

הברייתא של ארבעת הבנים

מאת

יוסף תבורי

למורי ורבי פרופ' יעקב זוסמן,
רבי המובהק בפילולוגיה תלמודית

הברייתא על מקבילותיה

מבוא

הברייתא על ארבעת הבנים מוכרת ביותר מתוך הגדת הפסח. אמנם אין היא מופיעה בכל נוסחי ההגדה. בהגדה הארץ ישראלית, כפי שהיא מוכרת מתוך מסמכי הגניזה, ברייתא זו איננה, ובמקומה בא, מיד אחרי 'מה נשתנה', המשפט 'ולפי דעתו של בן אביו מלמדו', הלקוח מן המשנה.¹ משפט זה הוא המקבילה הארץ ישראלית של ברייתא ארבעת הבנים. הברייתא עצמה משובצת בירושלמי כהרחבה לדברים אלה של המשנה. אחרי הברייתא בירושלמי מופיעים דברי ר' יוסי 'מתניתא אמר' כן: "אם אין דעת בבן אביו מלמדו".² משמעות דברי ר' יוסי היא שדברי הברייתא כבר נאמרו במשנה או נרמזו

* אני מודה לידידי פרופ' נחם אילן ופרופ' אהרן שמש, ולרעייתי, יהודית תבורי, שקראו טיוטה של המאמר והעירו לי הערות מועילות. עיקרי הדברים הועלו בסמינר המחלקתי של המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר-אילן לפני מספר שנים. ידידי פרופ' דוד הנשקה העיר לי אז הערה חשובה הנוגעת ליסוד הדברים. מודה אני במיוחד לפרופ' מנחם כהנא על הערותיו המאלפות. תודה מיוחדת לעורך שעזר לי לסלק מספר טעויות מתוך המאמר.

1 ראה: ש' וו' ספראי, הגדת חז"ל, ירושלים תשנ"ח, עמ' 286. לתיאור מסכם של הגדת ארץ ישראל עד תקופת הגאונים ראה: י' תבורי, 'הגדת הפסח הארץ ישראלית בתקופה הביזנטית', ש' גליק (עורך), זכר דבר לעבדך: אסופת מאמרים לזכר דב רפל, ירושלים תשס"ז, עמ' 489-508. ספראי וספראי ציינו שהברייתא נמצאת בהגדת הגניזה הארץ ישראלית שכינז ג, וראו בכך עדות להשפעת המנהג הבבלי על המנהג הארץ ישראלי. ראה: ספראי וספראי (שם), עמ' 120. אך הברייתא איננה בהגדה זו, קטע קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S H2 108 (שם, עמ' 294), המובאת שם במלואה (עמ' 286-288).

2 פסחים י, ז (לו ע"ד; טור 557, שו" 13-14). וראה במשנה, שם י, ד. מוסקוביץ העיר על האפשרות 'שלפחות בחלק מן המקרים המונח [מתניתא אמרה כן] בא דווקא להקשות שדברים אלה הם בבחינת "פשיטא", כיוון שהם עולים בבירור מן המשנה' (ל' מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי: מונחים עיקריים, ירושלים תשס"ט, עמ' 458).

הדיון ייסוב על שלושה צירים. אדון תחילה בשינויי הנוסח של הברייתא במקורותיה המקבילים; אחר כך אבחן את מבנה הברייתא, אציג את הקשיים העולים מתוך עיון במבנה ואציע את פתרונני; ולבסוף אדון בדרך שבה שובצה הברייתא במקומותיה המקבילים ואלמד מכך על מקומה המקורי של הברייתא. אציג כאן את הברייתא על שלושת נוסחיה. במקרים שבהם יש שני נוסחים שווים מול הנוסח השלישי, אדגיש בפיוזר אותיות את הנוסח השונה. בטור הימני של הטבלה אציע מספר לכל שינוי משמעותי בין המקבילות כדי להקל את הדיון בהמשך.

הגדה של פסח ⁸	תלמוד ירושלמי ⁹	מכילתא דר' ישמעאל ¹⁰
ברוך המקום שנתן תורה לישׂראל עמו, ברוך הוא,	תני ר' חייה	מה העדות והחקים והמשפטים
1 כנגד ארבעה בנים	כנגד ארבע בני'	נמצאת או' ארבעה בנים
דברה תורה	דיברה תור'	הם
2 אחד [...] ואחד [...] ואחד	בן [...] בן [...] בן [...] בן	אחד [...] אחד [...] אחד [...] אחד [...] אח' [...] אח' [...]
113 חכם, ואחד רשע, ואחד תם,	חכם, בן רשע, בן טיפש, בן	חכם, אחד טיפש, אחד רשע
ואחד שאינו יודע לשאל	שאינו יודע לשאל	אח' שאינו יודע לשאל
חכם מה הוא אומר: מה העדות והחקים והמשפטים	בן חכם מהו אומ': מה העדות והחקים והמשפטים	חכם מה הוא אומ': מה העדות והחקים והמשפטים
(דב' 20)	(דב' 20)	(דב' 20)

8 הנוסח הוא על פי מ"מ כשר, הגדה שלמה³, ירושלים תשכ"ז. נעזרתי גם בחילופי הנוסח שרשמו ספראי וספראי (לעיל הערה 1), עמ' 211-214. תובנות חשובות הציע H. Guggenheimer, *The Scholar's Haggadah*, Northvale, N.J. 1998, עמ' 268-278.

9 פסחים י, ז (לז ע"ד; טור 557, שו" 1-14). נעזרתי באתר הירושלמי שמנהל משה פינצ'וק: <http://mdz.netanya.ac.il/talmud/Mishna.aspx>

10 מסכתא דפסחא יח (מהדורות הרוביץ-רבין, עמ' 73-74). כתב היד הטוב ביותר הוא כ"י אוקספורד, בודליאנה Marshall Or. 24 (נויבאוואר 151; ראה: מ"י כהנא, המכילות לפרשת עמלק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 44 ושם ספרות) והעתקתי את הברייתא על פיו, אבל צריך לזכור ש'מרוכים בו השיבושים והתיקונים' (כהנא [שם], הערה 21). לפי הצורך הערתי על חילופי נוסח בכ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 117 hebr. ובכ"י מן הגניזה, אוקספורד, בודליאנה Heb. C 27.69 (להלן: כ"י הגניזה). לנוסח שני כתבי היד סמכתי על ההעתקות שבמאגר של המכון למחשוב מידע ביהדות (<http://www.biu.ac.il/JS/tannaim/mekhila>). נוסח הברייתא על פי כ"י אוקספורד 151 הועתק גם על ידי א' שמש, 'כנגד ארבעה בנים דיברה תורה', סידרא, יד (תשנ"ח), עמ' 131-132. נוסח כ"י הגניזה פורסם במאגר הנזכר וגם אצל מ' כהנא, קטעי מדרש הלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 24-25. בשלושת כתבי היד סדר הבנים הוא: חכם, טיפש, רשע ושאינו יודע לשאל. שיניתי את הסדר של הבנים האמצעיים, רשע וטיפש, כדי להקל את ההשוואה. גולדשמידט פרסם טקסט אקלקטי על פי כתבי היד העיקריים. ראה: גולדשמידט (לעיל הערה 5), עמ' 22.

11 השינוי המצוין בזה הוא שינוי הסדר. השינוי בין תם/טיפש יצוין לקמן.

הגדה של פסח	תלמוד ירושלמי	מכילתא דר' ישמעאל
4 אשר צוה ה' אלהינו אתכם ¹²	אשר צוה יי' אלהינו אותנו	_____ ¹³
5 אף אתה אמור לו	אף אתה אמור לו	אף אתה פתח לו
6 כהלכות הפסח אין מפטירין	בחזק יד הוציאנו יי'	כהילכות הפסח אמור לו הפסח
אחר הפסח אפיקומן	ממצרים מבית עבדים	אין מפטירין אפיקומן ¹⁴
(שמ' יג 14)		
רשע מה הוא אומר: מה	בן רשע מהו אומר: מה	רשע או': מה העבודה הזאת
העבודה הזאת לכם (שמ' יב 26)	העבודה הזאת לכם (שמ' יב 26)	לכם (שמ' יב 26)
7	מה הטורח הזה שאתם	_____
מטריחין עלינו בכל שעה	ושעה ¹⁵	_____
8 לכם ולא לו	_____	_____
ולפי שהוציא את עצמו מן	מכיון שהוציא את עצמו מן	לפי שהוציא עצמו מן הכלל
הכלל	הכלל	

12 לעומת הגדות רבות הגורסות 'אתכם', כנוסח המסורה, יש הגדות רבות הגורסות 'אותנו'. ראה: כשר (לעיל הערה 8), עמ' כב, חילופי נוסח לשו' 86; ספראי וספראי (לעיל הערה 1), עמ' 21. ספראי וספראי ציינו שבדפוס הראשון של הגדת הרמב"ם היה כתוב 'אותנו', ותוקן בדפוסים מאוחרים. ראה: שם, עמ' 123. במהדורת ש' פרנקל של 'משנה תורה' ציינו זאת בחילופי הנוסח, אבל בגוף הטקסט נדפס 'אתכם'. לעומת זאת בנוסח הרמב"ם המבוסס על כ"י סן פרנסיסקו, ספריית מדינת קליפורניה, סוטר 117, כתב יד הטוב ביותר של ספר זמנים של 'היד החזקה' (משנה תורה: הוא היד החזקה [...]) עם פירוש יד פשוטה, ספר ג: זמנים, א, מהדורת נ"א רבינוביץ, מעלה אדומים תשנ"ד, עמ' 10), הגרסה היא 'אתכם', כנוסח המסורה. ראה: שם, ספר ג: זמנים, ב, מעלה אדומים תשנ"ט, עמ' תרס. בין ההגדות הקדומות הגורסות 'אתכם' אזכיר את סדור רב סעדיה גאון, מהדורת י' דוידזון, ש' אסף וי' יואל, ירושלים תש"א, עמ' קלז; שתי ההגדות שבסידור ר' שלמה בר נתן הסג'למסי, מהדורת ח' ירושלמי, ירושלים תשנ"ה, עמ' פה, רסג וקטעי גניזה מקיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S H2 128, 138, 10, 145. לדיון בנוסח ראה להלן ליד הערה 64.

13 גם בכ"י הגניזה הועתקה רק תחילת הפסוק. הורוביץ ציין במהדורתו למכילתא שגם בכ"י מדרש חכמים שהיה בידי אפסוביצר, הוא כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים Rab. 2170, לא נמצא המשך הפסוק (מהדורת הורוביץ-רביץ, עמ' 73). בכ"י מינכן 117 הועתק גם המשך הפסוק, עד 'אתכם' (1). גם בדפוס הראשון (קושטא רע"ה) הועתק המשך הפסוק, אלא ששם גרס 'אותנו'.

14 בכ"י מינכן 117 נמצא רק 'אף אתה פתח לו כהלכות הפסח', וההמשך חסר. על פי כ"י הגניזה היה כאן משפט שהסתיים במילה 'אפי'קומון', אבל אין לדעת מה בדיוק היה תוכן המשפט. בדפוס ראשון של המכילתא (קושטא רע"ה) הנוסח הוא 'אף אתה פתח לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומין'. נוסח הדפוס ראשון של הילקוט (סלונקי רפ"ו) דומה לנוסח כ"י אוקספורד 151, אלא שאף בהוראה הראשונה נאמר 'אמור לו' ולא 'פתח לו'. וכן הנוסח בכ"י מדרש חכמים (מהדורת הורוביץ-רביץ, עמ' 73).

15 כך בנוסח הפנים של כ"י לידן, ספריית האוניברסיטה Cod. Or. 4720 (סקילגר 3), אבל בגיליון הוגה 'בכל שנה ושנה'.

הגדה של פסח	תלמוד ירושלמי	מכילתא דר' ישמעאל
9 כפר בעיקר ¹⁶		
10 אף אתה הקהה את שניו ואמור לו	אף אתה — אמור לו	אף את הוציאו מן הכלל אמור לו
בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים ¹⁷ (שמ' יג 8),	בעבור זה עשה יי' לי (שמ' יג 8)	בעבור זה עשה יי' לי (שמ' יג 8)
11 לי ולא לו, אילו היה שם	לי עשה לאותו האיש לא עשה אילו היה אותו האיש במצרים	לי ולא לך, אילו הייתה שם
12 לא היה נגאל	לא היה ראוי להיגאל משם לעולם	לא היתה נגאל
13 תם	טיפש	טיפש
14 מה הוא אומר:	מהו אומר:	לאמר ¹⁸
מה זאת (שמ' יג 14)	מה זאת (שמ' יג 14)	מה זאת (שמ' יג 14)
15 ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים (שם)	אף את למדו הילכות הפסח שאין מפטירין אחר הפסח אפיקימון (שם)	ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו יי' ממצ' (שם)
16 מהו אפיקימון ¹⁹ שלא יהא עומד מחבורה זו ונכנס לחבורה אחרת		

16 יש הגדות שכתוב בהן 'וכפר בעיקר'. ראה: ספראי וספראי (לעיל הערה 1), עמ' 21. גוגנהיימר רשם את 'וכפר' כנוסח תימן. ראה: גוגנהיימר (לעיל הערה 8). בין הקדמונים שגרסו 'וכפר בעיקר' אזכיר את בעל 'שבלי הלקט', שפירש שהרשע חטא בשניים – שהוציא את עצמו מן הכלל כאשר אמר 'לכם', ושכפר בעיקר כאשר לא הזכיר את שם ה'. ראה: שבלי לקט השלם, וילנא תרמ"ז, סדר פסח ריח, דף צה ע"א. במסורת המיוחסת לגר"א נאמר שיש לגרס 'וכפר'. ראה: ש"ד פרידמן, שדה צופים על הגדה של פסח, ברוקלין תש"ע, עמ' סח-סט; מ' שטרנבוך, מועדים וזמנים, ג, ירושלים [תש"ד], עמ' קל.

17 המילים 'בצאתי ממצרים' חסרות בהגדות רבות. ראה: כשר (לעיל הערה 8), עמ' כד-כה.

18 מילה זאת נראית כטעות של סופר שהתחיל להעתיק את שמ' יג 14 מילה אחת לפני הטקסט המבוקש. אך מילה זו מתועדת הן בכ"י אוקספורד 151 הן בכ"י הגניזה, ולכן כל עוד לא הוכח ששני כתבי יד אלה תלויים זה בזה, קשה לדחות גרסה זו כטעות סופר. ואמנם אם טעות סופר לפנינו, היא טעות מוזרה. סופרים רגילים להעתיק בסוף יותר מן הטקסט שצריך, כפי שאראה להלן בקשר ל'והגדת לבנך', אך דומה שאינם רגילים להתחיל להעתיק לפני המקום המבוקש. בכ"י מינכן 117 נמצא כנוסח שאר המקבילות: 'מהו אומר'.

הגדה של פסח	תלמוד ירושלמי	מכילתא דר' ישמעאל
17 ושאינו יודע לשאל את פתח לו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר (שמ' יג 8)	בן שאינו יודע לשאל את פתח לו תחילה	ושאינו יודע לשאל את פתח לו שנ' ²⁰ והגדת לבנך וגו' (שמ' יג 8)
בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, ²² והגדת לבנך יכול מראש חדש, תלמוד לומר ביום ההוא, אי ביום ההוא יכול מבעוד יום, תלמוד לומר בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך	אמר ר' יוסה מתניתא אמר' כן אם אין דעת בבן אביו מלמדו	מה ²¹ העדות והח' והמשפ' וגו' ר' אליע' או' מניין את' או' שאם היתה חבורה של חכמ' או של תלמי' חכמ' צריכין להיות יושבין ועוסקין ²³ בהלכות פסח עד חצות לכך נא' מה העדות והחק' וגו'

בטבלה יש שבעה עשר הבדלים משמעותיים, במידה זו או אחרת, בין הנוסחים. בשלושה עשר מהם עומדות שתי מקבילות יחד לעומת השלישית:

בשלושה מקרים נוסח ההגדה עומד לבד מול המכילתא והירושלמי:

8. דיוק בשאלת הרשע: 'לכם ולא לו' / —
9. תיאור תשובת הבן הרשע: 'כפר בעיקר' / —
13. כינוי הבן: 'תם'/'טיפש'.

בשבעה מקרים נוסח הירושלמי עומד מול ההגדה והמכילתא:

- 19 המילים 'מהו אפיקימון' נמצאות בכ"י לידן אבל נמחקו שלא על ידי הסופר. וכן הן נמצאות בהעתקת הירושלמי ב'עין יעקב'. אך המעתיקים את הברייתא על פי הירושלמי לא העתיקו מילים אלה. על הנוסח של כ"י לידן כבר עמד ב'רטנר, אהבת ציון וירושלים: מסכת פסחים, פייטרקוב תרס"ט, עמ' 132; ועל העניין כולו עמד ש' ליברמן, 'ירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' 522.
- 20 המילה 'שנ' חסרה בכ"י מיינכן 117. כ"י הגניזה פגום במקום זה.
- 21 בכ"י מיינכן 117 נכתב לפני דרשה זו 'ד"א'. כ"י הגניזה פגום במקום זה.
- 22 המילים 'בעבור זה' [...] בצאתי ממצרים' חסרות בהרבה הגדות. כשר רשם שמונה קטעי גניזה שבהם המילים אינן, כולל הגדת הפסח שפורסמה ב'גנזי שכטר'. ראה: כשר (לעיל הערה 8), עמ' כה, חילופי נוסח לשו' 95. כן הוא בנוסח ההגדה שבסידור רב סעדיה גאון (לעיל הערה 12) ובסידור ר' שלמה בר נתן (לעיל הערה 12), עמ' פה – בשניהם הסיום הוא 'את פתח לו שנ' 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר'. וכן הוא בהגדת בני סין, בלי המילה 'לאמר'. ראה: *Haggada of the Chinese Jews*, New York 1967
- 23 בכ"י אוקספורד 151: 'להיות יושבין ועוסקין'; בכ"י הגניזה: 'לעסוק'.

2. 'בן' ('חכם', 'רשע', 'תם', 'שאינו יודע לשאול') / 'אחד' ('חכם', 'רשע', 'תם', 'שאינו יודע לשאול').
6. 15. שינוי בסדר התשובות (התשובה לחכם מתחלפת עם התשובה לתם).
7. ניסוח שונה לשאלת הרשע.
12. הקביעה שהבן הרשע לא היה ראוי להיגאל (ולא 'שלא היה נגאל').
16. הוספת הסבר ל'אפיקימון'.
17. 'את פתח לו תחילה' / 'את פתח לו שנאמר והגדת לבנך'.

בארבעה מקרים נוסח המכילתא עומד לעומת ההגדה והירושלמי:

1. 'נמצאת או' ארבעה בנים הם' / 'כנגד ארבעה בנים'.
3. סדר: חכם, תם (טיפש), רשע / חכם, רשע, תם (טיפש).
5. 'אף אתה פתח לו' / 'אף אתה אמור לו'.
14. 'לאמר' / 'מהו ואומר'.

בשלושה מקרים יש לכל אחד משלושת המקורות נוסח משלו, ובמבט ראשון קשה להעניק עדיפות לאחד הנוסחים. שלושת המקרים הם (לפי הסדר: הגדה, ירושלמי, מכילתא):

4. בשאלת החכם: 'אתכם' / — / 'אותנו'.
10. 'אף אתה הקהה את שיניו ואמור לו' / 'אף את הוציאו מן הכלל אמור לו' / 'אף אתה אמור לו'.
11. תגובה לרשע: 'לי ולא לו אילו היה שם' / 'לי עשה לאותו האיש לא עשה אילו היה אותו האיש במצרים' / 'לי ולא לך אילו הייתה שם'.

מקובל בידינו היום שאין להגיה מקור על פי מקבילותיו, שהרי כל מקור מציג, או יכול להציג, מסורת אחרת. אולם אם טוענים שהמסורות השונות נוצרו ממקור אחד, יש עניין להשוות את המקבילות כדי לנסות לשחזר, במידת האפשר, את המקור שממנו צמחו המקורות השונים. מן המפורסמות היום הוא שאין להכריע בין נוסחים על פי רוב, כי אין לספור את הנוסחים אלא יש לשקול אותם, כל אחד לפי ערכו. ובכל זאת יש מן העניין להציג את הממצאים בניתוח סטטיסטי. בארבעה עשר מקרים יש התאמה בין שתיים מן המקבילות. מן הפירוט דלעיל ברור שההגדה נמנית עם הרוב באחד עשר מתוך ארבעה עשר המקרים (בשבעה מקרים עם המכילתא ובארבעה עם הירושלמי), בעוד המכילתא נמנית עם הרוב רק בעשרה מקרים (בשבעה מקרים עם ההגדה ובשלושה עם הירושלמי), והירושלמי נמנה עם הרוב בשבעה מקרים בלבד (בארבעה מקרים עם ההגדה ובשלושה עם המכילתא). לו השתמשנו בשיקול זה לקבוע איזה נוסח עדיף כדי לשחזר את נוסח האב, היינו מגיעים למסקנה שנוסח ההגדה הוא הנוסח הטוב ביותר של ברייתא זו. אך ההבדל בין ההגדה למכילתא במספר התאמות לרוב הוא קטן מכדי לקבוע בזה מסמרות. ועוד יש לזכור שנוסח ההגדה הוא הטקסט הנפוץ ביותר והיה שגור

בפי סופרים ומעתיקים, ולכן הייתה לו השפעה גדולה על הטקסטים האחרים. הסופרים בוודאי נטו לתקן את נוסח המכילתא והירושלמי על פי ההגדה יותר משתיקנו את ההגדה על פי אחת המקבילות האחרות. גם מסיבות אחרות שיקול של רוב הנוסחים איננו יכול להכריע. נפנה עתה לברר האם מתוך ניתוח השינויים בנוסח הברייתא לגופם, בלי ההסתמכות על הרוב, אפשר להכריע מה היה הנוסח המקורי.

נוסח הברייתא

נוסח ההגדה לעומת המכילתא והירושלמי

בשלושה מקרים נוסח ההגדה עומד לבד מול עדותם המשותפת של המכילתא והירושלמי. הראשון הוא הדיוק בלשון שאלת הבן הרשע: 'לכם ולא לו'. הדיוק נכון והוא עומד ברקע לקביעת הברייתא שבן זה הוציא את עצמו מן הכלל. ובכל זאת קשה להכריע אם יש כאן ניסוח מקורי שנשמט בשני המקורות האחרים, או שיש כאן תוספת הסבר לדבר שהיה ברור בעיני העורך הראשון של הברייתא.

המקרה השני הוא תיאור הרשע כמי ש'כפר בעיקר', תיאור הנמצא רק בהגדת הפסח, ושנוסף על תיאורו של בן זה כמי שהוציא את עצמו מן הכלל, המצוי בכל המקורות. יש הגדות שבאה בהן וי' החיבור, 'וכפר בעיקר', וייתכן שנוסחי ההגדה נחלקו אם 'כפר בעיקר' הוא פירוש ל'הוציא את עצמו מן הכלל' או שהוא נוסף עליו.²⁴ ברם לשתי התפיסות אין בסיס פשוט לקביעה שהרשע גם כפר בעיקר. המשמעות הראשונית של 'כפר בעיקר' היא כפר בבורא העולם, שהוא עיקר, אך אין בדברי הרשע אמירה מפורשת שתוכנה הוא כפירה במציאות הבורא. ייתכן שהוא כפר ברעיון שהבורא ציווה על קיום המצוות או שהביע רצון שלא להימנות עם המצווים. רק בדרך של הרחבה אפשר לומר שבהוצאת עצמו מן הכלל הוא כפר בעיקר.²⁵ הנוסח 'וכפר בעיקר' מלמד שראו בכפירה זו משהו נוסף על הוצאת עצמו מן הכלל,²⁶ אך לא ברור על סמך מה קבעו שכפר בעיקר. נראה שמילים אלה הן תוספת לברייתא שבאה לחדד את היחס למי שהוציא את עצמו מן הכלל ואינן שייכות לרובד הראשון.

במקרה השלישי ההגדה מתארת את הבן השואל 'מה זאת?' כ'תם', בעוד המקורות המקבילים מתארים אותו כ'טיפש'. דניאל גולדשמידט העיר 'שמה אינו אלא ענין סגנוני'.²⁷ דומה שיש כאן יותר מעניין סגנוני, ובכל זאת הגרסאות אינן חולקות אלא משלימות. לָבֶן המקראי ששאל 'מה זאת?' יש, לפי הבנת הברייתא על מקבילותיה, שתי תכונות – אחת חיובית ואחת שלילית: התכונה החיובית

24 ראה לעיל הערה 16.

25 ראה: א"א אורבך, חו"ל: פרקי אמונות ודעות², ירושלים תשל"א, עמ' 21-22. בפתיחת דברי אורבך יש אי בהירות מסוימת באשר לשימוש במילה 'עיקר', ולא ברור האם הוא עיקרון או שורש, אך בהמשך דבריו נראה ש'עיקר' הוא הקב"ה עצמו, שהוא שורש העולם.

26 יש הגדות שגרסו 'ואף כפר בעיקר' (ראה: כשר [לעיל הערה 8], עמ' כג) ואלה בוודאי חשבו שיש כאן עניין נוסף על זה שהוציא את עצמו מן הכלל.

27 גולדשמידט (לעיל הערה 5), עמ' 23.

היא שהוא 'תם', תמים בעבודת ה', בבחינת 'ייעקב איש תם'²⁸ ומבחינה זו הוא היפוכו של הרשע;²⁹ והתכונה השלילית היא שהוא טיפש, חסר דעת, ומבחינה זו הוא היפוכו של החכם.³⁰ אפשר לכנות אותו על פי תכונתו החיובית או על פי תכונתו השלילית, ואין בידינו לקבוע שאחד הכינויים משקף את הנוסח המקורי של הברייתא.

נוסח הירושלמי לעומת ההגדה והמכילתא

כאמור בשבעה מקרים הירושלמי עומד לבד מול נוסחם המשותף של ההגדה והמכילתא. השינוי הראשון הוא השימוש החוזר בציון 'בן'. בפירוט הבנים בהגדה ובמכילתא נמצא רק כינוי סתמי: 'אחד חכם, אחד רשע, אחד תם ואחד שאינו יודע לשאול'. לעומת זאת הברייתא הירושלמית מציינת שכל אחד הוא לא 'אחד' אלא 'בן': 'בן חכם, בן רשע, בן טיפש ובן שאינו יודע לשאול'. גם בהמשך, בפירוט, חוזר שינוי סגנוני זה: 'בן חכם' וכו', אלא שהירושלמי אינו עקבי בזה, ובפירוט של הטיפש חסר 'בן'. דומה שחסרון זה אינו אלא טעות סופר, אולי בהשפעת ההגדה, אף שאפשר לטעון שיש כאן שריד לגרסה המקורית, שלא קראה לו 'בן'. ייתכן שהירושלמי הדגיש שכל טיפוס הוא 'בן' כדי לחזק את הזיקה לפסקת המשנה: 'ולפי דעתו של בן אביו מלמדו'.³¹ יש כאן שני שיקולים, הרחוקים מלהיות מכריעים, לקבוע שנוסח הירושלמי הוא נוסח משני: השיקול האחד הוא שנוסח הירושלמי של הברייתא אינו עקבי בשימוש בתואר 'בן', והאחר הוא שאפשר לשער מדוע שינה מעתיק הברייתא בירושלמי את הנוסח שהיה לפניו.

השינוי השני והשלישי קשורים זה בזה – התשובה לבן החכם והתשובה לבן השואל 'מה זאת, התם או הטיפש, הוחלפו זה בזה. לפי הירושלמי הטיפש קיבל את התשובה שעל פי המקורות האחרים נועדה לחכם – לימוד הלכות – ואילו החכם קיבל את התשובה שנועדה לטיפש: 'בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים'. ייתכן שחילוף זה נעשה מפני שהתשובה לחכם נראתה לא מתאימה לו או שהתשובה לטיפש נראתה בלתי הולמת אותו או משתי הסיבות יחד. מצד אחד אפשר שתשובה לבן החכם שיש לעסוק בהלכות הפסח לא הייתה מקובלת על מי שחשבו שעדיף לעסוק בסיפור יציאת מצרים.³² מצד

28 השווה הנאמר על איוב: 'אין כמוהו בארץ איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע' (איוב א, 8).

29 ובלשון המקרא מצאנו 'תם דרך' כניגוד ל'רשעה': 'צדקה תצר תם דרך ורשעה תסלף חטאת' (מש' יג, 6). המפרשים המודרנים פירשו ש'חטאת' היא הנושא של החלק השני של הפסוק, ושהיא מקבילה – בסדר כיאסטי – ל'צדקה'. לפי זה 'תם דרך' הוא הניגוד של 'רשעה'. אך רבים פירשו ש'רשעה' היא הנושא של החלק השני, ואז הניגוד של 'תם דרך' הוא 'חטאת'. רס"ג פירש זאת בדרך אחרת, ואין זה משנה לענייני.

30 אסתפק בשתי דוגמאות לכך שטיפש הוא היפוכו של חכם: 'מי שעשאו חכם לזה – עושה אותו טיפש, טיפש לזה – עושה אותו חכם' (בבלי, תמורה טז ע"א); 'תני בר קפרא יפה שתיקה לחכמים קל וחומר לטיפשים' (ירושלמי, פסחים ט, ט [לו ע"א]; טור 554, שו" 10-11). ברם ייתכן לפרש מקרים אלה כמתייחסים לחכם שהוא פיקח, בעל יכולת, ולאו דווקא לחכם שהוא מלומד. והשווה: 'תמר, עלי תמר: כולל ביאורים הארות והערות בתלמוד ירושלמי, ה: סדר מועד, א, אלו שבות תשנ"ב, עמ' שה.

31 משנה, פסחים י, ד.

32 ראה: ש' מור, 'הלכות קרבן פסח או סיפור יציאת מצרים? שתי מסורות לעיצובו של ליל חג הפסח לאחר חורבן הבית השני', ציון, סח (תשס"ג), עמ' 297-311. וראה עוד: שמש (לעיל הערה 10), עמ' 135-136 ובמאמרו הרשום שם בהערה 12.

אחר אפשר שהתשובה לתם/טיפש נראתה לא מתאימה לו, שהרי הירושלמי קורא לו 'טיפש', וכינוי זה רומז כאמור שהוא היפוכו של החכם. אבל ל'חכם' יש שתי משמעויות: פיקח או מלומד. לפי נוסח הירושלמי החכם הוא מלומד שאין צורך ללמדו הלכות או שראוי לו לעסוק במשהו אחר בליל הסדר, אבל הטיפש אינו מלומד, ועל כן ראוי ללמדו דברי חכמה, הלכות,³³ ולכן ייעדו לו את התשובה בדבר לימוד הלכות פסח. לעומת זאת אין צורך ללמד את הבן החכם הלכות פסח, מכיוון שהוא מלומד, אבל הוא חייב לעסוק ככולם בסיפור יציאת מצרים, כפי שעשו החכמים בבני ברק לפי מסורת ההגדה, ועל כן הועברה אליו התשובה המקראית לבן התם: 'בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים' (שמ' יג 14). כקוריו אציין שלפי נוסח הירושלמי יש עקבות מסוימת בברייתא: אף בן אחד אינו מקבל את התשובה המקראית לדבריו! אף שיש היגיון פנימי בשיטת הירושלמי, אין סיבה מהותית להעדיף אותה על פני המסורת המשותפת למכילתא ולהגדה, מעבר להנחה כללית, שטרם הוכחה, שנוסח הירושלמי הוא משני למקבילות האחרות.

השינוי הרביעי, בניסוח שאלת הבן הרשע, הוא משמעותי ביותר. שינוי זה מבטא תפיסה אחרת של רשעות הבן. ההגדה מסבירה שרשעותו של הבן מתבטאת בשימוש בלשון 'לכם' – ביטוי המוציא אותו מן הכלל. גם במכילתא, שלא הוסבר בה מה הרשעות בשאלתו של בן זה, נשארו עקבות הדיוק 'לכם ולא לי' – בקביעה שבן זה הוציא את עצמו מן הכלל, ושיש להשיב לו: 'לי ולא לך'. אולם הירושלמי מצא את רשעותו בחלק הראשון של דבריו – 'מה העבדה הזאת' – שקרא למצוות ה' 'עבודה', ביטוי שהירושלמי תפס ככינוי גנאי, כטורה: 'מה הטורח הזה שאתם מטריחין עלינו בכל שנה ושנה'.³⁴ דרשה זו מתעלמת מן ההקשר המקראי, משום שבפסוק שלפני כן קראה התורה עצמה לטקס זה 'עבודה': 'ושמרתם את העבודה הזאת'. אפשר לשער שלא נוח היה לעורך, או למעתיק, בדיוק המדרשי מן השימוש בגוף שני, 'לכם', משום שגם החכם השתמש בגוף שני, 'אתכם' (אם כי בנוסח הירושלמי קושי זה הוקה משום שהבן החכם השתמש בלשון 'אותנו'), ולכן הוא חיפש בפסוק 'מה העבודה הזאת לכם' ביטוי אחר לרשעותו של השואל. בכל אופן עקבות הדיוק 'לכם ולא לו' נשארו גם בברייתא הירושלמית, משום שבהמשכה נמצא שחטאו של הרשע היה 'שהוציא את עצמו מן הכלל'. לפי הדיוק של הירושלמי, השואל לא הוציא את עצמו מן הכלל אלא היה שותף בטקס, אף על פי שראה בזה 'טורח'; שותפותו בטקס התבטאה בתלונתו שמטריחים עליו 'בכל שנה ושנה'. שותפותו של בן זה במעשי המצווה הובלטה יותר בנוסח הפנים של הירושלמי: 'בכל שעה ושעה'. לפי גרסה זו הבן הרשע ראה את עצמו שותף מתמיד במעשי המצוות, אך להשקפתו זהו עול שהטילו עליו חכמים שלא לצורך.

33 אולם השווה דברי ר' יהודה בר' יקר: 'משמע שדבר קל הוא ולא יוכל להבין דרשות' (הגדת תורת חיים, בעריכת מ"ל קצנלנבוגן, ירושלים תשנ"ה, עמ' סה).

34 הריטב"א פירש את דברי הרשע 'מה הטורח הזה שאתם מטריחים עלינו בכל שנה לעכב את סעודתינו ולערב את שמחת החג' (פירוש ההגדה לריטב"א, בתוך הגדה של פסח, תורת חיים, עם פירושי הראשונים, ירושלים תשס"ז, עמ' ס). וכן הוא באבודרהם השלם, ירושלים תשנ"ה, עמ' רמח. אולי היה מקום לומר שהקביעה שהרשע כפר בעיקר נובעת מן הברייתא הירושלמית ולא מן ההגדה. בברייתא הירושלמית הוא נראה ככופר באלוהים, המצווה את המצוות.

דומה שהשינוי החמישי, הקביעה שהבן הרשע לא היה ראוי להיגאל – ולא 'שלא היה נגאל' – קשור לשינוי הקודם. בן זה לא היה ראוי להיגאל בפני עצמו, אבל הוא נגאל בכל זאת, אגב הכלל, משום שהשתתף בסעודת הפסח, אף על פי שראה בזה טורח.³⁵ תפיסה זו מנוגדת לתפיסת ההגדה והמכילתא שבן זה הוציא את עצמו מן הכלל ולכן לא היה נגאל. ואם כנים דבריי, יש כאן הוכחה שהדמות השונה של הבן הרשע והיחס השונה אליו אינם שייכים לרובד הקדום של הברייתא. בירושלמי נשארה הקביעה, כמו במקורות האחרים, שבן זה 'הוציא את עצמו מן הכלל', אבל מפרטי הדברים נמצא שלא הוציא את עצמו מן הכלל.

השינוי השישי נוגע לתוכן הלכות הפסח שיש ללמד את הבן הראוי לתשובה הלכתית. ההגדה והמכילתא הסתפקו בהוראה שיש ללמדו 'כהלכות הפסח: אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'. רבים תמחו מה ראו ללמדו דווקא הלכה זו. פרשנים אחדים חיפשו רמזים בשאלת הבן כדי לגלות מדוע הלכה זו עונה על שאלתו. אחרים לא נתקרה דעתם עד שהחליטו שהוראה זו מכוונת לכלל הלכות הפסח, הערוכות לפי הסדר הכרונולוגי כמו במשנה, והמסתיימות בהלכה שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן.³⁶ אבל לכאורה עורך הברייתא הירושלמית הבין שההוראה ללמד הלכות פסח איננה הוראה על כלל הלכות הפסח אלא כוונה להלכה אחת בלבד, והיא שאין עוזבים את החבורה של אוכלי הפסח כדי לעבור לחבורה אחרת. היו שחשבו שהלכה מיוחדת זו נוספה כדי להתאים את התשובה לבן הטיפש, הילד התמים, משום שהיה חשוד במיוחד שירצה לעבור למקום אחר לראות כיצד אנשים אחרים חוגגים את הערב. תפיסה זו הסתמכה על הטקסט הנדפס, שלפיו אפשר להבין את המילים 'שלא יהא עומד מחבורה זו לחבורה אחרת' כפירוט ההלכה שיש ללמד לבן הטיפש או כהלכה נוספת. אבל בכ"י לידן, ספריית האוניברסיטה Cod. Or. 4720 (סקליגר 3) קודמות למילים אלה המילים 'מהו אפיקומן [כך!]'. נראה אפוא שהמשפט הזה הוא גלוסה שלא במקומה. הוא חסר במקומו הנכון, בביאור התלמוד למילה אפיקומן שבמשנה. כדי לעמוד על מקומו הנכון של המשפט 'מהו אפיקומן' אני מציג בזה את הסוגיות התלמודיות, מן הבבלי ומן הירושלמי.

35 על עניין זה העמידני הרב א' בל"ס בשיחה בפסח תשע"ב.

36 רש"י ועוד ראשונים פירשו ששאלת הבן החכם היא מדוע אוכלים חגיגה אם מצוות היום היא קרבן הפסח, והתשובה היא בהלכה הספציפית: מפני שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. ראה: א' שושנה וי"ש שפיגל, תיקון חג הפסח לתלמידי רבינו יונה, ירושלים תשנ"ז, עמ' עז, הערה 128, ושם ספרות. הריטב"א פירש שהשאלה היא על כלל המצוות, ושהתשובה אמורה לכלול הכול, אפילו מצוות דרבנן כגון 'אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן'. ראה: שם. אחרים קיבלו את גישתו אבל פירשו שכלל המצוות נרמז בהלכה שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן, משום שהיא ההלכה האחרונה במסכת פסחים. ראה: מ' איש שלום, מאיר עין על סדר והגדה של לילי פסח, וינה תרנ"ה, עמ' 44; השווה: גוגנהיימר (לעיל הערה 8), עמ' 273. גולדשמידט שיער שההלכה הספציפית היא הוספה לטקסט הבסיסי שנוספה מסיבה לא ברורה, ושהטקסט המקורי כלל רק את ההוראה ללמד את החכם הלכות. ראה: גולדשמידט (לעיל הערה 5), עמ' 27.

בבלי³⁷ירושלמי³⁸

מאי אפיקומן? [מהו אפיקומן שלא יהא עומד מחבורה זו ונכנס
אמר רב: שלא יעקרו מחבורה לחבורה. לחבורה אחרת]
ושמואל אמר: כגון אורדילאי לי וגזילאי לאבא. רבי סימון בשם רבי אינייני בר' סיסיי מיני זמר
ורב חנינא בר שילא אמר ר"י אמר מיני מתיקה
רבי יוחנן אמר כגון תמרים קליות ואגוזים. שמואל אמר כגון ערדילי וגזילאי דחנניא בר
שילת.

מבלי להיכנס לשאלה אם יש מקום להגיה ולהשוות את המקבילות, נראה שהמשפט בברייתא
הירושלמית צריך להיות בראש הסוגיה העוסקת בהגדרת האפיקומן. מי שמחק מן הברייתא את
המילים 'מהו אפיקומן' צריך היה למחוק גם את המשך המשפט משום שאין כאן מקומו.³⁹ ואולי הוא
התחיל למחוק משום שראה שהמשפט איננו במקומו, אך כששם לב שבמקומו המתאים המשפט איננו
נמצא, הפסיק את מחיקתו.

השינוי השביעי, האחרון, הוא כפול: הציטטה מן הפסוק 'והגדת לבנך' חסרה בסוף הברייתא
בירושלמי, ובמקומה מופיעה המילה 'תחילה': 'את פתח לו תחילה'. לכאורה יש הבדל גם בין ההגדה
למכילתא באורך הציטטה מן המקרא: האם יש לגרוס את המילים 'והגדת לבנך' בלבד או שיש להשלים
את הפסוק ולכלול את האמירה המלאה לבן שאינו יודע לשאול? השאלה נראית טריוויאלית. מצד
אחד הרי אין מחלוקת ממשית בין נוסח ההגדה לנוסח המכילתא בעניין זה – המכילתא מצטטת רק
'והגדת לבנך' וממשיכה 'וגו', הרומז להמשך הפסוק, ויש הרבה הגדות שאין בהן תוכן האמירה לבן
שאינו יודע לשאול.⁴⁰ מצד אחר בלא השלמת הפסוק אין תשובה לבן האחרון. אמנם התבוננות בהמשך
ההגדה תביא למסקנה שהברייתא המקורית הסתפקה כאן במילים 'והגדת לבנך', בלי להזכיר את תוכן
התשובה לבן התם.

ההוכחה העיקרית לכך היא מן המדרש הצמוד לברייתא בהמשך, המדרש המתחיל 'יכול מראש
חדש'. מדרש זה מציג או דורש חלק מן הפסוק הפותח ב'והגדת לבנך' ומציג מיד את ההבנה המוטעית
(יכול מראש חדש) היכולה לצמוח מן החלק המצוטט. כדי לדחות את ההבנה המוטעית המדרש מציג
את הצרור הבא מן הפסוק וממשיך משם את השלשלת בסגנון 'ברחל, בתך הקטנה': 'יכול מראש חדש?
תלמוד לומר "ביום ההוא"; אי "ביום ההוא", יכול מבעוד יום? תלמוד לומר "בעבור זה" – "בעבור
זה" לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מנחים לפניך'. מדרשים מסוג זה הם בדרך כלל ממוקדים
מאוד. המילים 'יכול מראש חדש' צריכות להיצמד למילים 'והגדת לבנך', כי הן המקור לרעיון שסיפור
יציאת מצרים אינו מיוחד לליל הסדר. כך הוא באמת בנוסחו של המדרש במכילתא: "'והגדת לבנך":

37 פסחים קט"ז ע"ב.

38 פסחים י, ח (לו ע"ד; טור 558, שו" 14-15).

39 ראה לעיל הערה 19.

40 ראה לעיל הערה 22.

שומע אני מראש חדש⁴¹ ת"ל "ביום ההוא"; אי "ביום ההוא", יכול מבעוד יום? ת"ל "בעבור זה" – בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך על שולחנך.⁴² ברוב ההגדות נאמר 'שאינו יודע לשאול – את פתח לו, שנאמר: והגדת לבנך ביום ההוא לאמר, בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים. יכול מראש חדש? תלמוד לומר ביום ההוא; אי ביום ההוא, יכול מבעוד יום? תלמוד לומר בעבור זה – בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך'. ברור ש'יכול מראש חדש' מוסב על 'הגדת לבנך', והטקסט הארוך שבאמצע מפריע למבנה הדרשה. אכן כדי לפתור בעיה זו הוסיפו מקצת הגדות את המילים 'הגדת לבנך' שוב לפני 'יכול מראש חדש'.⁴³ בהגדות אחרות יש כאן תוספת מורחבת בהקדמת המילה 'או': 'או והגדת לבנך – יכול מראש חדש'.⁴⁴ אפשר ש'או' מציינת דרשה אחרת לפסוק, מעין 'דבר אחר', אבל דומני שיש לראות בה כעין 'אי', שפירושה, כמו בהמשך הדרשה וכמקובל במדרשי הלכה, אם, כלומר אם אתה אומר 'הגדת לבנך' בלבד, יכולתי לחשוב שהחיוב מתחיל בראש חודש. ובסיכום, דומה שמסדר הברייתא ציטט רק את המילים 'הגדת לבנך' בעניינו של הבן שאינו יודע לשאול, וכך אין סתירה או עימות בין התגובה הסתומה לבן הזה לתגובה המפורשת לבן הרשע.⁴⁵

מובן מדוע לא ציטטה הברייתא את מלוא הפסוק, אך נוסח הירושלמי, שאיננו מצטט את הפסוק כלל, הוא שיבוש ברור. הרי הברייתא פותחת, הן בנוסח ההגדה והן בנוסח הירושלמי, בקביעה שהתורה דיברה כנגד ארבעה בנים. אבל לפי נוסח הירושלמי שלפנינו, לא דיברה התורה כנגד הבן הרביעי, שאינו יודע לשאול, שהרי אין הירושלמי מזכיר שום פסוק המתייחס אליו. אכן מן הציטטה בנוסח הירושלמי של ברייתא זו אצל ר' יהודה בר' יקר משמע שהפסוק נכלל בירושלמי שלפניו.⁴⁶

השינוי האחרון, השימוש בביטוי 'את פתח לו תחילה' במקום 'את פתח לו', הוא מורכב יותר. פנחס מנדל הראה שהשורש פת"ח, שמשמעותו הפשוטה היא פתיחת חפץ, קיבל משמעות מטפורית של גלה או למד. 'פתח' במשמעות גלה/למד מופיע כבר במקרא, ואילו המשמעות של התחיל הופיעה לדעתו לראשונה בתלמוד הבבלי.⁴⁷ משמעות של גלה או למד אמנם מתאימה בהקשר שלנו במקומות שנאמר 'את/ה פתח לו'. אבל כאשר נוסף לשורש פת"ח כינוי המושא, 'פתח לו', דומה שהוא מקבל משמעות נוספת: לדובב מישחו. וכך מצינו לגבי עני הזקוק להלוואה אך מתבייש לבקש: "פתוח תפתח" – פתח

41 הוה אמינא זה מבוסס כנראה על הנאמר לפני כן באותה פרשה 'היום אתם יצאים בחדש האביב [...] ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה' (יג 4-5). אינני יודע מדוע ציטט הנצי"ב את הפסוק 'שמור את חדש האביב' (דב' טז 1). ראה: נצ"י ברלין, מכילתא דרבי ישמעאל עם פירוש ברכת הנצי"ב, ירושלים תש"ל, עמ' סו, ד"ה שומע אני מר"ח.

42 מסכתא דפסחא יז (מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 66).

43 ראה: כשר (לעיל הערה 8), עמ' כו.

44 כשר ציין (שם) לשבעה קטעי גניזה ולסידור רס"ג. וכן הוא בסידור ר' שלמה בר נתן (לעיל הערה 12).

45 בניסוחו של גולדשמידט: 'הטיפוס הרביעי נקבע על פי חסרון השאלה, וממילא אין משיבים לו תשובה' (גולדשמידט [לעיל הערה 5], עמ' 23). ראה עוד לקמן, הערה 86.

46 הגדת תורת חיים (לעיל הערה 33).

47 פ' מנדל, 'על "פתח" ועל הפתיחה: עיון חדש', י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן-רוקם (עורכים), היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט: קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאת לו שבעים וחמש שנים, ירושלים תשס"ז, עמ' 49-82. על שימוש הבבלי ראה: שם, עמ' 63-64.

לו בדברים, שאם היה ביישן אמור לו את צריך ללות'.⁴⁸ פרשנות זו מתאימה במיוחד למקרה של הבן שאינו יודע לשאול. הבנים צריכים להיות פעילים בליל הסדר, ואם הבן אינו יודע לשאול, צריך לדובב אותו.⁴⁹ מעתה ייתכן שברייתת ארבעת הבנים בירושלמי דרשה 'והגדת לבנך' במשמעות של תמשוך אותו. רמז לפירוש כזה נמצא בדברי רש"י בפירושו לפסוק: 'והכתוב מלמדך שתפתח לו אתה בדברי אגדה המושכין את הלב'.⁵⁰

לביטוי 'פתח לו תחילה' יש משמעות שונה במקצת. 'פותח תחילה', בקשר לדיבור והוראה, מופיע במספר משמעויות בספרות התנאים. בספרי דברים הביטוי כוון לסדר הדברים של דובר אחד, וכך אמרו על משה ש'לא פתח בצרכם של ישראל תחילה עד שפתח בשבחו של מקום', וכן עשו דוד ושלמה.⁵¹ מנדל הציג משמעות המשפט היא ש'משה לא תבע את צורכיהם של ישראל לפני שגילה את שבחו של מקום',⁵² אבל לענייני לא משנה מה משמעות הביטוי 'פתח לו' – העיקר הוא שהביטוי 'תחילה' נועד לקבוע סדר. שימוש זה שכיח מאוד בבבלי בדרשות על סדר הכתובים.⁵³ משמעות אחרת בספרות התנאים, דומה לקודמת, היא שהפותח תחילה הוא הראשון בין הדוברים ובייחוד הראשון במקלה. כך נאמר על שירת הים: 'ש'משה היה פותח בדבר תחילה וישראל עונין אחריו'.⁵⁴ וכן נמצא באבות דר' נתן שמלאכי השרת מכבדים את חברי המקלה בקראם זה לזה 'את פותח בשבחו של מקום תחלה'.⁵⁵ במשמעות קרובה מופיע הביטוי במדרש תנאים: 'שהתובע פותח בדבריו תחלה',⁵⁶ כלומר הפותח בדברים תחילה הוא ראשון הדוברים. התוספתא השתמשה בביטוי זה בצירוף כינוי המושא, בקבעה שרבו של אדם שהוא חייב בכבודו הוא 'רבו שלימדו ופתח לו תחלה'⁵⁷ – גם כאן 'תחילה' היינו ראשון, ראשון בין המורים; לאדם יש שורה של רבנים ומורים, והמורה שהוא חייב בכבודו הוא הראשון שבהם.⁵⁸ במשמעות שונה, עם כינוי המושא, בא הביטוי בירושלמי בזיקה לדברי המשנה שאין

48 ספרי דברים קטז (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 175). פסקה זו חסרה במקצת כתבי היד של הספרי. ראה במהדורת פינקלשטיין (שם). אבל היא מצויה במדרש תנאים לדב' טו 8 (מהדורת הופמן, עמ' 82) בפי' ר' ישמעאל. וכבר העיר אפשטיין שהיא דרשה ממכילתא לדברים. ראה: י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ב, ירושלים ותל אביב [תשי"ז], עמ' 720.

49 השווה הסיפור בבבלי על רב נחמן שדובב את עבדו – בעקבות תגובת העבד הכריז רב נחמן שתגובה זו 'פטרן מלומר "מה נשתנה"' (פסחים קטז ע"א). אמנם קביעתו של רב נחמן שדברי העבד פוטרם מ'מה נשתנה' מצויים רק בדפוס. נוסח כתבי היד אינו מאפשר לדעת בדיוק כיצד השתבצו דברי העבד במסגרת ליל הסדר.

50 רש"י לשמ"י ג 7. בדברי רש"י כאן יש שתי דרשות על המילה 'והגדת': האחת קושרת את 'והגדת' ל'אגדה', והאחרת מתייחסת לשתי המילים כקשורות לשורש הארמי נג"ד, שמשמעותו משך.

51 ספרי דברים שמג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 394).

52 מנדל (לעיל הערה 47), עמ' 58, הערה 30.

53 בבלי, ראש השנה, לב ע"א; יומא, ב ע"ב; נזיר סה ע"ב; סוטה מז ע"א; מנחות קה ע"א.

54 מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דשירה א (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 119); תוספתא, סוטה ו, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 184). במשמעות הביטוי 'פותח' בהקשר זה דן מנדל (שם), עמ' 59.

55 אבות דר' נתן נו"ב כו (מהדורת שכטר, דף כו ע"ב).

56 מדרש תנאים לדב' כב 16 (מהדורת הופמן, עמ' 140).

57 תוספתא, בבא מציעא ב, ל (מהדורת ליברמן, עמ' 72) = שם, הוריות ב, ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 476).

58 בעל 'חסדי דוד' תמה על זה שהרב שלימדו א"ב יהיה רבו העיקרי של האדם. ראה: ר' דוד פארוז, חסדי דוד, כ: נזיקין לב"מ, ירושלים תשל"א (ליוורנו תקל"ו), דף כד ע"א.

דורשין במרכבה ביחיד אלא 'אם כן היה חכם מבין מדעתו', ועל זה מובא בירושלמי: 'כיצד הוא עושה? בתחילה רבו פותח לו ראשי פסוקים ומסכים'⁵⁹ – הרב פותח, והחכם המבין מדעתו משלים, מעין קריאה במקלה, ולא משנה כיצד נפרש את הפועל.

דומני שהמשמעות של דובב אותו היא המשמעות הקרובה ביותר לכוונת הברייתא. לפיה התורה דיברה על ארבעה בנים – שלושה מהם משתתפים בצורה פעילה, והרביעי הוא סביל – והברייתא אומרת שיש להפוך גם את הבן הסביל למשתתף פעיל באמצעות דיבוב. לפי גרסת הירושלמי לבן הזה יש מה לומר אלא שהוא נרתע מלפתוח בדיבורים, ועל כן יש לפתוח לו תחילה; בעייתו איננה שאינו יודע לשאול אלא שהוא ביישן מלדבר, ולכן אם אביו פותח לו תחילה, הוא יכול להמשיך.⁶⁰ בהקשר של הברייתא 'שאינו יודע לשאול' הוא מי שחסרה לו דעת או השכלה, וממילא אינו יכול להמשיך אחרי שפתחו לו, אבל אפשר לדבב אותו כדי שישתתף בצורה פעילה. ההבדל בין 'פתח לו' לבין 'פתח לו תחילה' הוא דק, אבל הדעת נוטה ש'פתח לו' מתאים יותר להקשר הכללי של הברייתא.⁶¹

בסיכום, שניים מתוך שבעת המקרים שנוסח הירושלמי עומד בהם מול נוסח ההגדה והמכילתא נראים כשיבושים (ההסבר לאפיקומן, 'פתח לו תחילה'). בשני מקרים (התשובות לחכם ולתם המתחלפות) קשה למצוא העדפה לאחת הנוסחאות ואילו בשלושת האחרים הדעת נוטה להעדיף את נוסח הרוב, נוסח ההגדה והמכילתא, על פני נוסח הירושלמי.

נוסח המכילתא מול ההגדה והירושלמי

כאמור בארבעה מקרים נוסח הירושלמי עומד יחד עם נוסח ההגדה לעומת המכילתא. בראשון שבהם ההגדה והירושלמי גורסים בכותרת 'כנגד ארבעה בנים דברה תורה', בעוד המכילתא גורסת 'נמצאת אומר ארבעה בנים הם'. לכאורה נוסח המכילתא מצמצם את הזיקה המקראית של ארבעת הבנים. לאמתו של דבר נוסח זה מתאים ביותר למסגרת המדרש. הביטוי 'נמצאת אומר' מציג מסקנה מן הנאמר לפניו. הברייתא מובאת בהגדה ובירושלמי בלי דברי פתיחה, ולכן לא יכלה לפתוח ב'נמצאת אומר'. אך נקודת המוצא של המכילתא היא הפסוק, ולכן אפשר לומר שמפסוק זה 'נמצאת אומר'. השימוש בביטוי 'נמצאת אומר' מתאים במיוחד להנחה שהמקום המקורי של ברייתת ארבעת הבנים במדרש ההלכה היה במדרש לדברים (ראה להלן). בדברים נמצא המופע האחרון של הבנים בתורה – לפי תפיסת הברייתא – וזה המקום המתאים לסכם ולומר 'נמצאת אומר ארבעה בנים הם'.

המקרה השני הוא שינוי בסדר הבנים. במכילתא דברי הבן הטיפש/התם באים מיד אחרי החכם,

59 ירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"א; טור 782, שו' 42-43).

60 יש שתי אפשרויות להסביר את המילה 'תחילה' כאן. אפשר שהועתקה כאן בטעות מתחילת הסוגיה הבאה 'רב אמר מתחילה'. אולם ליברמן העיר שהגרסה המקורית הייתה כנראה 'כתחילה'. ראה: ד' הנשקה, 'מדרש ארמי אובד אבי', סידרא, ד (תשמ"ח), עמ' 40, ושם הפניות אל דיוני רונסל וליברמן בעניין זה. אפשר גם שהמילה 'תחילה' באה לכאן מתוך ההגדה. בהגדה הבבלי – אם מדלגים על הדרשה 'יכול מראש חדש', המובאת אגב הציטטה 'הגדת לבנך' – הקטע הבא הוא 'מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו'. יש מקום לשער ש'תחילה' המסיימת את הברייתא הירושלמית אינה אלא המשך ההגדה.

61 השווה: ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, א, ירושלים תשי"ט, עמ' 150-151.

ורק אחר כך באים דברי הרשע. אמנם יש עדי נוסח של המכילתא הגורסים כסדר ההגדה והירושלמי, אבל סביר שאלה תוקנו על פי ההגדה. דומה בעיניי ששינוי מקומו של בן זה נועד להסמיכו לחכם. המכילתא, כמו הירושלמי, כינתה בן זה טיפש, וזהו כאמור ההפך מחכם. לכן הוא הועבר בין החכם לרשע, שכן מצד אחד הוא היפוכו של החכם, ומצד אחר הוא היפוכו של הרשע. אפשר גם שהשינוי במכילתא קשור לכך שהברייתא משובצת שם במסגרת הפסוק הנדרש לעניין הבן הטיפש/התם, ולכן הקדימו אותו מיד אחרי החכם.

במקרה השלישי נראה שנוסח המכילתא הוא משני. בתשובה לבן החכם גורסת המכילתא 'אף אתה פתח לו', בעוד ההגדה והירושלמי גורסים 'אף אתה אמור לו'.⁶² אפשר שהגרסה החריגה של המכילתא הושפעה מסוף הברייתא, מן ההוראה לשאינו יודע לשאול: 'את פתח לו'. אם המשמעות של 'פתח לו' בברייתא זו היא דובב אותו, ביטוי זה מתאים בהקשר של מי שאינו יודע לשאול, אבל הוא מתאים פחות לבן החכם, מכיוון שהוא כבר דיבר מעצמו.⁶³

השפעת נוסח המקרא בספר שמות מורגשת יותר במקרה האחרון שבו עומדת המכילתא לבדה מול ההגדה והירושלמי. בעוד ההגדה והמכילתא גורסות 'תם/טיפש מה הוא אומר', גורס המדרש שבמכילתא 'טיפש לאמר'. נוסח זה הוא ציטוט הפסוק 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת' (שם' יג 14) בהחלפת המילה 'בנך' ב'טיפש' ובהשמטת 'מחר', שנדרשה כבר במכילתא לעיל, במקומה.

נוסח ההגדה לעומת נוסחי המכילתא והירושלמי בשלושה מקרים יש לכל מקור נוסח שונה. הראשון הוא בשאלת הבן החכם, ובה הסתפקה המכילתא בציטטה הקצרה: 'מה העדות והחקים והמשפטים' וג' (דב' ו 20). הציון 'וג' מכוון להמשך הפסוק, אך המקורות האחרים הרחיבו את הציטטה בנוסחים שונים. הירושלמי גורס 'אשר צוה ה' אלהינו אותנו', וההגדה המודפסת גורסת 'אשר צוה ה' אלהינו אתכם'.⁶⁴ אמנם 'אתכם' הוא נוסח המסורה, אבל הוא בעייתי בהקשר של הברייתא, משום שהיא מבליטה בהמשך שהמשמש בגוף שני ('לכם') מוציא את עצמו מן הכלל. הנוסח 'אותנו' בירושלמי פותר בעיה זו, והוא גם נוסח הפסוק בתרגום השבעים ובוולגטה.⁶⁵ מעתה יש שני הסברים אפשריים למילה 'אותנו' כאן: אפשר שנוסח זה נובע מהנוסח המקראי, ואפשר שמנסח הברייתא המקורי שינה את נוסח המסורה שהיה לפניו מ'אתכם' ל'אותנו' – וכך שיער בעל 'פני משה', 'שהחכם נשמר מעצמו ומשנה מאתכם לאותנו'.⁶⁶ כעדות לאפשרויות המגוונות אביא את הממצאים הטקסטואליים של המכילתא. מתוך כתבי היד עולה שהמשך הפסוק לא היה חלק מן הברייתא.⁶⁷ הברייתא הסתפקה בציטטה 'מה העדות והחקים והמשפטים', המתאימה בדיוק לתשובה

62 ראה לעיל הערה 14.

63 ראה לעיל ליד הערה 48.

64 לשינויי הנוסח בעניין זה ראה לעיל הערה 12.

65 השווה: גולדשמידט (לעיל הערה 5), עמ' 29, הערה 22.

66 מ' מרגליות, תלמוד ירושלמי: עם פני משה, ב: סדר מועד, ז'טומיר תרכ"ג, פסחים, י, ד, דף ס ע"ב.

67 שני כתבי יד של המכילתא, כ"י אוקספורד 151 וכ"י הגניזה, והדפוס הראשון (קושטא רע"ה) לא ציטטו כלל את

שניתנה לבן השואל – ללמדו מה הם העדות והחוקים והמשפטים הקשורים בליל הסדר. אבל בדפוס ונציה ש"ה, התלוי בדרך כלל בדפוס קושטא,⁶⁸ שאין בו המשך הפסוק, השלימו את הפסוק והדפיסו 'אותנו', שלא כנוסח המסורה. בדפוס ליוורנו 1801 של המכילתא הדפיסו 'אתכם'. אין לחשוד במדפיסי ונציה שהם השלימו את הנוסח על פי השבעים והוולגטה; הם השלימו את הפסוק בנוסח שיתאים לתוכן הברייתא. מדפיסי ליוורנו סברו שחשוב יותר שנוסח הפסוק יהיה כנוסח המסורה, למרות הקושי שהוא מעורר בתוכן הברייתא. גם בהגדה עצמה אנו מוצאים חילופים בין 'אותנו' ל'אתכם',⁶⁹ ונדמה שחלק מן המעתיקים והמדפיסים השלים את נוסח הפסוק על פי המסורה וחלק השלים על פי העניין. בסופו של דבר נראה שהנוסח המקורי של הברייתא נשמר כאן בנוסח כתבי היד של המכילתא – שאלת הבן הייתה 'מה העדות והחוקים והמשפטים' בלבד. התשובה על שאלת 'מה העדות' היא שיש ללמדו תוכן הלכתי – הלכות פסח.

המקרה השני שבו לכל מקור יש נוסח שונה הוא בתיאור היחס לבן הרשע. המכילתא גורסת שיש להוציאו מן הכלל, מידה כנגד מידה. ההגדה גורסת 'הקהה את שיניו' – ביטוי זה סתום מעט, אך על פי התשובה בהמשך נראה שגם ההגדה התכוונה להוציא את הרשע מן הכלל, משום שהיא מסכימה שאילו היה במצרים, לא היה יוצא עם עם ישראל. דומה שיש בגרסת ההגדה ביקורת סמויה על הוריו של הבן הרשע, שכן הביטוי 'הקהה את שיניו' רומז לפסוק 'אבות אכלו בסר ושני בנים תקהינה' (יר' לא 28). אם כן ההגדה רומזת שלהורים יש אחריות לכך שבנם הוא רשע הנוסח במסורת אבותיו.⁷⁰ בהגדות רבות בא הביטוי 'הקהה את שיניו' אחרי 'אמור לו',⁷¹ וחילוף מקום כזה הוא אחד הסימנים לתוספת מאוחרת לגוף הברייתא.

לעומת המכילתא וההגדה, הירושלמי אינו מציין את היחס שיש לנקוט כלפי הבן הרשע ומסתפק בהוראה שיש לומר לו 'בעבור זה עשה ה' לי במצרים'. קשה להכריע בין הגרסאות. אפשר שהמקור הקדום לא גרס שום הסבר, ושהמכילתא וההגדה הוסיפו הסבר, כל אחת לפי טעמה. אפשר גם שהגרסה ההגיונית של המכילתא היא המקורית, ושההגדה החליפה אותה כדי למסור מסר אחר, ואילו הירושלמי ויתר על הנימוק. וכן אפשר שנוסח ההגדה, הקריאה הקשה יותר, הוא הנוסח המקורי, והוא תוקן במכילתא לנוסח הגיוני יותר.

המקרה האחרון שבו לכל מקור יש נוסח שונה הוא בהסבר התשובה לבן הרשע, המתחילה 'בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים'. בהמשך הדברים גורסת המכילתא: 'לי ולא לך, אילו היית שם לא היית נגאל'. אבל ההגדה גורסת: 'לי ולא לו, ואילו היה שם לא היה נגאל'. הגדות רבות גורסות בגוף שני,

החלק השני של הפסוק. הורוביץ ציין במהדורתו שהמשך הפסוק חסר גם בכ"י מדרש חכמים שהיה בידי אפטוביצר. בכ"י מינכן 117 הושלם הפסוק לפי נוסח המסורה.

68 ראה: כהנא, המכילתות (לעיל הערה 10), עמ' 44 ושם ספרות.

69 ספראי וספראי (לעיל הערה 1), עמ' 211, ושם הפניה גם לכשר (לעיל הערה 8), עמ' כב.

70 ובעל 'בית הלוי' שאל: 'אמאי אינו יודע מזה [מעניין יציאת מצרים] לכאורה יש לתלות האשם באביו על שלא למדו יותר מעל הבן' (י"ד הלוי, בית הלוי על דרוש ומילי דאגדתא, חלק שמות, ירושלים תשמ"ה, דף כג ע"א)

71 ספראי וספראי (לעיל הערה 1), שם, עמ' 212.

כמו במכילתא,⁷² אבל בירושלמי הנוסח שונה יותר: 'לי עשה, לאותו האיש לא עשה; אילו היה אותו האיש במצרים לא היה ראוי להיגאל משם לעולם'. נוסח זה ארוך יותר מנוסח ההגדה אבל מבחינת תוכנו אין הבדל בינו לבין ההגדות הגורסות 'לי ולא לו'. נמצא שההבדל העיקרי בין הגרסאות הוא אם המשיב מתייחס אל הבן הרשע בגוף שני, כנוכח, או בגוף שלישי, כנסתר. אי אפשר להכריע אם נוסח ההגדה הוא בגוף שני כמו המכילתא, או בגוף שלישי כמו הירושלמי. בכל אופן ברור שהמכילתא הניחה שהמשיב עונה ישירות לבן הרשע, ולכן היא מתייחסת אל הרשע בגוף שני. ייתכן שהשימוש בגוף שלישי נועד להדגיש שהרשע הוציא את עצמו מן הכלל, ולכן אין להתייחס אליו כנוכח. אבל אפשר שההוראה על האמירה לבן הרשע נוסחה כדיבור עקיף ויש לדבר עמו ישירות.

סיכום הדיון בנוסח

מתוך שבעה עשר חילופים משמעותיים, בארבעה עשר יש הבחנה ברורה בין רוב למיעוט. בתשעה מהם נוסח הרוב נראה הנוסח המקורי (1, 2, 5, 7, 9, 12, 14, 16, 17), משום שאפשר להסביר שנוסח המיעוט הוא שיבוש ברור (יחסית) או שהוא הותאם למסגרת שבה נמצאת הברייתא. בחמשת המקרים הנותרים קשה למצוא סיבה להעדפת אחת הגרסאות. מתוך שלושת המקרים שבהם יש לכל מקור נוסח עצמאי, באחד המקורות (4) אין טקסט כלל, והיעדרו אינו פוגע בהבנת העניין. לכן נראה שהברייתא המקורית לא גרסה מאומה במקרה זה, ושהמנסחים השונים הרחיבו את העניין ופירשוהו כל אחד לפי דרכו. שני המקרים האחרים (10 ו-11) חושפים תופעה מעניינת. אמנם הטקסט שונה בכל אחד מן המקורות, והמשמעות הבסיסית שווה בכולם אך יש ביניהם הבדלים חשובים בניואנסים השונים של הדברים. דומה שגם כאן יש לקבוע שהטקסט המקורי היה מינימלי ושהמנסחים עיבדו אותו כל אחד לפי טעמו. הכרעות אלה מסייעות לשחזר את הנוסח המקורי של הברייתא.

כנגד ארבעה בנים דברה תורה

אחד חכם, ואחד רשע, ואחד תם, ואחד שאינו יודע לשאל

חכם מה הוא אומר: מה העדות והחקים והמשפטים (דב' 20)

אף אתה אומר לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן

רשע מה הוא אומר: מה העבודה הזאת לכם (שמ' יב 26),

ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל אף אתה אומר לו: בעבור זה עשה ה' לי (שמ' ג 8),

לי ולא לו, אילו היה שם לא היה נגאל

טיפש מה הוא אומר: מה זאת ואמרת אליו: בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים

(שמ' יג 14)

ושאינו יודע לשאל את פתח לו, שנאמר והגדת לבנך (שמ' יג 8)

72 כשר (לעיל הערה 8), עמ' כד; ספראי וספראי (שם), עמ' 212.

המבנה הפנימי של הברייתא

הברייתא מורכבת, מבחינה עניינית, משני רכיבים: עצם החלוקה של הבנים לארבעה בכותרת הברייתא והתגובות לארבעת הבנים. היו שטענו שהברייתא המקורית כללה רק את הרכיב הראשון, ושבמשך הזמן נוסף עליו הרכיב השני.⁷³ שני הרכיבים העמידו לפני פרשנים וחוקרים בעיות קשות, והם ניסו לפתור בדרכים שונות.

השאלה באשר לרכיב הראשון היא מתודית, ותקפה למדרשים רבים, אגדיים והלכתיים: האם החלוקה לארבעה בנים מבוססת על עיון בפסוקי המקרא העוסקים בבנים או שהיא מבוססת על שיקול אחר ורק נסמכת על אותם פסוקים? פרשנים וחוקרים העלו את שתי האפשרויות ואף אחת מהן לא זכתה להסכמה רחבה.⁷⁴ לאחרונה חזק אהרן שמש את התפיסה שהחלוקה נבעה מן העיון בפסוקי הבנים, מפרשנות שניסחה לפרשם ולמצוא הבדל ביניהם.⁷⁵ אבל בדרך כלל נטו החוקרים לתפיסה שרשימת ארבעת הבנים נבעה, לפחות בעיקרה, לא מפרשנות המקרא אלא משיקולים אחרים. דומה שהראשון היה דוד צבי הופמן, שהציע שהברייתא מורכבת משני מקורות: מקור אחד כלל שלושה בנים על פי תכונותיהם השכליות – חכם, טיפוש ואינו יודע לשאול; והמקור האחר כלל שני בנים על פי תכונותיהם המוסריות – תם ורשע. לפי השערתו אותו פסוק מן המקרא שימש תשובה לתם ולטיפוש, וזה תרם לאיחוד המקורות.⁷⁶ לואיס פינקלשטיין הסכים עם הופמן שהמקור הקדום כלל שלושה בנים, והוסיף עוד שיקולים כדי לקבוע שהרשע הוא תוספת מאוחרת.⁷⁷ אף שניאור זלמן צייטלין הסכים שהמקור הקדום כלל שלושה בנים, אלא שלדעתו הבן החסר מן הרשימה הקדומה היה זה שאינו יודע לשאול, היחיד שהוא סביל.⁷⁸ אחרים טענו שמלכתחילה היו בברייתא ארבעה בנים: יאיר וקוביץ הציע שהברייתא בנויה על הדגם הספרותי של שלושה וארבעה, המצוי כבר במקרא;⁷⁹ מירה פרידמן סברה שהחלוקה בנויה על שיטת מיון עתיקה של בני אדם לפי טיב אישיותם, שיטה שנגזרה מתאוריית ארבע

73 ראה: שמש (לעיל הערה 10), עמ' 133.

74 מי ששייבץ את הברכה 'ברוך המקום' [...] ברוך שנתן תורה לעמו ישראל' לפני הברייתא של ארבעת הבנים בוודאי סבר שהברייתא היא מדרש המקרא. בעל 'שבלי הלקט' כתב בצורה מפורשת, בשם 'יש מפרשים': 'לפי שרוצה לדרוש מקראות הללו הכתובים כנגד ארבעה בנים מתחיל בברכות התורה' (שבלי הלקט השלם [לעיל הערה 16], עמ' צד). בדומה לכך פירשו עוד מפרשים שם, כגון ר' יהודה בר' יקר והריטב"א. וכבר העיר גולדשמידט, בעקבות צונץ, על ברכה כזאת כברכת התורה שלפני הדרשה במדרשים המאוחרים. ראה: גולדשמידט (לעיל הערה 5), עמ' 22, ושם הפניה לספרות קודמת. אולם השווה: איש שלום (לעיל הערה 36), עמ' 88.

75 ראה: שמש (לעיל הערה 10), עמ' 133.

76 D. Hoffmann, 'Die Baraita über die vier Söhne', *Magazin für Jüdische Geschichte und Literatur*, 13 (1886), pp. 191-202. המאמר תורגם לעברית והופיע בתוך: המעין, יב, ג (ניסן תשל"ב), עמ' 3-8.

77 L. Finkelstein, 'Pre-Maccabean Documents in the Passover Haggada', *HTR*, 36 (1943), pp. 8-18

78 S. Z. Zeitlin, 'The Liturgy of the First Night of Passover', *JQR*, 38 (1948), pp. 452-454 (reprint: idem., *Studies in the Early History of Judaism*, New York 1973, pp. 62-91)

79 ראה: י' וקוביץ, 'הדגם הספרותי שלשה-ארבעה במקרא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ה, עמ' 491-494.

הלחות;⁸⁰ פרד פרנסיס הציע כמקור לרביעייה מוטיבים מספרות החכמה.⁸¹ משמעותית במיוחד היא הצעתו של גד בן-עמי צרפתי שהברייתא בנויה לפי שיטת חז"ל ליצור רביעיות מצירופים שונים של שתי תכונות, שיטה המצויה בייחוד בפרקי אבות. הברייתא שלנו מבוססת על התכונות חכמה ויראת שמים: החכם הוא גם חכם וגם ירא שמים; לרשע יש חכמה בלבד; לתם יש יראת שמים בלבד אך אין בו חכמה או שחכמתו מועטת; וזה שאינו יודע לשאול אין בו כלום.⁸² וכבר הערתי ששיטה זו מסבירה את החילופים בין 'תם' ל'טיפש' במכילתא וברושלמי.⁸³

הצעת צרפתי מספקת הסבר גם לסדר הבנים:⁸⁴ הראשון הוא בעל כל התכונות החיוביות; האחרון אין בו כל תכונה חיובית; שתי האפשרויות הנוספות באות בתווך, ברוב הנוסחים תחילה הרשע ואחריו התם. אולם בכתיב היד של המכילתא שבהם התם מכונה 'טיפש', הוקדם הטיפש לרשע, וכבר שיערתי ששתי התופעות קשורות זו בזו – מי שראה את עיקר ההגדרה של התם בטיפשותו, סידר אותו אחרי הפכו, החכם; ומי שראה את עיקר הגדרתו ביראת שמים, סידר אותו אחרי הפכו, הרשע. מכל מקום שינויי הסדר התאפשרו משום שבשניהם, ברשע ובתם, יש תכונה חיובית אחת, וחסרה תכונה חיובית אחרת, ולכן אפשר היה לסדר אותם בשני האופנים.

יש שיקול נוסף התומך ברעיון שהחלוקה איננה מבוססת על פרשנות המקרא. פרשנים וחוקרים לא התייחסו לכך שיש במקרא בן חמישי. הקב"ה אמר למשה שהוא הכביד את לב פרעה 'למען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה' (שם' י 2). אילו הייתה כוונתו של מסדר הברייתא לפרש את כל הפסוקים שיש בהם אזכור של הנחלת סיפור הפסח לדורות הבאים, קשה להבין מדוע לא נזכר פסוק זה. אמנם פסוק זה אינו ציורי ישיר אך בוודאי אפשר להבינו כמלמד על הצורך להנחיל לדורות הבאים מסר ספציפי על הגאולה ממצרים, ויש בו חידוש שאין בפסוקים האחרים – כאן נצטוו אף על בני הבנים. אכן בדורות מאוחרים צוטט

80 M. Friedman, 'The Four Sons of the Haggadah and the Ages of Man', *Journal of Jewish Art*, 11 (1985), pp. 16-40. הלחות (דם, לחה לבנה, מרה שחורה ומרה אדומה) הן אבני היסוד של הרפואה העתיקה. ראה: "ליבוביץ, 'היפוקרטס', אנציקלופדיה עברית, יד, ירושלים תשכ"ב, טור 344.

81 F. O. Francis, 'The Baraita of the Four Sons', *Proceedings of the Society of Biblical Literature*, 1 (1972), pp. 245-283 (reprint: *Journal of the American Academy of Religion*, 42 [1974], pp. 280-297).

82 גב"ע צרפתי, 'ארבעת הבנים בהגדה של פסח', תרביץ, נו (תשמ"ז), עמ' 125-126. בדומה לכך נאמר במדרש לקח טוב: 'שהרי העולם נברא בארבע מדות של בני אדם' (לקח טוב לשם' יג 8 [מהדורת בובר, דף לו ע"ב]). קרוב מאוד לתפיסת צרפתי הוא הפירוש שיש שני סוגי חכמים, היודע להיטיב והיודע להרע, ויש שני סוגי סכלים – מי שאינו יודע אבל חושק לדעת ומי שאינו חושק לדעת (הגדת שניים מי יודע [בעריכת יעקב ש' שפיגל], ישראל תשס"ה, עמ' לו). אבודרהם פירש שארבעת הבנים מציגים דרגות חכמה שונות, כי גם הרשע הוא חכם 'ומתוך זדון לבו מרשיע'. ראה: אבודרהם (לעיל הערה 34), עמ' רמז-רמז. הרמב"ם הבחין בין שני סוגי ילדים לעניין החובה לספר ביציאת מצרים. בקוטב האחד נמצא הקטן או הטיפש, ובאחר הגדול שהוא חכם (משנה תורה, הלכות חמץ ומצה ז, ב), אבל בהגדת הפסח הצמודה לחיבורו העתיק את הנוסח המסורתי של ברייתא ארבעת הבנים.

83 ראה לעיל ליד הערה 28.

84 אבודרהם הציע שהסדר הוא על פי חכמתם: החכם ראשון, אחריו הרשע שהוא חכם להרע, אחריו התם שיש לו קצת שכל, ובסוף מי שאינו יודע לשאול. ראה: אבודרהם (לעיל הערה 34), עמ' רכז, ד"ה ברוך המקום. גולדשמידט העיר שסדר השאלות הוא מן השאלה הארוכה ביותר לקצרה ביותר. ראה: גולדשמידט (לעיל הערה 5), עמ' 26.

הפסוק כמצווה (אמנם לא במניין תרי"ג מצוות) לספר על נפלאות ה' כדי להביא לחיזוק האמונה בו. כך דרש ר' יעקב סקלי, מתלמידי ר' שלמה בן אברהם אבן אדרת (הרשב"א) במאה הארבע עשרה: 'והוא שאמר בפרשה הזאת ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים וגו' – ציינו לספר בנפלאותיו ובגבורתיו [!] שעשה במצרים. וכל זה למה? למען נדע אמיתתו, דכת' וידעתם כי אני ה'.'⁸⁵ אם כי אין כאן ראיה הכרחית, דומה שהתעלמותו של המסדר מפסוק זה מסייעת בידי הטוענים שהחלוקה לארבעה בנים נבעה לא משיקולי פרשנות המקרא אלא משיקולים אחרים, שמצאו להם אסמכתא מוצלחת בלשון המקרא.

אך עיקר ענייני כאן ברכיב השני של הברייתא: התגובות לבנים. יש כאן מעין סדר יורד: לבן הראשון, החכם, ניתנה תשובה מקורית, מהתורה שבעל פה, ואין לה אחיזה במקרא; לבן השני, הרשע, ניתנה תשובה מקראית, אך הפסוק נדרש כדי להסביר מדוע הוא מתאים דווקא לרשע; לבן השלישי הסתפקה הברייתא בהעתקת הפסוק מן המקרא – אין כאן עיבוד של הפסוק כלל, והיעדר זה בולט משום שהברייתא ויתרה גם על הסגנון שהשתמשה בו בתשובות לשני הבנים הקודמים, 'אף אתה', והסתפקה בצייטטה 'ואמרת אלי'; לבן האחרון, שאינו יודע לשאול, אין תשובה בעלת תוכן אלא רק ההערה שצריך לפתוח לו, הנסמכת על הפסוק 'והגדת לבנך'.⁸⁶

הבעיה הגדולה היא שאין מתאם בין התשובות בתורה על שאלות הבנים לבין התשובות בברייתא על שאלותיהם. הדבר בולט כבר בקטע הראשון, בתשובה על שאלת הבן החכם. הברייתא התעלמה לגמרי מן התשובה המקראית על שאלת החכם והציעה, כתשובה הולמת, ללמד אותו הלכות הפסח. גם הבן הרשע מקבל לא את תשובתו המקראית אלא את התשובה שניתנה במקרא לבן שאינו יודע לשאול.⁸⁷ רק התם/הטיפש מקבל את התשובה המקראית על שאלתו: 'בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים'. הבן שאינו יודע לשאול אינו מקבל תשובה כלל, ורק נאמר שיש לפתוח לו, מבלי לציין שום תוכן של פתיחה זו. בברייתא שבירושלמי המצב מסובך יותר: גם התם/הטיפש אינו מקבל את תשובתו המקראית, והיא מוצגת כתשובה לחכם, ואילו לימוד ההלכה מוצג כתגובה ההולמת על שאלת הבן התם/הטיפש. אם כן לפי גרסת הירושלמי אף בן אחד אינו מקבל את התשובה שהציע לו המקרא. מפרשי הברייתא ניסו לתרץ קושיות אלה מתוך עיון טקסטואלי. כבר מעיון במקרא עולה בעיה

85 ר' יעקב סקלי, ספר תורת המנחה, מהדורת ב"א חפץ, ירושלים תש"ס, פרשת בא, דרשה כב, עמ' 217. י' לוינשטיין כתב שפסוק זה הוא תוכן התשובה לבן שאינו יודע לשאול, שהרי הברייתא איננה נותנת לו תשובה כלל. ראה: הגדת ראשי פוניבז', ירושלים תשנ"ו, עמ' קד.

86 כשר (לעיל הערה 8), עמ' כו, פירושים, פסקה קלו. וכן כתב אבודרהם: 'אין זה מן התשובה אלא מחבר ההגדה, כיון שהוכיח פסוק זה, דורש אותו' (אבודרהם [לעיל הערה 34], עמ' רכה, ד"ה ושאנו יודע לשאול). בספרות דבי רש"י מצאנו בפירוש ההגדה: 'ושאנו יודע לשאול את פתח לו, פתח פיך לאלם (מש' לא 8), שנאמר והגדת לבנך (שמי' ג 8), דרוש לו באגדה ופרסם לו את הנס. יכול שיהא חייב לדרוש לו מראש חודש ניסן, ת"ל ביום ההוא' (מתחור ויטרי, מהדורת א' גולדשמידט, ירושלים תשס"ד, עמ' תכו. ובשינויים קטנים: סידור רש"י, מהדורת ש' בובר, בני ברק תש"ם [ברלין תרע"ב], סי' שצג, עמ' 192). מדבריו משתמע שהציטטה הראשונה כללה לא יותר מאשר 'והגדת לבנך'. ציטטה קצרה בכיוון זה נמצאת גם בספר האורה (מהדורת ש' בובר), לבוב תרס"ה, סי' צ*, עמ' 105.

87 היו שהקשו כיצד ייתכן שהרשע וזה שאינו יודע לשאול יקבלו את אותה התשובה, אך כאמור בנוסח המקורי לא הייתה תשובה לבן שאינו יודע לשאול.

בהבנת היחס בין שאלת החכם לבין התשובה הניתנת לו. החכם שואל 'מה העדות והחקים והמשפטים [...]?', שאלה שהיא לכאורה בקשה לדעת את תוכן ההלכה. אך התשובה המקראית על השאלה, 'עבדים היינו לפרעה במצרים [...]', משיבה לא על השאלה 'מה העדות [...]?' אלא על השאלה מדוע אנו חייבים לקיים את העדות והחקים והמשפטים.⁸⁸ אפשר אם כן שהמדרש ויתר על התשובה המקראית והציג במקומה תשובה עניינית על שאלת 'מה העדות'.

אף לקושיה מדוע לא קיבל הבן הרשע את התשובה המקראית 'ואמרתם זבח פסח', הוצע פתרון המבוסס על העיון במקרא. בפרשיות העוסקות בבנים האחרים נזכר הבן עצמו בהוראה להשיב לו. לבן החכם נאמר 'ואמרת לבנך' (דב' 21); לבן התם נאמר 'ואמרת אליו' (שם' יד 14); ולשאינו יודע לשאול נאמר 'והגדת לבנך' (שם' יג 8). רק אצל הבן הרשע נאמר 'ואמרתם' (שם' יב 26), מבלי לציין את מושא האמירה. על פי זה הסיקו שמשפט זה איננו תשובה לבן השואל אלא אמירה סתמית המכוונת לכולם.⁸⁹ אולם דומה שאפשר להסביר את התסבוכת כולה אם נניח שהברייתא נוצרה במסגרת הגדת הפסח הבבלית. הנחה זו יכולה להסביר יפה מדוע אין הברייתא משיבה לבן החכם בתשובתו המקראית 'עבדים היינו לפרעה במצרים'. פסוק זה בא בראשית הערב כהכרזה כוללת על סיפור יציאת מצרים,⁹⁰ ולכן לא רצה המסדר להציבו כתשובה לבן החכם בלבד,⁹¹ ובחפשו תשובה חלופית הוא התבסס על

88 היו מפרשים שניסו להסביר את השאלה כך שתתאים לתשובה המקראית. רס"ג פירש 'מה סיבת העדות' (פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה) [מהדורת יוסף קאפח], ירושלים תשנ"ד, לדברים ו 20, עמ' קעא. אבן עזרא פירש 'הטעם, למה זה העול עלינו מבינות בני אדם' (אבן עזרא: פירושי התורה [מהדורת אשר וייזר], ירושלים תשל"ו, לדברים ו 20, עמ' רלו).

89 א' לונטשיץ, כלי יקר השלם, בני ברק תשמ"ה, עמ' רכט; הנצי"ב (לעיל הערה 41), עמ' עב.
90 אין אנו יודעים מתי נוצרה ההגדה הבבלית המסורתית הפותחת 'עבדים היינו'. סוגיה בבבלי מביאה שתי דעות בהגדרת 'מתחיל בגנות' שבמשנה. לפי דעה אחת 'מתחיל בגנות' מתקיים בהוכרת העובדה שעם ישראל היו עובדי עבודה זרה, ואילו לדעה האחרת הגנות היא ש'עבדים היינו'. ראה: בבלי, פסחים קטז ע"א. אולם קשה לזהות את בעלי הדעות השונות בגלל ריבוי הנוסחים בכתבי היד: רב ורבא (כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 6; hebr. 6; כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 134; ebr. 134; כ"י ניו יורק, אוניברסיטת קולומביה X893 T141); רב ורבה (כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1623/2; Rab. 1623/2); רב ורבי (כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים 1608; Rab. 1608); רב ושמואל (כ"י וטיקן, הספרייה האפוסטולית 109; ebr. 109; אביי ורבא (כ"י אוקספורד, בודליאנה 23; Opp. Add. Fol. 23); [סתם] ורב (כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 95; hebr. 95); [סתם] ורבא (דפוס ונציה). אם באנו לקבוע שיש נוסח מקורי שממנו השתלשלו הנוסחים האחרים, ההשערה הפשוטה ביותר היא שבעלי הדעות היו רב ורבא. הקביעה שבעל הדעה הראשונה היה רב יכולה להסתייע בעובדה שהוא שקבע בירושלמי שבהכרזה שאבותינו היו עובדי עבודה זרה יש משום קיום של החובה להתחיל בגנות (פסחים י, ה [לו ע"ד; טור 557, שו" 15-16]). מעתה אפשר לומר שהצירוף של רב ורבא היה מוקשה בעיני מקצת סופרים והם החליפו את רבא בשמואל, בר פלוגתתו הרגיל של רב, או שהחליפו את רב באביי, שהוא בר פלוגתתו הרגיל של רבא. אם כן נמצא שקביעת הנוסח 'עבדים היינו' בהגדה מאוחרת בכשלושה דורות מן הקביעה שצריך להוכיח שתחילה היו אבותינו עובדי עבודה זרה. אבל קביעה זו היא רק למראית עין. אין בסוגיה ראיה שרבא הוא שקבע שיש לומר נוסח זה, אלא הוא קבע שבאמירה זו יוצאים ידי חובה של 'מתחיל בגנות'. ואפשר שהאמירה עצמה קדמה לו, ואין לדעת בכמה. והרי בדומה לזה מקובל שרבן גמליאל לא חידש לומר 'פסח מצה ומרור' בליל הסדר אלא שהוא קבע, על סמך מנהג קדום, שמי שלא עשה כן לא יצא ידי חובתו.

91 השווה דברי 'כל בו': 'כי מסדר ההגדה לא חשב להוכיח הפסוקים הכתובים בתורה על השאלות כי זה דבר פשוט שיישבו להם כמו שכתוב' (ספר כל בו [מהדורת דוד אברהם], ירושלים תשנ"ב, סי' נא, עמ' קצד, ד"ה 'רשע'). והשווה עוד: גוגנהיים (לעיל הערה 8), עמ' 273.

דיוק בשאלת הבן. מטעם דומה נדחתה התשובה המקראית לרשע, 'ואמרתם זבח פסח הוא לה': פסוק זה כבר שימש בהגדה בדברי רבן גמליאל כהמשך להסבר לאכילת קרבן הפסח.⁹² מסדר הברייתא בחר כתגובה את התשובה שנתן המקרא לבן שאינו יודע לשאול, 'בעבור זה עשה ה' לי', משום שתוכנה הלם את מגמת המסדר, להכריז על הרשע כמי שיצא מן הכלל.⁹³ אולם הדברים שקולים וקשה להכריע אם השינויים נבעו מתפיסה מדרשית או מהמסגרת שבה משובצת הברייתא.

על מקומה המקורי של הברייתא

מן האמור לעיל ברור ששלוש המקבילות של הברייתא שייכות למסורת אחת, למרות השינויים שביניהן. האם בדרך שבה מוצגת הברייתא במקורות השונים יש סימנים לזהות מהי המסגרת שבה נוצרה, ושמן העתיקו המקורות האחרים? לכאורה יש בכל אחד מן המקורות עדות פנימית שהברייתא לא נוצרה בו, ואזכיר ראיות אלה מן הקלה אל הכבדה. ההוכחה הפשוטה ביותר היא בירושלמי, שכן הוא ציטט את הברייתא במילים 'תני ר' חייא', פתיחה אופיינית לציטוט מתוך ספרות התנאים, אם כי במקרה זה קשה לקבוע אם ממדרש הלכה, מקובץ מסוג התוספתא או אולי מן ההגדה.⁹⁴ כבר ציינתי שהברייתא משובצת בירושלמי כהרחבה לדברי המשנה 'ואם אין דעת בבן אביו מלמדו'. בזיקה לדברי המשנה מובאים דברי הברייתא שהתורה דיברה כנגד ארבעה בנים. ר' יוסה אף ציין בפירוש שאין כאן אלא הרחבה לדברי המשנה: 'מתניתא אמרה כן'.

לעומת זאת במכילתא אין ציון מפורש למקור הברייתא, אבל ניתוח פנימי שלה מלמד לכאורה שהברייתא באה ממדרש לספר דברים.⁹⁵ המכילתא שיבצה את הברייתא בפסוק של התם: 'והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה' ממצרים מבית עבדים' (שמ' יג 14). אחרי דרשה על המילה 'מחר', המפרשת שיש 'מחר' שמשמעותו לאחר זמן, פתחה המכילתא בציטוט פסוק החכם מספר דברים: 'מה העדת והחקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהינו אתכם' (דב' ו 20), ובעקבות הציטוט הובאה הברייתא בכותרת 'נמצאת אומר'.⁹⁶ הצמדת הברייתא לפסוק בשמות נובעת מכך שהפסוק המקומי בשמות, הפסוק של התם, מופיע בתוך הברייתא. צפוי היה שמילים אחדות מן הפסוק המקומי יופיעו כדיבור מתחיל לפני ציטוט הברייתא, אבל הפסוק בדברים, 'מה העדת והחקים והמשפטים', הוא הדיבור המתחיל, ומכאן שהברייתא זו הועברה למכילתא לשמות ממדרש לספר דברים.

92 השווה: גוגנהיימר (שם), עמ' 277.

93 אפשר היה לפרש את הפסוק בדרך אחרת. במכילתא דר' שמעון בן יוחאי לשמ' יג 8 נדרש 'עשה יי לי יכול עד שנצטרפה זכות כולן אילו כן לא היו כדי בדבר ת"ל בעבור זה מלמד שכל אחד מיש' היה כדי שיעשו נסין על ידי' (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 40).

94 על ברייתות ר' חייא ראה: ח' אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא ויחסן לתלמוד, ירושלים תש"ד, עמ' 14-15.

95 וכבר שיער גולדשמידט 'כנראה נשנה כל העניין בראשונה כמדרש לשמות [...] או לדברים' (גולדשמידט [לעיל הערה 5], עמ' 23).

96 ראה לעיל בראש הסעיף 'נוסח המכילתא מול ההגדה והירושלמי'.

הוכחה חזקה יותר למוצאו של מקור זה ממדרש לדברים היא העובדה שאחרי הבריייתא על ארבעת הבנים בא פירוש אחר לפסוק 'מה העדות': דרשת ר' אליעזר שמילים אלה מלמדות שצריכים לעסוק בהלכות הפסח. אין מקום לדרשה זו במכילתא, והיא נראית כהעברה עודפת מן המדרש לדברים. לאור זאת יש מקום להרהר שמא גם הדרשה הראשונה של המכילתא כאן, הדורשת את המילה 'מחר', היא דרשה לדב' ו' 20, הפותח אף הוא במילים 'כי ישאלך בנך מחר'.⁹⁷ אמנם לא מצאנו דרשה זו במדרשים לדברים שהגיעו לידינו, לא בספרי לדברים ולא בקטעי מדרש תנאים שהגיעו אלינו, אך אפשר שהיא הייתה כלולה במדרש תנאים בקטע שלא שרד.⁹⁸ אם נכריע שהמכילתא לקחה מדרש זה ממדרש לדברים, תעלה ביתר שאת הקושיה הנושנה: מדוע לא השתמש הדרשן בפסוק מדברים כתשובה לבן החכם?

גם בהגדה יש רמז שהבריייתא לא נוצרה בה. הרמז טמון במדרש הנוסף לשמות שבא אחרי הבריייתא. המדרש הפותח 'כול מראש חדש' ודורש את המילים 'ביום ההוא' מן הפסוק 'והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים' (שם' יג' 8). בבריייתא התגובה לבן שאינו יודע לשאול היא רק 'והגדת לבנך', ולא צוין תוכן התשובה. בכך נסתיימה הבריייתא. המדרש הדורש את המילים 'והגדת לבנך' הוא עניין חדש. לכאורה הוא העתקת יתר מן המדרש לשמות לפסוק זה, וכדברי ר' שלמה בן צמח דוראן בפירושו להגדה, 'ולפי שהזכרנו זה הפסוק של והגדת לבנך ביום הזה [!] באנו לדרוש אותו ולדקדק אותו מה בא למעט באומרו ביום הזה [!]'.⁹⁹ אם כן היה מקום לטעון שמקורה של הבריייתא במדרש לשם' יג' 8, בעניינו של מי שאינו יודע לשאול, ולא במקום במכילתא שבו נמצאת הבריייתא היום, ליד שאלת התם.

אולם יש סיבות טובות להצמיד את המדרש הזה לבריייתא על ארבעת הבנים, אף אם אין הוא חלק ממנה. התשובות לבנים האחרים בתורה תלויות בשאלתו של כל הבן. אם כן בכל עת שהבן ישאל, יש להשיב לו. הבן שאינו יודע לשאול הוא סביל ויש להפעילו, ולכן יש צורך לברר מהו המועד המתאים להפעלה.¹⁰⁰

סיבה אחרת לצירוף מדרש זה לכאן קשורה לא לבריייתא ארבעת הבנים אלא למבנה הכללי של חלק זה של ההגדה. בין סיפור יציאת מצרים המתחיל ב'עבדים היינו' לסיפור הפותח 'מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו' יש מספר קטעים העוסקים לא בסיפור עצמו אלא בהגדרת טיבו. הקטע הראשון הוא המעשה בחכמים, וממנו למדים שגם חכמים צריכים להרבות בסיפור יציאת מצרים; הקטע השני הוא ברייתא ארבעת הבנים, וממנה למדים שלפי דעתו של בן – אביו מלמדו; והנה הקטע השלישי, ובו

97 בנוסח הדפוס נוספו המילים 'מה זאת' אחרי 'מחר לאמר', ונוכחותן מחייבת להניח שיש כאן דרשה לשמות, אבל המילים חסרות בכתבי היד. ראוי לשים לב ששתי דרשות אלה הן בבואה של ההגדה הבבליית. במכילתא אחרי הדרשה על ארבעת הבנים באה הדרשה על חובת החכמים לספר בהלכות הפסח במשך הלילה. לעומת זאת בהגדה הבבליית מובא המעשה בחכמים המספרים ביציאת מצרים כל הלילה (ולא בהלכות!), ורק אחרי הבריייתא של ארבעת הבנים.

98 על המדרשים התנאיים לדברים ראה: מ' כהנא, ספרי זוטא לדברים, ירושלים תשס"ג, עמ' 27-29.

99 שמעון בן צמח דוראן (מהדורת ש' פרנק), 'בין שמועה, ירושלים תשס"ט, יד, עמ' ט [עימוד שלישי].

100 אולם גוגנהיימר סבר שהבריייתא של ארבעת הבנים הובאה כאן כמבוא לדרשה 'כול מראש חודש'. ראה: גוגנהיימר (לעיל הערה 8), עמ' 273.

דרשה המסבירה מדוע חובה לספר ביציאת מצרים דווקא בליל הסדר, בשעה שמצה ומרור מונחים לפנינו. נמצינו למדים שמדרש זה, אף שאינו שייך לרובד המקורי של הברייתא, ממלא תפקיד חשוב בדיון בבן שאינו יודע לשאול, ואין לראות בו רק העתקה עודפת מתוך מדרש. בסופו של דבר אין בברייתא שבהגדה עדות פנימית שמקורה איננו כאן.

בכותרת הברייתא יש מפתח גדול להבנת היחס בין המקורות. כותרתה במכילתא, 'נמצאת אומר', מציגה כאמור מסקנה מן הנאמר לפני כן, והיא מתאימה אפוא רק למכילתא, ולא היה אפשר להשתמש בה בהגדה או בירושלמי. אם מקור הברייתא במדרש ההלכה, היה על המעתיקים לשנות את הכותרת כדי להתאימה למקומה החדש. אך מי שינה את הכותרת – בעל ההגדה או עורך הירושלמי? לא סביר ששניהם שינו את הכותרת בצורה זהה באופן עצמאי. אם נניח שעורך הירושלמי שינה, ובעל ההגדה העתיק את הברייתא מן הירושלמי, נאלץ לומר שבמקומות שבהם נוסח ההגדה מתאים למכילתא ולא לירושלמי – 'תיקן' בעל ההגדה את הברייתא מדעתו וכיוון לנוסח המכילתא, וזו הנחה בלתי סבירה. אבל אם נניח שעורך הירושלמי העתיק את הברייתא מן ההגדה, נמצא רק שני מקרים שבהם נוסח הירושלמי סוטה מנוסח ההגדה ומתאים לנוסח המכילתא: החילוף 'תם'/'טיפש' והשמטת 'כפר בעיקר'. אשר לחילוף, כבר העליתי שאין סיבה להעדיף את אחד הנוסחים, ואפשר שההגדה עצמה גרסה במהדורה קודמת 'טיפש', ושרק בדורות מאוחרים הוחלף ל'תם' לצורך ליל הסדר. אשר להשמטת 'כפר בעיקר', כבר העליתי שיש כאן תוספת מאוחרת לנוסח הברייתא. לכן סביר יותר להניח שמסדר הירושלמי העתיק את הברייתא מן ההגדה.

אם כנים דבריי, נמצינו למדים שהברייתא הייתה חלק מן ההגדה הבבלית כבר בתקופת האמוראים, ושהירושלמי היה יכול לצטט אותה בכותרת 'תני ר' חייא'. מכאן נוכל ללכת צעד נוסף ולשאול אם אמנם מדרש הלכה הוא מקור הברייתא, או שמא מקורה בהגדה ומשם הועתקה למדרש, בשינוי הכותרת ובמספר התאמות אחרות, כגון שינוי סדר השאלות. כאן ראוי לשקול את השיקול שהעליתי לפני כן: מדוע התעלמה הברייתא מן התשובות לחכם ולרשע המפורשות במקרא? דומני שהטעם שהן שימשו בהגדה לעניינים אחרים עולה על ההסבר הפרשני. אמנם אין בזה הוכחה חד־משמעית, ועדיין אפשר לטעון שמקורה של הברייתא בקובץ שלא הגיע אלינו, ושאלו היה בידינו אפשר היה להסביר את הממצאים בדרך אחרת. אבל כל זמן שאין קובץ כזה בידינו, דומני שההסבר הסביר ביותר הוא שהברייתא נתחברה במסגרת ההגדה, ושממש היא שובצה במסורת הנוסח של מדרש הלכה קיים ובמסגרת הירושלמי.