטונות הרומיים, על המעמד הנמוך ביותר), שנגרם בעקבות משבר כלכלי (שמקורו היה באנדרלמוסיה באימפריה הרומית במאה השלישית) ובמכות-טבע.

ב. הגורם העיקרי לתמורות שחלו בימי-הביניים, ממגמה רעיונית-תאולוגית (הכרה באל והגברת האמונה בו), למגמות רעיוניות-תאולוגיות אחרות (כגון יצירת כמיהה לבואו של משיח) היה עימות רוחני בין הנצרות ליהדות, שגרם להמרת-דת מרצון ומאונס בקרב יהודי-ספרד ובקרב הגולים ממנה.

בדרך דומה ניתן להראות בספרות-חז"ל ובפרשנות הפילוסופית של ימי-הביניים, כיצד בתמורות-העתים התייחסה הנחלת הזיכרון הקולקטיבי בזיקה לחג-הפסח, גם לרעיון של קבלת-עול-המצוות וגם לרעיון של הכרת-טובה לאל.

מן הראוי לציין את חשיבות הזכירה הקולקטיבית של יציאת-מצרים ושל מאורעות רבים אחרים שאירעו לעמנו בתקופות שונות, ולהפיק מהם את הלקחים הראויים, שהרי כנאמר בהגדה של פסח: "בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו, והקדוש ברוך הוא מצילנו מידם!"