

חג הסוכות במחשבת חז"ל:

ניתוח של מוטיבים בהלכות חג הסוכות בספרות התלמודית

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת: יעקב נגן (גנק)

הוגש לסינט האוניברסיטה העברית

כסלו תשס"ד, דצמבר 2003

חג הסוכות במחשבת חז"ל:

ניתוח של מוטיבים בהלכות חג הסוכות בספרות התלמודית

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת: יעקב נגן (גנק)

הוגש לסינט האוניברסיטה העברית

כסלו תשס"ד, דצמבר 2003

עבודה זו נעשתה בהדרכתם של

פרופסור משה אידל ושל פרופסור משה הלברטל

למיכל,

'עצם מעצמי ובשר מבשרי'

בגין לאחזאה לה

דאינן חד ולא אית פרודא בינייהו בכלא,

השתא שרי לשבחא לה,

'לזאת יקרא אשה'

דא היא דלא ישתכח כוותיה,

דא היא יקרא דביתא...

'לזאת יקרא אשה'

שלימו דכלא

לזאת ולא לאחרא.

(זוהר בראשית מט ע"ב)

שלמי תודה

חיבור זה הוא פרי של שני עולמות, בית המדרש והאוניברסיטה. תחילתו בבתי המדרש של ישיבת רבי יצחק אלחנן בניו יורק ושל ישיבת הר עציון באלון שבות. במהלך הלימוד הבחנתי כי ביסוד הסוגיות במסכת סוכה טמונות משמעויות סימבוליות וערכיות המשקפות את יסודות תפיסת עולמם של בעלי הסוגיה. כאשר המשכתי את עבודתי באוניברסיטה העברית עמדו בפני שתי מטרות: להרחיב את הבנתי בסוגיות התלמודיות מתוך הכרת תחומי הידע הרבים של העולם האקדמי, וגם לתחום אותה מתוך התמודדות עם הביקורות והשימוש במתודות חדשות. את שני היסודות הללו, ההרחבה והבלימה, מצאתי אצל מדריכיי, פרופסור משה אידל ופרופסור משה הלברטל ועל כך אני מודה להם. תקוותי שעבודה זו, שהיא יצירה משותפת של בית המדרש והאוניברסיטה, תמצא שימושית ומועילה גם לחוקר וגם לתלמיד הישיבה. הרבה שותפים היו לעבודתי: שורש חיבורי לשני העולמות הוא מאבי מורי ומאמי מורתי: פרופסור עזריאל זעליג גנק ואהובה לבית סוויאטיצקי שביתם מלא תורה וחכמה, ותקוותי היא להמשיך את דרכם. מורי ורבי הרב שמואל נחם גילה לי שהפסוק "טעמו וראו כי טוב ה'..." מתממש על ידי לימוד גמרא, ובזכותו אני מקדיש את חיי לתורה. תלמידיי בישיבת עתניאל העלו הערות רבות וחשובות ביחס לתוכן הדברים ומכולם אני מודה במיוחד לידידי היקר ברוך בירנבאום. חותני, פרופסור אוריאל סימון היה תמיד מוכן ומזומן לייעץ לי ביחס לעבודתי, ולמדתי הרבה מזהירותו בהסקת מסקנות ומן התבונה שלו. עוד אני מודה לגברת ריבה רוטמן על מסירותה בעריכה הלשונית של החיבור. יבאו על הברכה גם התורמים של האוניברסיטה העברית ושל קרן הזיכרון לתרבות יהודית שבנדיבותם איפשרו לי לסיים עבודתי. חג הסוכות הוא "זמן שמחתנו". ילדיי: הלל עקיבא, נועה שושנה, מיכאל ברוך, יונתן נחום ונעמה-זוהרה טוני לימדו אותי רבות על השמחה. אחרונה חביבה אישתי מיכל, שהייתה לעזר כנגדי בכל שלבי העבודה, לה אני מקדיש חיבור זה.

תוכן העניינים

מבוא - עמ' 5

א. הקדמה – עמ' 5

ב. התזה לפרקיה – עמ' 10

ג. מתודה – עמ' 13

ד. מצב המחקר – עמ' 21

פרק ראשון: ארבעת המינים – קרבן או התגלות? - עמ' 27

א. הגדרת האובייקט – עמ' 29

ב. מהמקדש לגבולין – עמ' 39

ג. ביצוע המצווה – עמ' 53

פרק שני: מצוות סוכה בהלכה - בין בית למקדש – עמ' 66

א. מקדש – עמ' 67

ב. קודש קדשים – עמ' 77

ג. אחרית הימים – עמ' 90

ד. גן עדן – עמ' 93

ה. בית – עמ' 95

ו. סוכה: התפשטות השכינה מהמקדש לבית – עמ' 98

פרק שלישי: שמחת בית השואבה: חגיגת המקדש וחנוכתו השנתית - עמ' 105

א. משמעות השם – עמ' 107

ב. הרקע המקראי – עמ' 109

ג. הקבלות שבין שמחת בית השואבה לבין האירועים המקראיים – עמ' 111

ד. תכניו של גילוי השכינה במקדש – עמ' 122

פרק רביעי: ניסוך המים - בין בריאת העולם לבין אחרית הימים – עמ' 128

א. מי אחרית הימים – עמ' 129

ב. מי הבאר – עמ' 136

ג. מי ניסוך – עמ' 137

ד. מי תהום – עמ' 139

ה. מי עדן – עמ' 143

פרק חמישי: מים, טבע והתגלות במצוות חג הסוכות – עמ' 152

א. מים – עמ' 153

ב. בריאת העולם ותיקון הטבע – עמ' 158

ג. התגלות – עמ' 165

ד. סוכות כהוויה של גן עדן, מקדש ואחרית הימים – עמ' 171

נספחים -

א. הנגלה שבנסתר והנסתר שבנגלה: יחס הקבלה לתלמוד במצוות סוכה – עמ' 175

ב. בין ניסוך המים לשמחת בית השואבה – עמ' 182

ג. ניסוך המים כבריאת האדם – עמ' 186

אחרית דבר – עמ' 192

ביבליוגרפיה -

א. מחקרים – עמ' 195

ב. מהדורות של מקורות קדומים – עמ' 206

ג. כתבי יד – עמ' 209

תקציר באנגלית iii–ix

מבוא

א. הקדמה

בחג הסוכות מצוות רבות וטקסים מגוונים: סוכה, ארבעת המינים, ניסוך המים, ערבה למזבח, שמחת בית השואבה, שבעים הפרים, ופעם בשבע שנים - הקהל. מגמת חיבור זה היא לנתח את משמעותן של מצוות חג הסוכות במקורות חז"ל, ואת אופי החג כפי שהוא עולה ממכלול מצוותיו.

1. היחס שבין ההלכה לאגדה

מחקרי מתמקד במקורות הלכתיים שבספרות חז"ל, והנחת המחקר שלי היא שניתן למצוא משמעויות סימבוליות וערכיות המצויות ברקע של גיבוש ההלכה. אמנם הניסיון לעמוד על השקפותיהם ועמדותיהם של החכמים התמקד בעבר בעיקר בחקר האגדה והמדרש, אך כבר יצחק בער עמד על ערכה של ההלכה, בצד האגדה, בהבנת עולמם הרעיוני של חז"ל.

ברור, שאין להפריד בין ההלכה לבין מה שקוראים 'אגדה', כי שתיהן באות להעיד על הקשר שבין עולם-של-מעלה לבין עולם-של-מטה. אנשי המיסטיקה של הדורות הבאים צדקו בהשתדלותם לפרט את ההלכה והאגדה על דרך הסוד, כי מראשית התהוותה טמונה בכל הלכה מידה רבה של סימבוליקה מיתית-מיסטית...¹

בער פותח דבריו באמירה פנמנולוגית על המשותף שבין ההלכה ואגדה, "כי שתיהן באות להעיד על הקשר...". וממשיך בטיעון היסטורי "...כי מראשית התהוותה טמונה בכל הלכה...". אמירתו הגורפת "בכל הלכה..." אינה מקרית אלא משקפת את תפיסתו כי בתקופה ההלניסטית התגבשו אידיאליים חברתיים דתיים עם אופי ספיריטואלי. חכמי ההלכה בתקופת התנאים הולכים בעקבותיהם, וממילא על בסיס התפיסה דתית "מיתית-מיסטית" מתעצבים פרטי ההלכה.² תפיסתו ההיסטורית של בער ספגה ביקורות חריפה, גם ביחס לפרטיה וגם ביחס להנחותיה הכלליות, בעיקר עקב העדר ביסוס במקורות.³

¹ בער, **ישראל בעמים**, עמ' 112.

² ראה סיכום של תפיסתו של בער באורבך, **חז"ל**, עמ' 9 – 11.

³ שם, **חז"ל**, עמ' 11, עמ' 61, 218.

יאיר לורברבוים בספרו החדש⁴ מקדיש דיון נרחב ליחס שבין האגדה להלכה, והוא מבסס את התפיסה המתגבשת בעולם המחקר, כפי שמבטא אותה יעקב זוסמן: "הלכה ואגדה הן שני צדדים של אותו מטבע עצמו - עולם רעיוני אחד וקורפוס ספרותי אחד של אותם חכמים עצמם - ואי אפשר בשום אופן להפריד ביניהם".⁵ עולם רעיוני אחד - כי מקורן באותם בתי מדרשות ואותם חכמים עסקו גם בהלכה וגם באגדה;⁶ קורפוס ספרותי אחד - כי כמעט כל ספר מספרות חז"ל כולל בתוכו גם הלכה וגם אגדה.⁷

הזכחות אלו לזיקה שבין ההלכה והאגדה בעולמם של חז"ל משתלבות עם הנימוק הפנמנולוגי שבער העלה אבל בה בשעה הם סותרות את התפיסה ההיסטורית של בער בכך שהן מדגישות את העיסוק הברזני ביסודות של ההלכה ואגדה, בניגוד לבער הרואה את ההלכה כתולדה של האגדה.

לאחרונה נעשה ניסיון, במספר מחקרים, לנתח את המשמעות הרעיונית של ההלכה בספרות חז"ל.⁸ שאיפתי היא להמשיך בכיוון זה וליישמו בכל הנוגע להלכות חג הסוכות.

⁴ לורברבוים, **צלם אלוהים**, עמ' 105 - 145.

⁵ זוסמן, **אורבך**, עמ' 75, מצוטט על ידי לורברבוים, שם, עמ' 106.

⁶ לורברבוים, שם, עמ' 105.

⁷ שם, עמ' 106.

טיעונים אלו נשמעים כל כך פשוטים, שלורברבוים גם מתמודד עם השאלה מה מקורה של התפיסה המניחה כמובנת מאליה את ההבחנה שבין הלכה ואגדה (שם, עמ' 109 - 116). הוא מתאר את תהליך ההפרדה ומניעיו מימי הגאונים עד עולם המחקר, דרך הישיבות הליטאיות ומשנתם של הוגי דעות במאות התשע-עשרה והעשרים. כמי שיוצא נגד המגמה להפריד יש לציין את הרב אברהם יצחק קוק, שבכתביו יש קריאות חוזרות ונשנות בעניין זה. הרב קוק קורא לפתח מתודות למציאת החיבור שבין ההלכה לאגדה. "ההלכה והאגדה צריכות הן להתאחד זו עם זו... מה שמרגיש העוסק בהלכה כשנכנס באגדה, וכן להיפך, שהוא נכנס לעולם אחר, נוטל את החלק היותר גדול של ההפריה הרוחנית... הננו קרואים לסול מסלולות כאלה בארחות הלימוד, שעל ידיהן ההלכה והאגדה תתחברנה חיבור עצמי". **אורות הקודש** א, עמ' כה.

⁸ בין מחקרים אלה ניתן למנות את העבודות הבאות:

נאה, פנומנולוגיה של התפילה

נאה מעיין בנוסח משניות ברכות על פי כתבי היד ומנתח אותן ניתוח פילולוגי. הוא מציג תפיסה של תפילה כפרי שפתיים, כנביעה הזורמת מהפה של המתפלל. רעיון זה הוא מוצא גם באגדה וגם בהלכה של התנאים והוא מביא גם מקבילות מספרות קומראן.

קנוהל-נאה, מילואים

קנוהל ונאה משווים בין שבעת ימי המילואים ויום חנוכה המשכן לבין יום הכיפורים ושבעת ימי הפרישה של הכוהן הגדול הקודמים לחג. הם עורכים הקבלה של ההלכות בין שתי התקופות הללו ומציעים לראות את יום הכיפורים והימים שלפניו כשחזור של ימי המילואים וחנוכת המשכן. היוצא מזה, שמדי שנה בחודש תשרי מתרחש שחזור של חנוכה המקדש. הם קושרים זאת לתפיסת חז"ל שבריאת העולם הייתה בתשרי. לעומת זאת, הם טוענים שקיימת תפיסה, המופיעה בספרות קומראן, שדווקא בניסן חגגו את ימי המילואים, זאת על פי שיטתם של אנשי כת מדבר יהודה, שהעולם נולד בניסן.

2. האופי המיסטי-מיתי של ההלכה

מלבד הטיעון שיש להלכה של חז"ל משמעות סימבולית ורעיונית, אטען עוד, במסגרת של מצוות חג הסוכות, כי לעתים יש למשמעות זו אופי מיסטי-מיתי. משום שיש לכל אחד מהמונחים האלו מספר מובנים אגדיר כאן את מובן שבו אשתמש במונחים אלו: ב'סמל' אני מתכוון לתהליך שבו דבר אחד, בדרך כלל דבר מוחשי, מייצג דבר אחר, בדרך כלל מופשט, והופך להיות מוקד למחשבות ורגשות ביחס לדבר שהוא מייצג.⁹ 'מיסטיקה' "בדרך כלל מציין המונח מיסטיקה חוויה פנימית ואינטנסיווית של המציאות הדתית העליונה (כגון האלהות)..."¹⁰ כוונתי ל'מיתוס' על פי ההגדרה הבאה:

A myth is an expression of the sacred in words: it reports realities and events for the origin of the world that remain valid for the basis and purpose of all there is. Consequently, a myth functions as a model for human activity, society, wisdom, and knowledge... A myth, whether its subject is the acts of deities, or other extraordinary events, always takes us back to "beginnings of all things", hence the cosmogony, the birth of the world, is a principal theme.¹¹

קנוהל, קריאת שמע

קנוהל מציע שהמחלוקות שבין בית שמאי ובית הלל בפרטי הלכות מצוות קריאת שמע מבטאות הבדלים יסודיים בין תפיסות העולם שלהם, למשל בדבר היחס שבין קודש לחול והיחס שבין ריטואליזם לדתיות ספונטנית.

הלברטל, מהפכות פרשניות

הלברטל עוסק בעיקר בהלכות הנוגעות למערכות היחסים שבתוך המשפחה, בין בעלים לנשותיהם ובין אבות לבניהם ובנותיהם. על ידי ניתוח התהליך הפרשני העומד מאחורי התהוותן של ההלכות, הוא חושף את הערכים העומדים מאחורי פרשנות זו, ערכים המעצבים את ההלכה. בכך הוא עומד על המתח שבין התפיסה הפטריארכלית של המשפחה, המודגשת בכתובים, לבין זכויות היחיד שבתוך המשפחה, העולות כערך יסודי מתוך הנחות היסוד של פרשנות התנאים לאותם מקראות.

ארליך, כל עצמותי

ארליך חוקר את השפה הלא-מילולית של התפילה. פנים אלה של התפילה העולים מתוך ההגדרות ההלכתיות של התפילה ונוגעים ללבוש, כיווני עמידה, מחוות גוף וכדומה, הם חלק אינטגרלי של דרך ההבעה של המתפלל, ומבטאים גם את משמעות התפילה וגם את היחס שבין המתפלל לאלוהיו.

תבורי, שילוח הקן

תבורי מביא את הנימוקים למצוות שילוח הקן המופיעים בראשונים ובמדרשים המאוחרים ובוחן אותם - בעיקר את המוטיב של רחמנות על בעלי חיים - כנגד החומר ההלכתי על מצווה זו המצוי בספרות התנאים והאמוראים.

9

הייסיג, סימבוליקה, עמ' 204

10

האנציקלופדיה העברית, כרך כג, עמ' 345 – 346.

11

באול, מיתוס, עמ' 261-262

אמנם טענתו של גרשם שלום היא כי ההלכה של חז"ל נעדרת כל ממד מיתי:

מהו המקנה בעצם להלכה ביהדות הרבנית את אופייה הבלתי-מיתי? התשובה ברורה: ניתוקה של ההלכה מכל אירוע קוסמי. ההלכה מעוגנת רק בחלקה - אם היא מעוגנת כל-עיקר - בזיכרון ההיסטורי ממש, אך כבר אין היא מיוסדת במעשה פולחני המייצג מאורע מיתי¹² ... ניתוק זה של ההלכה, המקיימת והמזינה כביכול את עצמה מתוך עצמה, מן השורש הרגשי שממנו צמחה, בא לידי ביטוי אופייני בסיפור מעשה תלמודי המצוטט שוב ושוב בספרות הרבנית המאוחרת....¹³ תשובה זו על השאלה החוזרת ועולה בדבר טעמי מצוות היא טיפוסית לעומק התהום שנפרץ בין ההלכה לבין התחום המיתי. עם כל עיסוקם של בעלי העיון בשאלת טעמי המצוות, הרי בתודעה הרבנית נתפסה שאלה זו כבלתי חשובה.... ההפרדה הזאת בין ההלכה לבין שורשיה האמוצינאליים היא מן ההישגים הגדולים של היהדות הנורמאטיבית....¹⁴

אך כנגד הקביעה הזו עומדת שיטתו של יצחק בער, שצוטט לעיל, שזכתה להרחבה ולביסוס¹⁵ בעבודתו העדכנית של לורברבוים שעמד בה על המרכיבים המיתיים הקיימים בתוך ההלכה בסוגיית 'צלם אלוהים'.¹⁶ כפי שמציין לורברבוים, הוויכוח עם שלום בנושא זה הוא בשאלת היחס של היהדות הרבנית לקבלה.¹⁷ בזמן האחרון טענו חוקרים, בעיקר משה אידל ויהודה ליבס, שיש לראות את הקבלה כהתפתחות אימננטית של היהדות התלמודית¹⁸ הכוללת את תחום ההלכה.¹⁹ לביסוס טיעוני בדבר האופי המיתי-מיסטי של

¹² אידל, שלום, עמ' 285 כותב על גישת גרשם שלום ביחסו לריטואל בעולם הרבני:

"The development of Rabbinism is portrayed by Scholem as a "hypertrophy of ritual" probably because of the gradual loss of contact with nature which caused, *inter alia*, the replacement of the natural year by the historical year;"

בניגוד לגישת שלום, העבודה הנוכחית מדגישה את התפיסה הקוסמולוגית של השנה בספרות הרבנית, והריטואלים של חג הסוכות כמשחזרים בריאת העולם וגן עדן, ראה במיוחד פרקי ד' וה'.

¹³ כאן מובא הסיפור שבו מגדיר ר' יוחנן בן זכאי את מצוות פרה אדומה כחוק וגזרה, דהיינו דבר שאין בו טעם. (ראה יומא סז ע"ב ורש"י שם).

¹⁴ שלום, פרקי יסוד, עמ' 93.

¹⁵ הכוונה לתפיסת בער ביחס לאופי ההלכה. לגבי התפיסה ההיסטורית של בער שהזכרנו לעיל, לורברבוים חולק על דבריו ורואה את התפיסה המיתית ביחס לצלם אלהים כתפיסה החדשה העומדת בניגוד לזו שעומדת מאחרי ההלכה הקדומה (לורברבוים, **צלם אלהים**, עמ' 21 - 23).

¹⁶ לורברבוים, **צלם אלהים**.

¹⁷ שם, עמ' 118, הערה 44.

¹⁸ ליבס, **המיתוס היהודי**; אידל, **קבלה**, עמ' 172 - 187. במאמרו **כיוונים חדשים** (עמ' 168 - 170) מביא יהודה ליבס רשימה ביבליוגרפית של כתבי חוקרים נוספים, העומדים על שורשיה הקדומים של הקבלה וזיקתה ההדוקה ליהדות הרבנית. והשווה אידל, **תפיסת התורה**; חשן, **תורת הצמצום**.

¹⁹ אידל, **קבלה**, עמ' 173.

ההלכה של חז"ל אביא, במסגרת הדיון על מצוות סוכה, את תפיסתו של הזוהר על מצוות סוכה, ואשווה אותה לתפיסה העולה ממקורות חז"ל.

3. חשיבות ההלכה בחקר מחשבת חז"ל

לשימוש בחומר הלכתי לחקר מחשבת חז"ל יש חשיבות מיוחדת, משום שתכונותיה של ההלכה ואופיים של המקורות ההלכתיים מאפשרים חדירה למובנה של המצווה באופן שאיננו ניתן באגדה. לדוגמה, לפי המדרש והאגדה מסמלים ארבעת המינים את האבות, האימהות, אברי הגוף, הקב"ה, שכבות שונות של החברה בישראל ושל יושבי בית המדרש.²⁰ על פי ספרות האגדה יש לארבעת המינים, מלבד סמליותם זו, גם תפקידים שונים, כגון לקלס ולהלל את ה' ולזכות בדין מלפניו. כל אחד מהתפקידים והמשמעויות הסימבוליות מאיר אספקט מסוים של המצווה, אולם מניתוח האגדה לא ברור משקלו של כל אחד מהאספקטים בתוך המכלול. ההלכה, לעומת זאת, מתייחסת לכל חלק של תהליך ביצוע הריטואל, ומגדירה אותו לפרטיו. עושר הפרטים הקיים בהלכה מאפשר ניתוח פנומנולוגי של המצווה, ומאפשר לבחון את משקלן של משמעויות סימבוליות שונות בהבניית הריטואל. מגבלה נוספת של המקורות האגדיים והמדרשיים היא הקושי לעמוד על ההקשר שבו נאמרים הדברים: האם מדובר בהצגת גישות רעיוניות מגובשות על מהותה של אותה מצווה, האם אלו הן דרשות שמטרתן להפליג בערכה של המצווה, או שמא אלו אמצעים להדגשת חשיבותם של ערכים מסוימים.²¹ לעומת זאת, אם יש לרעיון כוח לעצב את פרטי ההלכה הרי הרעיון הוא הטעם המהותי של המצווה.

המפתח להבנת המשמעות הסימבולית של מצוות חג הסוכות, כפי שנתגבשו בעולמם של החכמים, יהיה בידינו אם נצליח לעקוב אחר תהליך ההתהוות של הריטואל ולעמוד על מניעיהם של בעלי ההלכה עצמם בעיצוב פרטי הריטואל. בהמשך המבוא אייחד לכך דיון מתודי ואציע את האמצעים שבהם אנסה לעמוד על אלמנטים אלו דרך ניתוח הטקסטים ההלכתיים.

²⁰ ויקרא רבה, פרשה ל', עמ' תשז ואילך; פסיקתא דרב כהנא, 'ולקחתם', עמ' 414 ואילך.

²¹ ראה את דברי הרמב"ם "אבל ארבעת מינים שבלולב כבר אמרו חכמים ז"ל בכך טעמים מסוימים על דרך הדרשות אשר דרכם ידוע אצל מי שמבין דבריהם, והוא שהם אצלם כעין המליצות הפיוטיות, לא שכך הוא ענין אותו הכתוב" (מורה נבוכים ג: מג, עמ' שעו).

ניתוח הטקסטים ההלכתיים יאפשר לנו מעבר לרובד הפנומנולוגי של הדיון: לצורך הבירור הפנומנולוגי אשתמש במתודות המשמשות בחקר הריטואל אצל חוקרי דתות ואנתרופולוגים. חוקרים אלו רואים בריטואלים מפתח להבנת האדם ותפיסת עולמו.

ב. התזה לפרקיה

מוטיב מרכזי בעבודה הוא הקשר בין מצוות חג הסוכות לבין המקדש, אחרית הימים, גן עדן ובריאת העולם, שהמכנה המשותף ביניהם הוא שהם מהווים ייצוג של עולם מתוקן (או מיקרוקוסמוס של עולם מתוקן) שיש בו התגלות. הדחף הדתי להגיע לעולם כזה מתואר על ידי מירצ'ה אליאדה ב"המיתוס של השיבה הנצחית".²²

אציע לפרש כי משמעות הזיקה שבין חג הסוכות למושגים אלו היא שחג הסוכות מהווה הומולוג (Homologue) להקשרים שבהם התקיימה המציאות הזאת, דהיינו, קיימת גם הקבלה ביניהם; המציאות האידיאלית שהייתה בתחילת העולם ותחזור באחרית הימים מוגבלת בהווה, מבחינת מקומה, לבית המקדש, ומבחינת זמנה - לחג הסוכות.

עושר הפרטים בסוגיות ההלכתיות מאפשר להעמיק את הבנתנו בתופעה זו של ההקבלה ובמוטיבים המרכיבים אותה, כגון יחס לטבע ומקום ההתגלות בעולם, וכן לבחון את מידת הדמיון והשוני שיש בין הדגם שאליאדה מתאר לבין מוטיבים בחז"ל. בתוך כך תתאפשר העמקה בנושא היחס המיוחד שבין חג הסוכות למקדש, שרבים כבר עמדו עליו.²³ לטענתי, יחס זה איננו רק תוצאה של מיקום אירועי החג (חלק גדול של הפולחן בחג הסוכות מתרחש במקדש), אלא הוא מהותי: ישנם קווים אופייניים רבים המשותפים לחג הסוכות ולמקדש. כמו כן, הקשר שבין סוכות ובין אחרית הימים איננו רק משום שכאשר ייבנה המקדש באחרית הימים אפשר יהיה לחוג את חג הסוכות במלואו, אלא הקשר קיים בעיקר מצד המאפיינים המקבילים שבין סוכות ואחרית הימים. ההקבלה שבין חג הסוכות ומצוותיו למקדש, מאירה גם את היחס שבין המקדש לגבולין, ואת המקדש כאב-טיפוס וכדגם לחיים גם מחוצה לו.

²² אליאדה, **מיתוס**. בהמשך המבוא אתייחס לביקורת שהועלתה על כיוונו של אליאדה בחקר הדתות.

²³ ראה להלן בסעיף "מצב המחקר".

העבודה מתחלקת לשני חלקים עיקריים. בחלק הראשון, הכולל ארבעה פרקים, אבחן כל מצווה לעצמה ואתמקד במוטיב המרכזי של אותה מצווה. בחלק השני, הכולל את הפרק החמישי והנספחים אדון ביחס שבין המצוות השונות, ואעמוד על מוטיבים חוזרים בתוכן. בפרק הראשון, על ארבעת המינים, יוצע שקיימת תפיסה בחז"ל הרואה את ארבעת המינים כמקבילים לקרבנות וכמסמלים אותם, תפיסה שהיא מפתח להבנת המשמעות של הלכות רבות הן בהגדרת חפצי המצווה, והן בהגדרת ביצוע המצווה. התפיסה הזו של חז"ל גם מאירה את היחס שבין המיקרוקוסמוס (המקדש) למקרוקוסמוס, ובמקביל - גם את היחס שבין העם והכוהנים, משום שבקיום מצוות ארבעה מינים יוצא פולחן הקרבנות מגבולות המקדש אל כל המרחב, ומרשות הכוהנים אל כל העם. במהלך הפרק אדון גם בתפיסה המיסטית של ארבעת המינים של רבי עקיבא הרואה את כל אחד מהמינים כייצוג של הקב"ה.

בפרק השני, הפרק על סוכה, אנסה להראות מתוך הלכות סוכה שהסוכה אינה רק מבנה המשמש לפולחן דתי, אלא היא ביתו של האדם למשך ימי החג. ממד נוסף העולה מעיון בהלכה הוא הזיקה בין הסוכה למקדש. ממד זה נובע בעיקר מעמדה אחת מבין עמדות התנאים שיטתו של רבי עקיבא, הסובר כי בסוכות המדבר המוזכרות בפסוק "בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים" הכוונה לענני הכבוד²⁴ לפיה סוכות המדבר הם ענני הכבוד, שכן גילוי השכינה משותף לענני הכבוד ולמקדש, שהוא המקום המיועד לגילוי השכינה בעולם. שתי תפיסות אלו, הסוכה כבית והסוכה כמקדש, אינן מנותקות זו מזו, אלא משתלבות יחדיו במשמעות הסוכה בעיני תנאים ואמוראים מסוימים; השילוב של בית ומקדש מאפשר לאדם היהודי לקיים דחף דתי אוניברסלי: לגור בקרבת האל. בזה הסוכה מגשימה את הבית האידיאלי, כפי שהוא מתואר הן במקורות בחז"ל והן במקורות מדתות אחרות.

הפרק השלישי הוא על שמחת בית השואבה, ובו יוצע כי קיימת אינטרטקסטואליות בין התיאור של החגיגה במשנה ובתוספתא לבין הסיפורים המקראיים על העלאת הארון לירושלים על ידי דוד המלך (שמואל ב' ו - ז) ועל חנוכת המקדש על ידי שלמה המלך (מלכים א' ח). משמעות הקשר היא, ששמחת בית השואבה היא חגיגה על המקדש ועל השכינה השורה בו, ולכן יש בחגיגות שמחת בית השואבה שחזור של האירועים המכוננים

²⁴ ראה הערה 17 בתחילת הפרק על סוכה.

של המקדש. אציע עוד, שבשחזורים קיים ממד של חנוכת-מקדש מחודשת, ובזה שמחת בית השואבה קובעת את דמותו של חג הסוכות כחגו המובהק של המקדש.²⁵ הפרק הרביעי ידון בניסוך המים. במשנה ובתוספתא עולה זיקה בין המים שמנסכים בחג הסוכות למים שיצאו מן המקדש באחרית הימים, כמתואר בנבואתו של יחזקאל. משמעות הקבלה זו בין מים למים היא, שגם בניסוך המים בסוכות וגם במי המקדש לעתיד לבוא ישנה חזרה על תהליכים של בריאת העולם; מי העתיד משחזרים את אירועי בריאת העולם ומביאים פוריות וחיים לעולם; המים המנוסכים בסוכות, המשווים אליהם, משחזרים גם הם את הבריאה מכוח השפעתם על התהום להביא מים לעולם. אוסיף שפרטי הטקס משחזרים אלמנטים רבים של תהליך הבריאה המתואר בבראשית פרק ב, כולל סיפור בריאת האדם.

בפרק החמישי אציג שלושה מוטיבים החוזרים במצוות החג: מים, טבע והתגלות. אציע כי קיים יחס אורגני ביניהם, ומכאן אעמוד על המשמעות המשותפת למצוות השונות של חג הסוכות. תוך כדי כך אתייחס גם למצוות החג שלא הועלו בפרקים הקודמים: ערבה למזבח וקרבת החג.

²⁵ ראה להלן בסיכום המחקר על חג הסוכות במקדש.

ג. מתודה

ממגמותיה של העבודה הנוכחית להראות, שלא זו בלבד שהאופי המורכב של טקסטים הלכתיים אינו מהווה בהכרח מכשול לחוקר של מחשבת ישראל, אלא שהוא מאפשר חשיפה של רעיונות העומדים מאחורי ההלכה. אשתמש בשלושה כלים עיקריים: מעקב אחר השתלשלות הרעיונות ברבדים השונים בספרות חז"ל, עמידה על אמצעים ספרותיים של הסוגיה וניתוח מרכיבי המשא-ומתן שבסוגיה.

בטרם אסביר את שימושו של כל כלי, ברצוני להדגיש את חשיבות ריבוי הכלים במהלך החשיפה של הרעיונות המחשבתיים העולים מעיון ברובד ההלכתי של התלמוד. השאלות העומדות בפני הפרשן הן: מהו עומק המשמעות שאפשר לייחס ליסודות השונים הבונים את הטקסט התלמודי? האם יש בפרטי הסוגיה הבעת תפיסה פילוסופית עקרונית המצטרפת בהכרח למסכת מחשבתית אחידה ומגובשת של הסוגיה השלימה? כאשר התלמוד מגייס מקור לעניין מסוים, למשל מביא ראייה מילולית מפסוק, האם מותר – או צריך – לגרור יחד עמו את כל המשמעות ומערכת האסוציאציות שיש לו בהקשרו המקורי אל תוך "מחשבת" הסוגיה? בשאלות המתודולוגיות האלו לא ניתן להגיע להכרעה מוחלטת. אבל ההתמודדות אתן מחייבת שימוש במרבית הכלים האפשריים כדי לבסס כמה שיותר את ההצעות.²⁶

אדגים את מורכבות הבעיה מההקשר של הגדרת המלאכות האסורות בשבת. התלמוד לומד את רשימת המלאכות האסורות בשבת מהמלאכות שעשו בבניין המשכן. לכאורה, זה מעיד על קשר מהותי שבין מלאכת שבת למלאכת המשכן, ומתוך זה לזיקה רעיונית שבין המשכן לבין השבת. בדיקה של הנחה זו מעלה כי כמעט כל המקומות שבהם מובאת בתורה המילה 'מלאכה', בהקשר שממנו ניתן לעמוד על מה שכלול בתוכה, הם בתיאורי המשכן. נוסף לכך מצאנו ארבעה פסוקים הקובעים כי 'כל מלאכה' נעשית במשכן. נראה אם כן, כי הבנת צו "לא תעשה כל מלאכה" בשבת, יכולה להסתמך על מלאכות המשכן, בלי

²⁶ ראה את דבריו של אורבך, חז"ל, בסוף המבוא (עמ' 13 – 14) "נלמד מהמקורות מה שניתן ללמוד מהם בשיטות שפיתח המחקר התלמודי, שאינן אלא השיטות הפילולוגיות המקובלות... הבסיס הפילולוגי שם גבול להשערות ולדרשות, שעצם טיב מקורותינו ואופיין פותח להן פתח רחב. דרושה גם תשובת לב רבה הן לדרכי הפירוש והדרש, שנקטו חז"ל בהלכותיהם ובאגדותיהם, והן לעיצוב האמונות-צורני, ששיוו לדבריהם הם. רק העמידה על צדדים אלה יש בה כדי ללמדנו, מהו המשקל שעלינו לייחס למאמר, לדרשה או למשא ומתן בדברי הלכה מבחינת רעיונית – מהותית, ומה יש לזקוף על חשבון המתודה, הצורה והנוסח. בלי בחינתם הפילולוגית וניתוחם הצורני של המקורות לא ייתכן תיאור תולדותיהם של רעיונות דתיים."

שיהיה קשר מהותי ביניהם ויתכן שמלאכת המשכן מהווה רק אמצעי להגדיר את היקף המושגים הכלולים במושג 'מלאכה'. אם רוצים לברר את שאלת משמעות הזיקה שבין מלאכת המשכן למלאכת שבת והאם בכלל יש קשר מהותי ביניהם, העובדה שלומדים את ההגדרות אחד מהשני יכולה אמנם לשמש כפתח לדיון אבל מסקנות חייבות לבא מתוך הצלבה עם נימוקים נוספים שניתן להגיע עליהם על ידי שימוש במגוון כלי ניתוח.²⁷

בצדו של ניתוח המקורות מתקיימת גם הכרעה מתודית נוספת כאשר אנו נפגשים בטקסט הטומן בתוכו אפשרות פרשנית חשובה שאיננה מוציאה מכלל אפשרות גם קריאה מינימליסטית השוללת פרשנות זו. במציאות כזו עומדת בפנינו הדילמה האם לנקוט גישה זהירה שמסתכנת בהשתקת קולו של התלמוד או לנקוט בגישה "מתירנית" שעלולה לחטוא בדיבוב יתר? נראה לי כי ביחס לשאלה זו יש לחלק: בבניין הגרעין של כל תזה אין להתבסס על השערות אלא יש למצוא לה בסיס מוצק. אחרי שביססנו את התזה הכללית, ראוי להעלות גם אפשרות שהם בגדר הצעות ביחס לביטויים נוספים שלה. (תוך כדי שמציינים שהם הצעות או השערות ולא כעובדות מוכרעות). גישה זו מצמצמת את משקלה של טעות בהצעות האלו משום שהתזה לא מותנת בהן. ויחד עם זה גדולה הסבירות שההצעה אכן משקפת את תפיסתו של בעל הסוגיה.

המתייסר בשאלות מתודולוגיות אלו ראוי שיכיר את דברי הרמב"ן בהקדמתו לספרו "מלחמת השם"²⁸

ואתה המסתכל על בספרי אל תאמר בלבבך כי כל תשובתי... כולן בעיני תשובות ניצחות המכריחות אותך להודות בהם... אין הדבר כן כי יודע כל לומד תלמודינו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות...

1. השתלשלות הרעיונות

ספרות התנאים וספרות האמוראים נתחברו במשך תקופה ארוכה, והטקסטים מכילים בתוכם מספר רבדים מדורות שונים. כיוון שכך ניתן לעקוב אחרי מקורם של הרעיונות

²⁷ ב גנק, מחלוקת התלמודים, א' עמ' 35 - 65, ב, עמ' 56 - 84, הצעתי שקיימת בין האמוראים שתי תפיסות ביחס לשאלה זו, הכיוון היותר טכני הוא הרווח בתלמוד הירושלמי ואילו הכיוון המעניק משמעות מהותית מופיע בתלמוד הבבלי.

²⁸ מודפס בתלמוד בבלי מסכת ברכות דפוס ווילנא (אין מיספור על הדף).

ותהליך התהוותם. זיהוי הרבדים השונים וניתוחם גם מאפשר לעמוד על הפרשנות שיש בכל רובד לרובד שקדם לו ולחשוף את ההנחות הסמויות של המפרש.²⁹ אדגים את שתי דרכי הלימוד הללו בנושאים שאינם דווקא מענייני חג הסוכות: הרב יוסף דוב סולובייצ'ק סבור כי תקיעות השופר שובצו בתוך הברכות של תפילת העמידה בראש השנה (משנה ראש השנה פ"ד מ"ה) משום שהתקיעה בשופר היא עצמה תפילה:

וצריך להבין דברים אלו, דאיזה שייכות יש בין מצות תקיעת שופר לבין אמירת ברכות התפילה... ולכאורה מן ההכרח לומר שגדר מצות תקיעת שופר הוא בתורת תפילה ואף שבעלמא מתפללים באמירת לשון - בר"ה שהוא יום הדין... מתפללים דרך תקיעת שופר - תפילה בלי מילים ובלי תיבות, כי אין אנו יודעים באמת את מה לבקש.³⁰

ואולם, אם חושפים את דרך התהוותה של הלכה זו של המשנה ניתן למצוא לה משמעות אחרת. ישנם מקורות רבים בחז"ל הרואים את תקיעת השופר כמשולבת במערכת הקרבנות.³¹ מסתבר שהמקור לתפיסה זו אצל חז"ל היא הפרשנות המקשרת בין פרשת שופר לפרשת התקיעה בחצוצרות,³² "על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם" (במדבר י:י). לאחר החורבן, כשהתפילה משמשת תחליף לקרבנות (ראה ברכות כו ע"ב), ממירה תפילת המוסף את קרבן המוסף, והתקיעות שהיו משולבות, כאמור, בהקרבנות של קרבן, משולבות עתה בתפילה המחליפה את הקרבן. בעניין זה מדייק התלמוד הירושלמי כי עשרת הפסוקים בברכת השופרות הם כנגד עשר בהמות שהיו מביאים כקרבן מוסף בראש השנה: "מעשרה שופרות. כנגד שבעה כבשים פר ואיל ושעיר" (ראש השנה פ"ד, נט ע"ג). כמו כן סובר הירושלמי כי התקיעה בשופר היא דווקא בתפילת מוסף משום שעיקר מצוות היום במוסף, היינו בקרבן מוסף:

אמר רב אחא בר פפא קומי ר' זעירא: שנייא היא (=שונה תקיעת שופר מהלל), שמצוות היום במוסף. אמר רב תחליפה קיסרייא: קרייא אמר כן (=ניתן ללמוד זאת מהפסוק) 'יום תרועה... ועשיתם עלה לריח ניחח לה' פר בן בקר אחד איל אחד כבשים בני שנה שבעה תמימים (עשר הבהמות של קרבן

²⁹ על היישום והפיתוח של מתודה זו ראה הלברטל, **מהפכות פרשניות**.

³⁰ סולובייצ'ק, **שופר**, עמ' יט - כ.

³¹ אלון, **פילון**, עמ' 106 - 111. אלון רואה מקור לתפיסה זו כבר בפילון. הוא מביא מקורות המעידים שתפיסה זו ממשיכה בחז"ל, כמו המקור בירושלמי שלפניו תקיעת שופר דוחה שבת במקדש - "תני ר' שמעון בן יוחאי: 'והקרבתם' - במקום שהקרבנות קריבין" (פרק ד' ה"א) - וכן המקור בירושלמי בהמשך (שם ה"ח).

³² אלון, שם, עמ' 106, מראה שפרשנות זו מצויה כבר אצל פילון. על הפרשנות של חז"ל ראה: ברנד, **חצוצרות**.

(מוסף) (שם ה"ח).

נמצאנו למדים כי שילובה של תקיעת השופר בתפילה, נובע מן השילוב המקורי של שופר במערכת הקרבנות. אחרי הבנה זו אפשר לשאול מהי המשמעות המקורית של שילוב תקיעות בהקרבת הקרבנות, והאם המשמעות המקורית הזאת נשמרת גם אחרי ההמרה של הקרבן בתפילה.

כדוגמה למסקנות העולות מן הפרשנות של הרבדים השונים בחרתי בסוגיה בדיני שכנים, שעניינה הסדרת מערכת היחסים בין שכנים, כאשר פעולותיו של האחד יש בהן כדי לפגוע ברכוש של זולתו, או בזכות קניינו. באופן כללי ניתן לומר כי חז"ל חלוקים בין שתי תפיסות קוטביות; האחת דוגלת במתן חופש פעולה מרבי לכל צד, תוך ריסון במקומות הכרחיים בלבד; נקודת המוצא של התפיסה השנייה היא התחשבות בצורכי השכן בכל פעולה שיש לה השלכות הקשורות בו. הערך המרכזי בתפיסה זו הוא שאין לפגוע בשכן. המחלוקת הבסיסית הזאת חוזרת בכל הדורות, וניתן לראות כיצד בכל רובד משפיעה עמדתו האישית של המפרש על פרשנותו למקורות שקדמו לו.

מרחיקין את המשרה מן הירק ואת הכרישין מן הבצלים ואת החרדל מן הדבורים. רבי יוסי מתיר בחרדל.

(משנה בבא בתרא פ"ב מ"י)

לפי פשט המשנה לא חלק רבי יוסי אלא על דינו האחרון של תנא קמא, דהיינו על דין הרחיקת החרדל מן הדבורים. את ההסבר לדעת רבי יוסי נמצא בתוספתא:

מרחיקין את המשרה מן הירק ואת הכרישין מן הבצלים ואת החרדל מן הדבורים. רבי יוסי מתיר בחרדל, שאו' לו כדרך שעשית בתוך שלך אף אני עושה בתוך שלי.

(תוספתא בבא בתרא פ"א ה"ט)

לדעת רבי יוסי קיים הבדל עקרוני בין המקרה האחרון לשניים שלפניו. בעוד שהמשרה והכרישין מזיקים חוץ למקומם, הרי שהחרדל אינו מזיק כמותם, אלא הדבורים מגיעות אליו וניזקות ממנו. לפיכך מוגדר בעל החרדל כעושה בתוך שלו, ואין להטיל עליו את האחריות לנזקים העקיפים הנגרמים ממעשיו אלו.

בסתם התלמוד מופיעה, בסופו של דיון, פרשנות מרחיקת לכת לדעתו של ר' יוסי:

אלא לעולם ר' יוסי על הניזק [להרחיק את עצמו] ס"ל ולדבריהם דרבנן קאמר להו, לדידי על הניזק להרחיק את עצמו, ואפי' משרה (=בור מים ששורים בו פשתון) וירקא (=גינת ירק) לא בעי רחוקי.

(בבלי בבא בתרא יח ע"ב)

העיקרון השליט בפרשנות התלמוד על דברי רבי יוסי הוא של חופש הפעולה. בכל מקרה "על הניזק להרחיק את עצמו". רבי יוסי, אם כן, מוצא מפשרות, והוא מוצג כחולק על תנא קמא בכל שלושת המקרים שבמשנה.

פרשנות שונה לחלוטין נמצא בדברי רב שרירא גאון, המצמצם את מחלוקת ר' יוסי ורבנן. לדעתו אין הם חלוקים בדין עצמו, אלא רק בטעמו:

אשתכח ודאי דפליג בכוליה פירקה בטעמא דמילתא, ולא פליג בדינא גופא, דכל הלין דיני דמרחיקין בין לדיליה (=רבי יוסי) ובין לרבנן, אלא דרבנן סברי האי דמרחיקין מאי ט[עמא] דעל המזיק להרחיק את עצמו, ור' יוסי סבר האי דמרחיקין לא משום דעל המזיק להרחיק את עצמו אלא משום גיריה] (= חץ. הכוונה שזה נחשב היזק ישיר כמו יריית חץ).³³

(גנזי הגאונים, בבא בתרא, עמ' רלד)

שני הכיוונים בפרשנות על רבי יוסי מוציאים אותו מידי פשוטו, וכל אחד מהם בנוי על הנחה שונה באשר לעיקרון הבסיסי בהלכות שכנים. הרא"ש מבאר שפרשנות הגאונים לרבי יוסי נובעת מהנחות מקדימות:

כי דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, והקפידה תורה שלא יעשה אדם בתוך שלו דבר הגורם היזק לחברו... ולהכי דקדקו הגאונים לומר, שר' יוסי מודה בכל הרחקות דמתניתין, כדי להחמיר בהרחקות.

(תשובות הרא"ש כלל קח סימן י)

דרכי עבודה אלו - העמידה על מקור הרעיון ודרך התהוותו, וחשיפת הנחות המפרשים המאירות על תפיסתם - יעמדו במרכז הדיון בפרק על ארבעת המינים. במהלך הדיון אתאר ואסביר את המעבר שחל מן המקורות מבית שני, המדגישים את תפקידם של ארבעת המינים כאמצעי לבטא שמחת החג, לעבר תפיסת התנאים הרואה את ארבעת המינים כפולחן בעל משמעות עצמית, והיכן, ברובד מסוים, עולה התפיסה שריטואל זה מקביל לקרבן.

כמו כן נראה כיצד פרשנותם של האמוראים בדבר פעולת המצווה של ארבעת המינים חושפת את הנחות היסוד שלהם בדבר משמעות המצווה. לפי המשנה הפעולה היא נענוע, ואילו מפשרות המשנה מסתבר שהכוונה היא 'כסכוס'. הפרשנות של רבא מגדירה את

³³

במקרה החרדל והדבורים שבו חולקים במפורש, מפרש רב שרירא להלן שהמחלוקת אינה בעיקרון אלא בהבנת המציאות: האם הדבורים והחרדל מזיקים שניהם זה את זה, או שהחרדל הוא המזיק את הדבורים.

הנענועים על ידי הפעולה המיוחדת של תנופת הקרבנות, דבר שאין לו רמז במשנה, וחושפת בכך את תפיסתו באשר למשמעותם של ארבעת המינים.

2. ניתוח השקלא והטריא שבסוגיה

בטקסט ההלכתי הרצאת הדברים היא בצורה של משא ומתן, שבמהלכו מוגדר הריטואל במונחים כמו שיעור וזמן, מועלים הנימוקים והראיות המשמשים לעיצוב ההלכה, וכן נזכרים נושאים שהתלמוד קושר אותם להלכה הנדונה. שלושת אלה – ההגדרות, הנימוקים והנושאים המתקשרים אליהם – יכולים להעיד על העניינים שבעל הסוגיה רואה אותם כנוגעים להלכה, וממילא בכוחם להפיץ אור על משמעותה של ההלכה. בכל אחד מהעניינים הנדונים אבדוק אם הנגיעה שבין ההלכה לנושאים הקשורים אליה היא עקרונית אם לאו.

דוגמה למקורות שניתן ללמוד מהם על משמעות ההלכה ישנה במחקרם של ישראל קנוהל ושלמה נאה, המציעים תפיסה הרואה את יום הכיפורים כחנוכה מחודשת של המקדש.³⁴ אחת ההוכחות שהם מביאים לכך היא, כי פרישתו של הכוהן הגדול מביתו שבעה ימים לפני יום הכיפורים מקורה בפרישתם של אהרון ובניו בימי המילואים של המשכן, שבמהלכם הם גרו במשכן. מכאן עולה הזיקה שבין יום חנוכת המשכן, היום השמיני לאחר שבעת ימי המילואים שהכינו לקראתו, לבין יום הכיפורים, היום שקדמו לו שבעת ימי הפרישה של הכוהן הגדול.

בדיני סוכה, ההלכה במשנה שהגובה המינימלי של הסוכה צריך להיות עשרה טפחים (משנה סוכה פ"א מ"א) מהמפלס התחתון של השכינה (בבלי סוכה ד ע"ב), מאירה על מעמדה של הסוכה כמקום של השכינה, ביטוי לתפיסה של "סוכה כנגד ענני הכבוד". ישנם מקומות שבהם התלמוד עצמו מציין שמקור המובא מן הכתובים להלכה מסוימת אינו אלא אסמכתא לאותה הלכה (סוכה ו ע"א). לפעמים מביא התלמוד מקורות מן הכתובים בלא שיציין שהם אסמכתות להלכות, וחכמי הראשונים הם המציינים זאת. למשל, בדוגמה שהובאה לעיל, בתחילת מסכת יומא מופיעה מחלוקת בין ריש לקיש ורבי יוחנן בשאלה האם פרישתו של הכוהן הגדול שבעה ימים לפני יום הכיפורים נלמדת מהפרישה בימי המילואים. הדיון שם הוא ארוך, והמחלוקת היא משמעותית כמו שראינו לעיל. והנה, לדעת

³⁴ קנוהל-נאה, מילואים.

התוספות הלימוד מימי המילואים אינו אלא אסמכתא.³⁵ נראה שהבאת אסמכתא נועדה לעתים להעניק משמעות רעיונית להלכה³⁶ ולכן גם במקורות להלכה שהם נראים כאסמכתות, זאת אומרת שהם נראים רחוקים מהפשט, יש לחקור מה הם באים ללמד. דוגמה מאלפת כיצד מאירים גדרי ההלכות על משמעותה של ההלכה ישנה בעבודתו של ר' מנחם מנדל כשר על גדרי איסור חמץ בפסח.³⁷ הוא מציג את השוני שבין גדרי איסור חמץ לאיסור מאכלות אסורות, ולעומתו את הדמיון בין ההגדרות של איסור חמץ לאלו של עבודה זרה. חז"ל דורשים מן הפסוקים איסור בעלות על חמץ בפסח (פסחים ה ע"ב), בדומה לאיסור בעלות על עבודה זרה (משנה עבודה זרה פ"א מ"ט). כך גם האפשרות לבטל חמץ בלב³⁸ היא תמוהה עד מאוד ביחס למאכלות אסורות, אך הגיונית בהקשר של עבודה זרה, שכן ביטולה מפקיע את משמעותה. ההקבלה בהלכות בנושאים מסוימים אלה מאירה על המשמעות הסימבולית של חמץ בפסח. דוגמה מהלכות סוכה נמצא במשנה על אכילה בסוכה: "אמר רבי אליעזר מי שלא אכל לילי יום טוב הראשון ישלים בלילי יום טוב האחרון" (משנה סוכה פ"ב מ"ו). הלכה זו, שאפשר לעשות תשלומים לאכילה בסוכה, ואף אחרי החג, מקבילה לדיני קרבן חגיגה, לפיהם יש תשלומים לשבעה ימים, ואפילו כאשר היום האחרון של התשלומים נופל אחרי החג. הופעת המושג ההלכתי של תשלומים בדיני אכילה בסוכה, בדומה לאכילת הקרבנות, יש בו כדי להעיד על משמעות האכילה בסוכה.

3. ניתוח העיצוב הספרותי של הסוגיות

בהנחה שעורכי הסוגיות השתמשו באמצעים צורניים כדי להבליט את עיקר תוכנה של הסוגיה, הרי חקר המבנה הספרותי של הסוגיה, הדימויים ומשחקי המילים חושף את הכוונה המודעת של בעלי הסוגיה באשר למשמעות תוכנה.

³⁵ עיין יומא ד ע"א, ד"ה "נכנסו".

³⁶ באופן דומה כותב הריטב"א על המקור המובא בירושלמי לפסולו של לולב יבש: "ומה שכתוב בירושלמי [שמקור פסול לולב היבש הוא] משום 'לא המתים יהלו יה' לשון צחות הוא". גם "לשון צחות" זה מאיר על משמעות סימבולית להלכה, ברמזו על הקשר שבין ארבעת המינים והלל במשנה בפרק ג' משנה י', ראה דברי הרב סולובייצקי, **סוכה**, עמ' קכו. דיון על דרשות מקיימות לעומת דרשות יוצרות ראה הלברטל, **מהפכות פרשניות**, עמ' 13 - 15.

³⁷ כשר, **דברי מנחם**, כרך ג', ירושלים תשמ"א, עמ' ד-ז.

³⁸ ראה משנה פסחים (ג' ז).

היישום של עקרונות ניתוח ספרותיים בחקר מקורות חז"ל התפתח בהדרגה. המקום הטבעי להפעלת עקרונות אלו הוא ספרות האגדה והמדרש שתכניה סיפוריים. בנושא זה יש לציין את עבודתו של יונה פרנקל.³⁹ שמא פרידמן ניתח סוגיות מן הבבלי על פי העיצוב הספרותי שלהן, על פי מספר המרכיבים הטיפוסי לסוגיות מסוימות.⁴⁰ מנחם כהנא עמד על עריכה מגמתית של סוגיות שמטרתה לכוון את הקורא לפסק מסוים.⁴¹ אברהם וולפיש חקר את עריכתה הספרותית של המשנה תוך חשיפת מבנים של חתימה כעין פתיחה, משחקי לשון ותקבולות.⁴² לעבודה זו חשיבות נודעת חשיבות לענייננו בעיקר משום שוולפיש מראה כיצד העיצוב הספרותי משמש כלי בידי העורך לבטא באמצעותו משמעויות מסוימות.⁴³ בתחום העיצובים הספרותיים של הטקסט, קיימת גם התופעה של זיקה אינטרטקסטואלית. במקרא אנו מוצאים פעמים רבות, שצירופי מילים מסוימים החוזרים על עצמם בסיפורים שונים נועדו להקביל בין הסיפורים.⁴⁴ כפי שהזכרנו לעיל, התיאור של שמחת בית השואבה במשנה ובתוספתא בנוי על זיקה לשני סיפורי מקרא - סיפור העלאת הארון על ידי דוד וסיפור חנוכת המקדש על ידי שלמה, אם כי אין אזכור מפורש לזיקה זו במשנה ובתוספתא. אציע קיומה של זיקה זו ואטען שהיא המפתח להבנת שמחת בית השואבה. לא בכל פרק יבואו לידי ביטוי כל דרכי הניתוח שהוצגו כאן. הדיון בארבעת המינים, לדוגמה, עשיר במקורות מבית שני ובמקורות תנאיים ואמוראיים, ועל כן בולט בו עניין השתלשלות ההלכות והרעיונות. לעומת זאת, למצוות שמחת בית השואבה אין מקורות מבית שני והתיאורים נמצאים בעיקר במקורות התנאיים. הדיון בהיסטוריה הרעיונית של מצווה זו יהיה אפוא מצומצם יותר.

39 פרנקל, אגדה ומדרש.

40 פרידמן, מבנה ספרותי.

41 כהנא, גילוי דעת; שלש מחלוקות.

42 וולפיש, תופעות ספרותיות.

43 שם, וראה גם וולפיש, משחקי לשון; שיקולים ספרותיים.

44 זקוביץ, מקראות.

ד. מצב המחקר

1. חקר הדתות

בחקר הדתות של סוף המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים רווחו עמדות שפירשו ריטואלים כפעולות מאגיות, שלב בהתפתחות האנושות מן ה"פרימיטיביות" והמגיה אל המיסטיקה, ולבסוף אל המדע.⁴⁵ עמדות אלה באות לידי ביטוי מובהק בספרו של ג'יימס פרייזר *The Golden Bough*. אותה גישה מאפיינת במידה מסוימת גם את עבודותיו החשובות של רפאל פטאי על מצוות חג הסוכות. האנתרופולוגית האנגלייה, מרי דאגלאס, בספרה *Purity and Danger*, נוקטת ביקורת חריפה על דרכו של פרייזר.⁴⁶ היא רואה את הטקסים הדתיים כסמלים המביעים יסודות דתיים ופילוסופיים:

The more we know about primitive religions the more clearly it appears that in their symbolic structures there is scope for meditation on the great mysteries of religion and philosophy⁴⁷

תפיסתה השונה משפיע גם על דרך המחקר שלה. היא טוענת כי יש לפרש ריטואלים בהקשרם למערכת הפולחנית השלמה של התרבות שהם מהווים חלק ממנה:

No particular set of classifying symbols can be understood in isolation, but there can be hope of making sense of them in relation to the total structure of classifications in the culture in question.⁴⁸

דוגמה לשיטתה היא עבודתה על המשמעות של מאכלות אסורות בספר דברים פרק יד, ובספר ויקרא פרק יא. היא מציעה הסבר המתמודד עם כלל המרכיבים של הלכות אלו, הסבר המשייך אותם לערכים כלליים העולים מן הכתובים.⁴⁹

⁴⁵ ראה תיאור זה של תפיסת פרייזר בספרו של דאגלאס, **טהרה**, עמ' 23. ראה גם: פרייזר, **עץ מוזהב**, עמ' 11 – 60.

⁴⁶ דאגלאס, **טהרה**, עמ' 24 – 28.

⁴⁷ שם עמ' 5, על יחסה לריטואל ראה גם: דאגלאס, **סמלים**.

⁴⁸ דאגלאס, **טהרה**, עמ' VII.

⁴⁹ שם עמ' 42 – 58.

אנסה לנקוט אותה דרך לגבי מצוות חג הסוכות. המוטיבים שיוצעו עולים מניתוח מכלול החומר, וניתוח כל אחת מהמצוות ייעשה מתוך ראייתה בתוך פולחן חג הסוכות כולו. הדיון על המשמעות הרעיונית של מצוות חג הסוכות יכלול את הימצאותם של רעיונות אלו גם בהקשרים אחרים במקורות חז"ל. אני מזדהה עם המגמה לחשוף בדרכים מחקריות את מסתריה של הדת, וברוח זו ניגשתי לכתיבת עבודתי.

ניתוח מקורות חז"ל בדרכים שהוצעו לעיל יקל על העבודה, וייתן יותר ביסוס למסקנות המחקר. מסקנותיה של דאגלאס בעניין מאכלות אסורות, למשל, ספגו ביקורת מצדו של מילגרום,⁵⁰ משום שחסר בעבודתה ניתוח טקסטואלי ורעיונותיה אינם מעוגנים בטקסטים שהיא באה להסביר. נראה לי שיישום המתודות שהוצעו לעיל בטקסטים של חז"ל יאפשר להתגבר על מכשולים מסוג זה.

לעיל הוזכרה התזה של מירצ'ה אליאדה, 'המיתוס של השיבה הנצחית', שבה הוא טוען כי באמצעות טקסים וחגים מנסה האדם לחזור אל האב-טיפוס האידיאלי של העולם. בספרו *Patterns in Comparative Religion* הוא מנסה לעמוד על משמעותם הדתית של אלמנטים שונים כמו מקום, זמן, טבע ומים, הממלאים תפקיד חשוב בריטואלים של חג הסוכות.

ברוס לינקולן (Myth, Cosmos and Society), תלמידו של אליאדה וממשיך דרכו, מראה כיצד המיתוסים על בריאת העולם הרווחים בתרבות האינדו-אירופית מסתעפים לתפיסת עולם מעמיקה, שממנה יונקת מערכת מקיפה של ריטואלים. בנוסף לחשיבות המתודית של עבודתו, כמה מן הנושאים בספרו נוגעים ישירות לעבודה זו, ביניהם יחסי מיקרוקוסמוס ומקרוקוסמוס והמשמעות של פולחן הקרבנות. לינקולן אמנם מתאר את התפיסות כייחודיות לתרבות האינדו-אירופית, אך ניתן למצוא להן מקבילות רבות גם במקורות יהודיים.⁵¹

מבקרו של אליאדה ושל האסכולה שלו טענו כי את התזות שלו לא ניתן להוכיח באופן אמפירי, ולפיכך הן חשודות כסובייקטיביות. לטענה זו השיב גילפורד דדלי⁵² על ידי גיוס

⁵⁰ מילגרום, ויקרא, עמ' 719 – 728.

⁵¹ השווה פטאי, אדם ואדמה, פרק חמישה עשר "העולם נברא מגוף אדם-ענק", עמ' 177 – 178, לספרו של לינקולן, מיתוס, פרק א, *Cosmology, Anthropogony, Homology*, עמ' 1 – 40, פטאי מוצא ביהדות מה שלינקולן מצא בתרבות ההינדו-אירופית.

⁵² דדלי, אליאדה, עמ' 122 – 123.

שורה ארוכה של חוקרים משנות החמישים ואילך הטוענים כי אין בנמצא מחקר המבוסס על עובדות אמפיריות, משום שאפילו בתחום מדעי הטבע אין העובדות עומדות בפני עצמן, מנותקות מנקודת מבטו של החוקר המפרש אותן.

Expectations and conceptual commitments influence perceptions both in everyday life and in science. Man supplies the categories of interpretation, right from the start. The very language in which observations are reported is influenced by prior theories. The presuppositions which the scientist brings to his enquiry are reflected in the way he formulates a problem, the kind of apparatus he builds, and the type of variable he considers important.⁵³

מבקרים אחרים מצאו בעיה בשימושו של אליאדה במקורות: הם טוענים שאין הוא מבחין בין מקורות שהם עובדות מוצקות ומוכחות לבין השערות ותזות בלתי מבוססות⁵⁴ והדבר נובע מהגמתיות שלו, ויש אחרים הטוענים שספריו הם בעצם פולמוס לטובת תפיסת העולם ההודית.⁵⁵

בתשובתו לטענות אלו מבחין דדלי בין שתי רמות בכתיבתו של אליאדה: ה'גרעין הקשה' של התזות כולל את האונטולוגיה הארכאית, הארכיטיפים ונתינת המשמעות הקוסמית למקום ולזמן. סביב לכל זה מאורגנת 'חגורת ביטחון' הכוללת אנלוגיה בין לידת האדם לבריאת העולם במיתוס ובריטואל, משמעויות של סמליות הירח ועוד. רוב הביקורות לגבי איכות הנתונים מתייחסות, לטענתו, ל'חגורת הביטחון', ולפיכך אין בהן כדי להפריך את הגרעין הקשה של התזות.⁵⁶

⁵³ ברבר, **דת ומדע**, עמ' 95.

⁵⁴ שם, עמ' 37; 114 - 115.

⁵⁵ לטיעון זה גם דדלי מסכים. ראה דדלי, **אליאדה**, עמ' 93 - 104. הוא מביא דוגמאות לכך משבעה מהספרים הכי מוכרים של אליאדה. ראה גם דן, **קדושה** (עמ' 170): "נסיונם של שני דורות אלה מעיד בבירור, שכל השקפה כוללנית על מיתוס איננה עומדת בפני עצמה, אלא היא נובעת מתוך תפיסה מגמתית של מהות האדם, של מהות הדת."

⁵⁶ דדלי, **אליאדה**, עמ' 126 - 127. עניין נוסף שיש עליו ויכוח היא עמדתו של אליאדה בשאלה האם בחקר הדתות ניתן לעשות שימוש בכלים מתחומים אחרים במדעי החברה. לדעת אליאדה (בדגמים, עמ' XIII) -

A religious phenomenon will only be recognized as such if it is grasped at its own level, that is to say if it is studied as something religious. To try to grasp the essence of such a phenomenon by means of physiology, psychology, sociology, linguistics, art or any other is false...

בזה הוא טוען שתחום הדת הוא NONREDUCTIVE. כנגדו ראה: סגל, **חקר הדת**.

יוסף דן בספרו 'קדושה' מקדיש פרק, 'המיתוס וחקר המיתוס', לביקורת נגד אליאדה. כחוקר בתחום של מדעי היהדות נודעת לדבריו חשיבות מיוחדת לענייננו הוא מבקר את הגישה לחקר המיתוס המדגישה יסודות דומים בין תרבויות שונות, בלי להבחין בייחודה של כל אחת מהן.⁵⁷ בסיכום הביקורת מוסיף דן מספר טענות:

...לפי הנסיון עד כה כל הכללה בעניין מהותו של המיתוס חייבה התרחקות מן הטקסטים המסוימים, בחירה שרירותית של דוגמאות מתוך המרחב האין-סופי של אגדות, סיפורים, אמונות, מנהגים, ריטואלים ומיתוסים של מאות חברות ותרבויות אנושיות על פני כדור הארץ כולו, מרחב שניתן למצוא בתוכו בלא קושי דוגמאות 'משכנעות' לכל השקפה, לכל תזה ולכל תפיסה שהיא, והתרחקות מן המושכל הראשון של עבודה מדעית: ניתוח מלא של טקסטים מתוך מיצוי הבנת מקומם בתוך הקונטקסט ההיסטורי, החד פעמי, של היווצרותם.⁵⁸

העבודה כאן תיעשה באופן שיש בו כדי להתמודד עם הביקורות של דן. העבודה מתמקדת ברובד ספציפי של תרבות מסוימת, הרובד של חז"ל, והצגת תפיסותיהם נעשית על ידי ניתוח הטקסטים המקוריים שלפנינו. בניתוח הטקסטואלי יושם דגש על איתור המניעים של החכמים כפי שהם משוקעים בטקסט על רבדיו השונים. רק אחרי אפיון המוטיבים המיוחדים שבכל אחד ממרכיבי החג, תבוא התייחסות למוטיבים כלליים יותר העולים מן המכלול של מצוות החג. גם אחרי העמדת המגבלות הללו ניתן להבחין בהופעתם של מספר מוטיבים שעליהם עמדו אליאדה והאסכולה שלו, בעיקר ממה שמכונה לעיל "הגרעין הקשה", ורעיונותיהם תורמים לדיון על מוטיבים אלו. בנוסף לכך, הקטגוריות שאליאדה פיתח והשאלות שהוא העלה, הן שיצרו כלי עבודה למחקר הנוכחי. שביניהם ניתוח תהליכי שחזור של אירועים מכוננים, עיסוק ביחסי מיקרוקוסמוס-מקרוקוסמוס, שאלות של מהות הזמן ועוד.

2. חג הסוכות

מובינקל, בעבודתו על מעמדו של חג הסוכות בתקופת התנ"ך, הציע תפיסה של חג הסוכות כחג ראש השנה, שבו נעשית המלכת ה' על העולם.⁵⁹ עבודתו מתבססת בעיקר על ספר תהילים. לטענתו יש בתהילים פרקים שהשתמשו בהם בטקסים של ההמלכה. המיתוס

⁵⁷ דן, **קדושה**, עמ' 155.

⁵⁸ שם, עמ' 170 – 171.

⁵⁹ מובינקל, **פולחן ישראל**.

העיקרי של החג הוא השחזור השנתי של בריאת העולם על-ידי האל, והמלכת האל עליו.⁶⁰

תפיסתו זו של מובינקל לא נתקבלה על ידי רוב חוקרי המקרא.⁶¹ לא אנקוט עמדה בוויכוח זה, משום שמקורותינו הם מקורות חז"ל, אבל מספר מרכיבים שלדעת מובינקל קיימים במקרא יש להם הד במקורות חז"ל. הזיקה בין חג הסוכות לבריאת העולם היא מוטיב מרכזי בעבודתי, והתזה על חנוכה שנתית של המקדש בחג הסוכות – תזה שמובינקל הגיע אליה תוך עיון בפרקי תהילים - תעלה כמוטיב מרכזי בהסבר שיוצע כאן לשמחת בית השואבה.⁶²

בין החוקרים שעבדו על תקופת בית שני יש לציין את גדליה אלון ושמואל ספראי.⁶³ בעבודתם הם מדגישים, על פי העדויות מתקופת בית שני, את מעמדו של חג הסוכות כחשוב שבין החגים, ואת זיקתו המיוחדת של חג הסוכות למקדש. החשיבות של מסקנות אלו לעבודתי זו היא ברקע שהם מעניקים לגישה שאציע להבנת ייחודו של חג הסוכות וזיקתו למקדש. עבודה שיטתית ומקיפה על התקופה על כל מקורותיה - הספרים החיצוניים, מגילות מדבר יהודה, פילון, יוסיפוס והברית החדשה - נמצאת בספרו של ג'פרי רובינשטיין, ובהמשך נתייחס לעבודתו.

מחקר במקורות חז"ל מזווית ראייה של חקר הדתות נעשה על ידי רפאל פטאי. תחילה בדיסרטציה שלו, המים (ירושלים 1936),⁶⁴ ואחר-כך בספריו, אדם ואדמה (ירושלים 1942) ו-Ktav 1967) Man and Temple. עבודתו של פטאי מתאפיינת בהיקף עצום, הכולל חומר רקע רב על מנהגים של בני תרבויות שונות בתחומים השייכים לענייננו.

⁶⁰ שם, עמ' 143. חוקרים אחרים הגיעו, מזווית שונה, לתפיסה דומה של החג. סמואל הוק וחבריו ב"אסכולת המיתוס והפולחן" (ראה, לדוגמה, הוק, טקסט) טענו שדגם של חגי ראש השנה עם אלמנטים דומים לאלו שהעלה מובינקל, קיים בכל המזרח התיכון. לדעתם חג הסוכות של התקופה העתיקה קשור לחגים דומים במסופוטמיה. שטיינר אכן מצא טקסט כתוב ארמית, שהוא במקורו מארץ ישראל, עם תיאור של חגיגת ראש השנה, ובו מספר מרכיבים של החג הבבלי. ראה: שטיינר, **ראש השנה**.

⁶¹ ליכט, **סוכות**, עמ' 110.

⁶² לפעמים אפשר לטעון שמקורות חז"ל הם אלו שהשפיעו על מובינקל, כמו המוטיב של מלכות ה' ביחס לראש השנה, אבל נראה בהמשך שדווקא החומר שנביא ממקורות חז"ל לא השפיע עליו.

⁶³ אלון, **חג הסוכות**; פילון; ספראי, **העלייה לרגל**.

⁶⁴ ראה שם עמ' 48 - 66.

חשיבות עבודתו רבה בבואנו לדון בשאלות של משמעות האדם והמקדש. עם זאת הניתוח של פטאי לוקה בהעדר עבודה טקסטואלית, ואינו מבחין בין רבדים שונים בהתפתחות ההיסטורית של מצוות החג. השוואותיו לפולחנים מקבילים בדתות אחרות, הן לעתים מרחיקות לכת ביותר.

ג'פרי רובינשטיין מתייחס גם הוא למקורות חז"ל, ולעבודתו זו חשיבות רבה. הן משום שהיא מרכזת את המחקר על מסכת סוכה עד כה והן משום שיש בה בירורים חדשים בשאלות חשובות, בעיקר בתחום ההיסטורי, וכן משום שהיא מעלה את שאלת המשמעות של הפולחנים. בנושאים אלו בונה רובינשטיין הרבה על פטאי, אבל הוא נוקט זהירות וממקם את עבודתו של פטאי בתוך המסגרת של מסקנות במחקרים אחרים. בכך הוא מתמודד במידה רבה עם הבעיות שציינתי לעיל.

עבודתי זו אמורה לתרום למחקר בעיקר ביישום המתודות הטקסטואליות שהצגתי. כתוצאה מכך יעלו מוטיבים שונים, שהמחקר עד כה כמעט לא התייחס אליהם כלל. דבר זה נכון בעיקר לגבי הנושאים הנדונים בשלושת הפרקים הראשונים: משמעות הלולב כקרבן ותהליך ההתהוות של תפיסה זו; זיקת הסוכה למקדש ולקודש הקודשים והשילוב בין זיקה זו למוטיב של סוכה כבית; ההצעה ששמחת בית השואבה היא שחזור של אירועי דויד ושלמה. הקישור של ניסוך המים לנבואות אחרית הימים של זכריה יחזקאל ולתהום מפורש כבר במקורות חז"ל, ואין הוא נזקק לדרך הניתוח הטקסטואלי שהוצעה כאן, ואכן בנושאים אלה נעשתה עבודה רבה במחקריהם של פטאי, רובינשטיין ואחרים. אני אציע להוסיף עליהם את מוטיב טקס ניסוך המים על המזבח כשחזור של האד העולה מן הארץ בבריאת העולם.

דרך הקריאה שלי העלתה מוטיבים ומשמעויות המוליכים למסקנות חדשות באשר למשמעותו של חג סוכות בעולמם של חז"ל.

פרק ראשון: ארבעת המינים – קרבן או התגלות?

"ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפֹת תמרים וענף עץ עבֹת וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" (ויקרא כג:מ).

בחג הסוכות חייב אדם לקחת את ארבעת המינים המוזכרים בפסוק.¹ אפיונם הכתוב אינו מפרש מה הם אותם המינים, אבל לפי חז"ל אלו הם אתרוג, לולב, הדס וערבה.² שלא כמו במצוות סוכה, התורה אינה נותנת טעם למצווה זו. לעומת זאת, במדרשים ובאגדה נוכל למצוא לה טעמים רבים.

כפי שכבר נאמר במבוא, אף שלכאורה המדרש והאגדה הם המקורות העוסקים בשאלות של נתינת טעם ומשמעות להלכות, נראה כי דווקא תכונותיה של ההלכה ואופיים של המקורות ההלכתיים מאפשרים לנו לחזור למובנה של המצווה, בחדות שהאגדה אינה יכולה לספק.

המדרש משרטט קשר בין מצוות ארבעת המינים לבין עבודת הקרבנות במקדש:

אמר רבי אבהו אמר ר"א, כל הנוטל לולב באגודו והדס בעבותו מעלה עליו הפסוק כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנאמר: 'אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח' (סוכה מה ע"א).

למדרש זה מבנה טיפוסי של השוואה בין מצווה מסוימת לעבודת המקדש.³ השוואה כזו אנו מוצאים במצוות רבות, ומטרתה, לכאורה, להפליג בערכן של המצוות ולהתמודד עם העדר עבודת המקדש על ידי העלאת המצוות למדרגתה. אולם המדרש איננו עוסק בתוכנו של הדמיון בין ארבעת המינים לבין הקרבנות.

גם במקורות הלכתיים ישנן השוואות בין ארבעת המינים לבין הקרבנות, אבל בניגוד למדרש שהוא כוללני, המקורות ההלכתיים הם פרטניים, ולימוד פרטי ההלכות מאפשר לנו לעמוד הן על הדמיון והן על השוני שבין מצוות ארבעת המינים לבין פולחן הקרבנות.

¹ פירושו של פסוק זה נתון במחלוקת בין חז"ל, שהבינו שמדובר בו על נטילת המינים ביד, לבין השומרונים, שפירשו אותו לא כמצווה עצמאית אלא כרשימה של חומרים שמהם חייבים לבנות את הסוכה. מקורות למחלוקתם ראה תבורי, **מועדי ישראל**, עמ' 175.

² על זיהויים של חז"ל, ראה תבורי, **מועדי ישראל**, עמ' 176 - 178, פליקס, **עצי פרי**, עמ' 120 - 121 (לולב), 150 - 153 (הדס), 195 - 196 (אתרוג), פליקס, **עצי בשמים**, עמ' 202 - 205 (ערבה).

³ ראה את המשך דברי התלמוד (שם ע"ב) "...כל העושה איסור לחג באכילה ושתייה מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן...". מ' כשר (**תורה שלמה**, כרך כה, עמ' רסט - רע) מביא שמונה עשרה דוגמאות בחז"ל למצוות שהמקיימם כאילו הקריב קרבן.

להלן נראה שקיימת ביניהם זיקה בסיסית המהווה מפתח להבנת אופייה של מצוות ארבעת המינים.

להשוואה זו של ארבעת המינים להקרבת קרבנות יש משמעות גם בהקשרים יותר רחבים. בתקופת בית שני הייתה לחג הסוכות זיקה מיוחדת למקדש,⁴ וחז"ל, כפי שנראה להלן, ראו במצוות ארבעת המינים ובמצוות סוכה (שאף היא קשורה במקדש על אף שאין מקומה הפיסי בתוך המקדש) גם התפשטות של המקדש. בהמשך נציע ששתי מצוות אלו, סוכה וארבעת המינים, אפשרו לחג הסוכות לשמור על אופיו אפילו אחרי חורבן המקדש.

גישה היסטורית הייתה נוטה לראות בהענקת מאפיינים של קרבנות למצוות ארבע המינים, תופעה שהיא תגובה לחורבן הבית, מציאת תחליפים למקדש ולעבודה שבתוכו. ודאי שדבר זה הוא נכון במידה מסוימת. עם זה, נראה שתפיסת חז"ל את מצוות ארבעת המינים כמקבילה לקרבן נובעת מראייה דתית עמוקה: התפשטות יסודות של המקדש ועבודתו מן המקדש לגבולין היא תופעה דתית בסיסית ומגובשת. תפיסה זו מושרשת בפרטי הריטואל של ארבעת המינים ועוברת כחוט השני בתוך מובנן של שאר מצוות החג.

אין בכוונתי לטעון שחז"ל החשיבו את ארבעת המינים כאחד מסוגי הקרבנות, אלא להצביע על ההקבלות הרבות שישנן בין פרטי ההלכות של מצוות ארבעת המינים לבין פרטי ההלכות בקרבנות. התנאים והאמוראים היו מודעים להקבלות אלה, וראו אותן כמבטאות קשר של משמעות בין פולחן ארבעת המינים לעבודת הקרבנות.

בכוונתי לעקוב אחר מקורה ודרך התפתחותה של התפיסה המשווה בין ארבעת המינים לקרבנות, ולברר האם ההשוואה נובעת מהדמיון בפרטי הפולחן בין ארבעת המינים לקרבן, ואם אמנם כך הוא - מה יצר את הדמיון הזה, ומתי התבסס? אם יתברר שהזיקה הרעיונית היא שהולידה את הדמיון בין פרטי ההלכות, אזי נוסף ונברר מהו מקורו של הרעיון עצמו.

להלן נראה כי משלב מסוים ואילך ניתן להבחין בקיומן של שתי התופעות בעת ובעונה אחת: ישנם מקרים בהם הדמיון שבין פרטי ההלכות, כאמור, הוא המעורר פרשנות הקושרת קשר של משמעות בין ארבעת המינים לקרבן; וישנם מקרים שהבנת הזיקה הרעיונית היא המייצרת את פרטי ההלכה, וכך - גם נוצרות הלכות חדשות למצווה וגם מתפרשות מחדש משמעויותיהן של הלכות שכבר קיימות. התהליך, אם כן, נמרץ ומזין את

⁴ ראה הספרות שפורטה במבוא בסעיף על מצב המחקר, חג הסוכות.

עצמו: התופעות מולידות את התפיסה, והתפיסה מולידה את התופעות. כתוצאה מכך אותה זיקה רעיונית שבין ארבעת המינים לקרבנות באה לידי ביטוי באופן שונה ברכדים השונים של ספרות חז"ל, ואף תוקפו של הרעיון משתנה: הוא קיים אצל האמוראים במידה רבה יותר מאשר אצל התנאים, והוא הולך ומתפתח עד שהוא מופיע בצורתו המגובשת ביותר אצל עורכי התלמוד.

נתחיל את הדיון בסוגיה בתחילת פרק שלישי של מסכת סוכה. סוגיה זו, הדנה בפסול לולב הגזול, כוללת בתוכה, לדעתי, ביטויים מודעים ומגובשים אודות משמעות ארבעת המינים. אחר כך נעבור לעיון בשורשי התפיסה: נעקוב אחרי ההבדלים בתפיסת המצווה בין המקורות מבית שני לבין מקורות התנאים, ונעיין בפרשנות של חז"ל על פרשת המועדים שבספר ויקרא. תוך כדי הדיונים, ננתח גדרים נוספים של המצווה מצד אופן ביצועה, זיקתה להלל, היחס בין קיום המצווה בגבולין לקיומה במקדש והיחס בין מצוות ה'יום הראשון' למצווה של 'שבעת ימים'. במהלך הדיונים, נציג גם את תפיסת רבי עקיבא לארבעת המינים שלא מופיעה בתלמודים, הרואה בארבעת המינים ייצוג של האל. נסיים בדיון על ייחודה של מצוות ארבעת המינים ועל השוני בינה ובין עבודת הקרבנות.

א. הגדרת האובייקט

1. פסול לולב הגזול

ההלכה הראשונה במשנה בנוגע לארבעת המינים היא ש"לולב הגזול... פסול" (משנה סוכה פ"ג ה"א). בתלמוד הבבלי מובא טעם הפסול:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי משום דהוה ליה מצווה הבאה בעבירה שנאמר 'והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה' (מלאכי א:יג) גזול דומיא דפסח; מה פסח לית ליה תקנתא, אף גזול לית ליה תקנה... (=כשם שאין תקנה לבעל חיים פיסח להביאו כקרבן כך כן אין תקנה לבעל חיים גזול.) (סוכה כט ע"ב - ל ע"א)

פסילת מצווה משום היותה 'מצווה הבאה בעבירה' מופיעה רק בעוד שני מקומות בתלמוד הבבלי.⁵ ישנם מקרים שאדם עובר עברה לצורך קיום מצווה ואין הבבלי פוסל את המצווה

⁵ ברכות מז ע"ב; בבא קמא צד ע"א.

משום 'מצווה הבאה בעבירה'.⁶ עובדה זו הביאה את בעלי התוספות למסקנה שעיקרון זה תחולתו מצומצמת, והוא מיושם אך ורק באותן מצוות שבהן הוא נזכר במפורש בתלמוד הבבלי: בארבעת המינים ובקרבנות.⁷

גם בנייתו ספרותי של הסוגיה ניתן להגיע למסקנה זו, ולעמוד על המכנה המשותף שבין ארבעת המינים לקרבנות הגורם לכך שעל שניהם, ורק על שניהם, חל פסול 'מצווה הבאה בעבירה'.⁸

בסוגיה כאן פסול 'מצווה הבאה בעבירה' נלמד מקרבנות,⁹ ומכאן שהנחת בעל הסוגיה¹⁰ היא שאת הנאמר בקרבנות ניתן להחיל על ארבעת המינים. קריאת הפסוק המובא כמקור להלכה במלואו מלמדת על אופיו של הפסול: "...והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה והבאתם את המנחה הארצה אותה מידכם אמר ה' " (מלאכי א:יג). מתוך הפסוק מבורר שגזול ופיסח אינם מרצים. בספר דברים מפורש כי בהמה פיסחת פסולה לקרבן משום

⁶ ראה את הסוגיה בפסחים לה ע"ב והדיונים של הראשונים עליה.

⁷ "ובתוספות לא אמרו כן אלא שאין דין מצווה הבאה בעברה אלא לעניין קרבן, כעניין שכתוב 'שונא גזל בעולה', שאין קטיגור נעשה סניגור. ודין לולב כדין קרבן שאף הוא בא להרצות וכעין קרבן הוא, אבל בשאר מצוות לא מצאנו בתלמוד דין מצוה הבאה בעברה" (חידושי רבנו דוד, פסחים לה ע"ב). הרמב"ן (פסחים לה ע"ב ד"ה נראה לי דיוצאין בטבל) חולק על תוספות וסובר שבכל מצווה יש פסול של 'מצווה הבאה בעבירה'. אבל הבסיס של הרמב"ן הוא התלמוד הירושלמי (פ"יג, יד ע"א), והוא מנסה להתאים את הסוגיות בבבלי לנאמר בירושלמי. הירושלמי עצמו מביא מקורות אחרים מהבבלי למצווה הבאה בעבירה, (ראה שם "אלה המצוות אם עשיתן כמצוותן הן מצוות, ואם לא אינן מצוות") וכתוצאה מכך היקף הפסול נוגע לכל המצוות. בעבודה הנוכחית אני מנתח את העיקרון כפי שהוא מיוצג בתלמוד הבבלי.

שתי הפעמים האחרות שמצווה הבאה בעברה מופיעה בבבלי אינן סותרות שיטה זו. בבבלי ברכות מוזכר פסול 'מצווה הבאה בעבירה' בהקשר של תפילה שהיא כנגד קרבן (עיין ברכות כו ע"ב: "תפילות כנגד תמידין תיקנום"). בנוסף לכך, ישראל בורגנסקי מראה שבכמה כתבי יד משפט זה חסר, ובעל הלכות גדולות לא גרס אותו (בורגנסקי, **מסכת סוכה**, עמ' 455). בבבלי בבא קמא צד ע"א המשפט 'מצווה הבאה בעבירה' אמנם מופיע אבל כוונת הסוגיה היא להלכה אחרת: "שגזל סאה של חטין טחנה לשה ואפה והפריש ממנה חלה כיצד מברך אין זה מברך אלא מנאץ ועל זה נאמר 'בוצע ברך נאץ ה' (תהילים י:ג)". כאן לא כתוב שמצווה הבאה בעבירה פסולה, אלא שאין לברך על דבר גזול (בורגנסקי, שם, עמ' 456). גם המקור המובא בבא קמא שונה מזה של הסוגיה בסוכה.

⁸ בין בעלי התוספות עצמם יש מגוון שיטות אודות הצד השווה שבין ארבעת המינים לקרבנות. על פי הציטוט של בעלי התוספות בחידושי רבנו דוד והריטב"א (סוכה ט ע"א; סוכה לא ע"א), הצד השווה בין לולב לקרבנות הוא ששניהם באים לרצות. במהר"ם חלאווה והר"ש משאנץ (פסחים לה ע"ב) הצד השווה שבין קרבן ללולב הוא שבשניהם מתפללין ומשבחים לה'. ר' פרץ (שם) מאחד את שני הפירושים: "דשאני לולב הגזול דמתפללין בו ומשבחים בו לפני המקום כדי לרצות בו, וכן קרבן, וכן מצוות שבאות משום ריצוי (יש בהן פסול של 'מצווה הבאה בעבירה!").

⁹ הזיקה שבין פסול 'מצווה הבאה בעבירה' לקרבנות מתחזקת גם בהמשך הסוגיה, שם מובא הפסוק מישעיהו "כי אני ה' אוהב משפט שנא גזל בעולה..." (ישעיה סא:ח).

¹⁰ בהמשך נדון על זהותו של בעל המימרא. מתוך הסוגיה לא ברור איזה חלק הוא מדברי רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי.

שהיא בעלת מום: "וכי יהיה בו מום פסח או עור כל מום רע לא תזבחנו לה' אלהיך" (דברים טו:כא) ובספר ויקרא (כב:כ) נאמר: "כל אשר בו מום לא תקריבו כי לא לרצון יהיה לכם". לאור זה מובן גם הסיפא של הפסוק במלאכי: "...הארצה אותה מידכם?", משום שבהמות בעלת מום אינם מרצות. מסתבר שזו היא גם סיבת הפסול של בהמה גזולה, שצמודה לפיסח ומושווית אליו בדרשה של התלמוד על הפסוק. הסבר זה לפסול גזול מפורש בכ"י התימני RAB 218:¹¹

א"ר יוחנן בר אבא משום רשב"י משום דהויא לה מצווה הבאה בעבירה שנאמר 'והבאתם את הגזול ואת הפסח ואת החולה הארצה...' גזול דמיא דפיסחא מה פיסחא דלאו בר הרצאה כלל גזול נמי דלאו בר הרצאה כלל.... (=כשם שבעל חיים פיסח לא יכול להשיג ריצוי מאת ה' כך גם בעל חיים גזול).

בכתב היד הזה הציטוט מהפסוק במלאכי כולל גם את המילה "הארצה". ממילה זו לומד רבי יוחנן בר אבא כי המשותף לגזול ולפיסח הוא היותם 'מצווה הבאה בעבירה' ש"אינו בר הרצאה כלל".

ההשוואה בפסוק בין גזול לפיסח מלמדת כי עבירה שנעשית בדבר מסוים – במקרה זה הגזלה של הקרבן – כאילו מטילה בו מום ולכן הבאתו כקרבן לה' לא תירצה. שני מרכיבים אלה – הדרישה שהדבר שבו נעשית המצווה יהיה תמים, בלא מום, והמטרה להשיג ריצוי – אינם קיימים בכל מצווה. דווקא בקרבנות, אלה הם מרכיבים מרכזיים במהותו של הקרבן. בעל הסוגיה, המחיל את פסול 'מצווה הבאה בעבירה' גם על ארבעת המינים, סובר שמרכיבים אלה הכרחיים גם בהם. לפי זה, המשותף שבין הקרבנות לארבעת המינים אינו בפן צדדי כלשהו, אלא בתכונות מרכזיות שלהם. ואכן נראה שכבר התנאים ייחסו לארבעת המינים את שני המאפיינים האלו: המגמה לרצות והרגישות למומים.

2. ריצוי

הקרבנות מטרתם לרצות,¹² ולפי הברייתא בתלמוד הבבלי – גם ארבעת המינים: דתניא מאימתי מזכירין על הגשמים רבי אליעזר אומר משעת נטילת לולב, ר' יהושע אומר משעת

¹¹ ובדומה בכ"י התימני אוקספורד בודלי 2677. על טיבם של כ"י התימניים ראה קרוף, **בבלי**, עמ' 349 – 350.

¹² ויקרא א:ד; ויקרא כב:כה. במקורות חז"ל מוסבר 'ונרצה לו' (ויקרא א:ד) כ"ה' יהיה מפייס לו, למקריב", (בולה, **ספר ויקרא**, עמ' יב).

הנחתו. א"ר אליעזר הואיל וארבעת המינין הללו אינן באין אלא לרצות¹³ על המים, וכשם שארבע מינין הללו אי אפשר בהם בלא מים¹⁴ כך אי אפשר לעולם בלי מים... (תענית ב ע"ב).
הטעם שרבי אליעזר נותן לארבעת המינים אינו בגדר דרשנות בלבד, שכן על ידו נקבעת ההלכה של תחילת זמן הזכרת גשמים.¹⁵ רבי יהושע חולק על רבי אליעזר לגבי התחלת הזכרת הגשמים, משום שבחג הסוכות עצמו גשמים הם סימן קללה, אבל לא ברור אם הוא חולק גם על הסברו של רבי אליעזר בדבר מטרת הריצוי של ארבעת המינים. בלשון הברייתא גם הוא מקשר את הזכרת גשמים לארבעת המינים, בכך שהוא קובע את זמן התחלת הזכרת גשמים ל"זמן הנחתם", דהיינו סוף חג הסוכות. גם אם כך, נראה בהמשך הפרק שקיימת מחלוקת מהותית בין התנאים ביחס למשמעותם של ארבעת המינים.

3. תמימים ובעלי מומים

בבבלי (סוכה לה ע"א), רבי דורש את המילים 'פרי עץ הדר':

רבי אומר אל תקרי הדר אלא הדיר. מה דיר זה יש בו גדולים וקטנים תמימים ובעלי מומים, הכא נמי יש בו גדולים וקטנים תמימים ובעלי מומים.

מה רבי מתכוון לומר בהשוואתו את האתרוג לבעלי חיים הבאים מהדיר? שאלה נוספת היא שנקודות ההשוואה שבין אתרוג לבעלי חיים, לא מובנות כלל כפי ששואל התלמוד:

אטו שאר פירות לית בהו גדולים וקטנים תמימים ובעלי מומין, אלא הכי קאמר עד שבאין קטנים, עדיין גדולים קיימים¹⁶ (כלומר: עד שבאים הפרות החדשים, הישנים עדיין קיימים על העץ).

¹³ אפשר שהמילה "לרצות" אינה מלשונו המקורית של רבי אליעזר. ראה לדוגמה הירושלמי (שם) שבמקום "לרצות על המים" כתוב "באין פרקליטין למים". גם למילה 'פרקליטין' אסוציאציות לקרבנות, ראה בוקסר, **חורבן**, עמ' 44 - 46, שמציע שהשימוש במילה 'פרקליטין' בתוספתא פאה בנוגע לצדקה וגמילות לחסדים (תוספתא פאה פ"ד ה"יט, כא) הוא כדי ליצור הקבלה לקרבנות.

¹⁴ על הזיקה שבין ארבעת המינים למים ראה להלן.

¹⁵ בכמה מקומות הראשונים מסבירים הלכות של ארבעת המינים על פי ההנחה שמטרת המצווה היא לרצות:

בשבת קלא ע"ב יש רשימה של דברים שהם ומכשיריהם זוחים שבת. שלושת הראשונים ברשימה הם קרבן שתי הלחם, קרבן העומר ולולב. הריטב"א כותב שאי אפשר ללמוד שמכשירי סוכה זוחים שבת מהצד השווה שבין שלושה דברים אלו, משום "דאיכא למיפרך מה להצד השווה שבהן **שכן באין לרצון שתי הלחם ולולב**, תאמר בסוכה שאינה באה לרצון?"

בהמשך הפרק נביא דוגמא נוספת.

¹⁶ כל זה חסר בכתב היד אוקספורד MS Heb. d. 54 (אלוני, **קטעי גניזה**, עמ' 91).

כתשובה מתרץ התלמוד מדוע נתייחד האתרוג בעניין גדולים וקטנים משאר הפרות, אך אינו מסביר מהו ייחודו של האתרוג בדמיונו לצאן בעניין מומים ותמימים. נראה לי שניתן להבין את דברי רבי אם רואים אותם על רקע הזיקה שבין ארבעת המינים לקרבנות:

במקרא המילה "מום" מובאת בהקשר של קרבנות, כפסול בקרבן או במקריב.¹⁷ בדומה לכך, "תמים", היא המילה המתארת את הקרבן כשלם, שאין בו פגמים, וממילא הוא ראוי לבוא לפני ה'. במידה רבה נשאר מובן זה גם בלשון חז"ל, בעיקר בשימוש של המונחים 'תמימים' ו'תמים' ביחס לבעלי חיים.

רבי עושה משחק מילים הבא לבטא את היחס לאתרוג כאילו הוא קרבן: קרבנות הם בעלי חיים הבאים מן הדיר וכביכול גם אתרוג הוא קרבן. הפגמים בקרבנות נקראים 'מומים', וקרבנות בלי פגמים הם 'תמימים' וכך נקראים גם פגמים באתרוג 'מומים', ואתרוגים בלי פגמים "תמימים".¹⁸

רבי מיישם את תיאורו של רבי לגבי פגמים באתרוג גם למומים כלולב: "אמר רבא האי לולבא דסליק בחד הוצא (=לולב שהעלים גדלים בו רק מצד אחד של השדרה) בעל מום הוא ופסול" (סוכה לב ע"א). רבא הוא גם זה ששואל "בעי רבא נולדו באתרוג סימני טריפה מהו" (סוכה לו ע"א). סימני טריפה מזכירים בהמות,¹⁹ וטרפה היא תיאור של פסול בקרבן.²⁰

¹⁷ מבין חמש עשרה ההופעות של "מום" בתורה, כולן, חוץ משתיים, קשורות לקרבנות, או למקריב הקרבן. שני המקומות החריגים הם: דברים לב:ה, שם המילה "מום" היא בתוך לשון השירה, ו"בעל המום" הוא עם ישראל; ויקרא כד:יט-כ, שם מדובר באדם שנתן מום ברעהו. על הפסוק בויקרא טוען וולפיש, בשיקולים ספרותיים, עמ' 51, כי השימוש במילה 'מום' בא לבטא שפגיעה באדם היא פגיעה בקודש, ולפי זה השימוש במילים זהות כדי לבטא את הקשר שבין עניינים מסוימים לעולם הקרבנות, מתחיל כבר מהמקרא!

¹⁸ תפיסת רבי על הזיקה שבין ארבעת המינים והקרבנות מתבטאת גם בהלכה, לאורך משנה סוכה פרק שלישי, וראה להלן.

¹⁹ הסוגיה הסתמית הממשיכה את דברי רבא מביאה דוגמה ספציפית של סימן טריפה בבהמה ויישומו באתרוג: "כי קא מיבעיא ליה כדעולה אמר רבי יוחנן ריאה שנשפכה כקיתון כשרה ואמר רבא והוא דקיימא סימפונהא (=שעדיין קיימים צינורות הנשימה בתוך הריאה). הא לא קיימי סימפונהא טריפה. הכא מאי?...?" (שם).

²⁰ מקור פסול טריפה בקרבן הוא מגזרת הכתוב "מן הבקר למטן שאין תלמוד לומר אלא להוציא את הטרפה" (ספרא ויקרא פרשה ב' י). לרמב"ם (איסורי מזבח ב:י) המקור לפסול טריפה בקרבן הוא מלאכי א:ח, "[וכי תגישו פיסח וחולה אין רע] הקריבהו נא לפחתך הירצך או הישא פניך", ואם כן הפסול דומה לזה של מום. דיון בשיטת הרמב"ם ראה: סולובייציק, סוכה, עמ' קעא.

4. "לכם" – "משלכם"

יש הלכה נוספת בסוגיה המשותפת לארבעת המינים ולקרבות. קרבות חייבים להיות בבעלותו של המקריב אותם: "אדם כי יקריב מכם" – אמר רחמנא ולא דידה הוא" (סוכה ל ע"א). כך ארבעת המינים חייבים להיות בבעלותו של האדם המקיים בהם את המצווה. ולא רק שההלכה מקבילה, אלא יש דמיון בצורת הדרשה: "אלא [לולב] גזול, בשלמא יום טוב ראשון דכתיב 'לכם' – משלכם". דרשה זו נמצאת ביתר הרחבה בהמשך הבבלי, "לכם" – משלכם, להוציא את השאול ואת הגזול. מכאן אמרו חכמים אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חברו אלא אם כן נתנו לו במתנה" (סוכה מא ע"ב).²¹

בכתבי היד מתחזק הדמיון שבין הדרשה בקרבן לזו של לולב. כ"י מינכן 95, וכ"י אוקספורד 366 דורשים בנוגע לקרבן, כמו ביחס ללולב: "אמר רחמנא לכם"²² ולא דידה הוא". גרסה זו מובאת גם ברא"ה, בריטב"א ובר"ן. בכ"י לונדון 400 כתוב בנוגע ללולב: "לכם משלכם אמ' רחמ' ולא דידה היא", ובקרבן: "מכם משלכם א רחמ' ולא דידה הוא".

התמימות של הקרבן ושייכותו למקריב הן ממהותו של הקרבן וקובעות את סיכוייו להצליח במטרתו הפולחנית, ובצירוף האלמנט השלישי – הגדרתו כמתת הבאה לריצוי האל – אנו מאפיינים את מהותו של קרבן באשר הוא.

הזיקה שבין ארבעת המינים לקרבות עולה לא רק מתוכנה של הסוגיה כאן (סוכה כט ע"ב – ל ע"א) אלא גם מצורתה הספרותית, והבעת רעיון זה היא מגמת סתם התלמוד בעריכת הסוגיה, במבנה שלה ובניסוחה.

²¹ מקור דרשת התלמוד הוא הספרא (אמור פרק טז ב): "לכם" משלכם ולא את הגזול". לא נכתב שם "ולא את השאול", אבל כך עולה מהמשך הספרא, שכן מפורש שם שביום טוב ראשון של חג ניתן לקיים את המצווה בלולבו של חברו רק על ידי מתנה. ניתוח ההבדלים שבין המקורות השונים לדרשת "לכם" – משלכם" נעשה על ידי הילביץ, **חקרי זמנים**, חלק א', עמ' קסא-קצא.

²² אפשר שמקור הדרשה לפי נוסח זה הוא שמות יב: כא: "...וקחו לכם צאן למשפחתיכם ושחטו הפסח". לפי זה הדמיון בין הדרשות אינו רק במילה "לכם", אלא במקביל ל"ולקחתם" יש כאן "וקחו".

נצטט את הסוגיה בשלמותה, ונבליט את החלקים שבהם קיימת הקבלה בין ארבעת המינים לקרבנות (על פי כ"י מינכן 95):²³

אלא גזול,

בשלמא יום טוב ראשון בעינא 'לכם' - משלכם

אלא ביום טוב שני מאי טעמא?

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: **משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה,**

שנאמר 'והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה' (מלאכי א:ג),

גזול דומיא דפסח מה פסח אין לו תקנה אף גזול אין לו תקנה

לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש

בשלמא לפני יאוש אמר רחמנא 'לכם' ולא דידיה הוא,

אלא לאחר יאוש הא קנייה ביאוש?

אלא משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה.

(סוכה כט ע"ב - ל ע"א)

ביום הראשון של החג, לולב גזול הוא פסול משום דכתיב "לכם", ומפסוק זה לומדים שהלולב חייב להיות בבעלותו של מקיים המצווה. במקביל לכך, בקרבן גזול קיים מצב של לפני יאוש, כלומר לפני שהבעלים המקוריים מתייאשים, ואז הקרבן עדיין נחשב רכושם וממילא אף אחד אחר אינו יכול להקריבו. במצב זה הקרבן הגזול הוא פסול משום דכתיב "לכם", שהקרבן צריך להיות בבעלותו של המקריב. גם בלולב וגם בקרבנות קיים מצב נוסף, שבו דרשת "לכם" כבר אינה תקפה, כלומר, לאחר שהתייאשו הבעלים מלקבל את הקרבן הגזול חזרה, הוא נחשב כרכושו של הגזולן וממילא אין הקרבן פסול בגלל הבעלות. שלו. במצב זה הפסול בקרבן הוא מצד 'מצווה הבאה בעבירה'.

מבנה הסוגיה, אם כן, הוא:

לולב: מצב ראשון: פסול משום 'לכם'.

מצב שני: אין פסול משום לכם, יש פסול משום מצווה הבאה בעבירה.

קרבן: מצב ראשון: פסול משום 'לכם'.

מצב שני: אין פסול משום לכם, יש פסול משום מצווה הבאה בעבירה.

בבדיקת ההשתלשלות ההיסטורית של הסוגיה מסתבר כי מבנה זה איננו מקרי כלל, אלא

²³

ההבדל העיקרי שבין הנדפס לבין כתב היד מינכן 95 הוא במקור לדין שהקרבן צריך להיות של המקריב. כמו שראינו לעיל, הנוסח של מינכן 95 מתועד גם בעדי נוסח נוספים. בכ"י אחרים קיימות הקבלות לשוניות נוספות.

הוא יצירה מודעת של בעל הסוגיה. כבר הראשונים בפירושיהם לסוגיה עמדו על הקושי העולה מדרשת התלמוד באשר למקור להלכה שהקרבן חייב להיות שייך למקריב. ממקומות אחרים בתלמוד עולה שהמקור להלכה זו אינו דרשת המילים "מכם" או "לכם", שהיא דרשה שאינה נמצאת בשום מקום אלא בסוגיה זו בלבד. תשובתם של הראשונים היא שאכן דרשת 'לכם'- 'מכם' אינה המקור להלכה, אלא שלמרות זאת היא מובאת על ידי התלמוד, משום שהתלמוד אינו מדקדק מחוץ לסוגיה העיקרית.²⁴ מסתבר לפי זה שכיוון שבעל הסוגיה לא היה צריך להקפיד על המקור ה'אמת' להלכה, הוא הביא לה אסמכתא המחזקת את הדמיון שבין ארבעת המינים לקרבנות.

בנוגע למקורם של מרכיבי הסוגיה, ישראל בורגנסקי מביא הוכחות שהפסוק ממלאכי והדיון עליו אינם מדברי רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי, אלא הם הוספות של עורך הסוגיה.²⁵ המקור של עורך הסוגיה לקטע –

שנאמר 'והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה' (מלאכי א:ג),
גזול דומיא דפסח מה פסח אין לו תקנה אף גזול אין לו תקנה
לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש

הם דברי עולא בבבא קמא סז ע"א - סז ע"ב:

אמר עולא מנין ליאוש שאינו קונה שנאמר 'והבאתם גזול את הפסח ואת החולה' גזול דומיא דפסח מה פסח דלית ליה תקנתא כלל אף גזול דלית ליה תקנתא כלל לא שנא לפני יאוש ולא שנא אחר יאוש.
עורך הסוגיה משתמש בדברי עולא למטרה הפוכה מכוונתו המקורית. עולא אינו סובר שמצווה הבאה בעבירה – פסולה, ולכן מהפסוק במלאכי הוא לומד שייאוש אינו קונה, כלומר, הבהמה אינה נעשית רכוש של הגזולן עקב העובדה שהבעלים המקוריים התיאשו מלקבלה בחזרה. בעל הסוגיה במסכת סוכה מניח שייאוש אכן קונה, ולכן הסיבה שגזול

²⁴ רא"ה - "הא דאמרינן לכם לאו דוקא, דלא אשכחן לכם גבי קרבן. ואיכא למימר דלא בעי למימר דלכם כתיב אלא כמי שאמר שלכם אמר תורה דאמר מקרבנו ולא הגזול. ואיכא דגרסי 'מכם אמר רחמנא' ואע"ג דאצטריך לדרשה דריש לה להוציא את המשומד שלא במקומו אינו מקפיד אם אינו מכוון".

תוספות ל ע"א ד"ה "כי יקריב מכם" - "והא דמייתי הכא קרא דמכם אע"ג דמביתו נפקא אורחא דגמרא בהכי דמייתי מכם משום דאי לא כתיב ביתו הוה מוקמינן מכם להך דרשה" ריטב"א כט ע"ב - "בשלמא לפני יאוש לכם כו' ולי נראה דההוא הא דרשינן ליה להוציא את המשומד בפ"ק דחולין והנכון דגזול שהוא פסול בקרבן נפקא לן מדכתיב קרבנו ולא הגזול וכדאיתא בפרק מרובה והכא לא דייקי למנקט קרא גופיה אלא דנקטי' לישנא בעלמא לכם משלכם כדנפקא לן מקרבנו ודכותה טובא בתלמודא".

²⁵ בורגנסקי, סוכה, עמ' 451 - 457. הוכחותיו הן גם על פי המקבילות וגם על פי ניתוח טקסטואלי של הסוגיה. לפי הניתוח שלו, רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי למדו ההלכה של פסול מצווה הבאה בעבירה מהפסוק בישעיה המובא בהמשך הסוגיה.

פסול אחרי ייאוש היא משום 'מצווה הבאה בעבירה'. לפי זה, עורך הסוגיה הוא שהכניס את המשפט "בשלמא לפני יאוש אמר רחמנא 'לכם' ולא דידה הוא", ודרש מילת 'לכם' כמקור לפסול קרבן שאינו של המקריב.

על ידי יצירת המבנה המקביל בין לולב לבין קרבן, העניק עורך הסוגיה משמעות מחודשת לשתי הלכות, שמקורן כבר ברובד התנאי: פסול מצווה הבאה בעבירה, והדרישה שהמינים יהיו של בבעלותו של מקיים המצווה. כאמור, יש לראות חידושים אלו כגיבוש של מוטיבים קדומים, שמקורם עוד בתקופת התנאים, מוטיבים היוצרים את הזיקה של ארבעת המינים לקרבנות - המגמה לרצות, והרגישות למומים.

5. בין קרבן לתפילה

תרומת ההלכה לניתוח ריטואלים היא שלא צריך להסתפק בהגדרות או סיווגים כללים אלא אפשר לרדת למהותם של הטקסים. לכן אפשר לא רק להגיע למסקנה ש"ארבעת המינים קשורים לקרבנות", אלא לעמוד על טיב הזיקה, על היקפה ועל המשמעות שהיא נותנת למצווה. להמחשת נקודה זו, נשווה את הגישה המוצעת כאן לגישה אחרת לארבעת המינים: בירושלמי נאמר שטעם הפסול של לולב היבש הוא משום "לא המתים יהללו יה" (ירושלמי סוכה פ"ג, נג ע"ג). ממקור זה וכן ממקורות אחרים אפשר לראות את ארבעת המינים כפעולה המבטאת תפילה לה'²⁶, ולכן ניתן לומר ש"ארבעת המינים קשורים לתפילה". שתי התפיסות - זו שארבעת המינים קשורים לקרבנות וזו שארבעת המינים קשורים לתפילה - אינן מנוגדות זו לזו, שהרי התפילה עצמה נתקנה כנגד הקרבנות.²⁷ ההבחנה בין זיקת ארבעת המינים לקרבן לבין זיקתם לתפילה, תחדד את הבנת טיבה של מצוות ארבעת המינים; גם בתפילה וגם בקרבן האדם עומד מול הקב"ה בפולחן ריטואלי. הבדל בסיסי ביניהם עולה מדברי יעקב מילגרום בהגדרתו את המושג קרבן (הדגשות שלי – י"נ):

דווקא משום שהקרבנות הם תופעה תרבותית נפוצה מאוד, מרובות צורותיהם וכוונותיהם. התפוצה הרחבה מלמדת שיש בהם משום סיפוק של צורך נפשי עמוק, המשותף לבני אדם רבים. זהו כנראה הצורך לכבד את האלים או להשפיע עליהם במעשה מוחשי. מוחשיות זו נעדרת מדרכי עבודה אחרות (תפילה וכיוצא בזה), והיא המסבירה את חשיבותם של הקרבנות מעיקרם. אך מעבר

²⁶ כיוון כעין זה עולה בדברי הרב סולובייצ'יק ראה: **סוכה**, (הערה 25), עמ' קכו.

²⁷ ברכות כו ע"ב.

לשיקול סתמי זה אין אנו יכולים לעמוד על יסוד משותף לכל הקרבנות, כפי שנתגבשו בתרבויות
השונות.²⁸

תפילה דומה לארבעת המינים ולקרבת מבחינת תפקידה, בכך שהיא באה לרצות. אבל
בניגוד להם, אין בה מעשה בחפצים מוחשיים. יתרה מזו, בארבעת המינים ובקרבת החפץ
הוא המוקד של הפולחן. נקודה אחרונה זו היא חשובה, משום שעל ידה ניתן לבחון את
ההבדלים בין ארבעת המינים לבין מצוות אחרות שבהן נעשה שימוש בחפצים:

שופר של ע"ז ושל עיר הנידחת ר' לעזר אמר כשר. תני רבי חייה כשר תני רבי הושעיה פסול. הכל
מודין בלולב שהוא פסול. מה בין שופר ומה בין לולב? ...א"ר לעזר תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא
בקולו הוא יוצא. (=שם [בלולב] קיום המצווה הוא בגוף החפץ, כאן הקיום הוא על ידי קולו של
השופר.)
(ירושלמי סוכה פ"ג, נג ע"ג.)

במצוות שופר, כמו במצוות ארבעת המינים, האדם משתמש בחפץ כדי לבצע את הריטואל,
אבל אין דומה תפקידו של השופר בתוך הפולחן לתפקידם של ארבעת המינים; השופר
אינו המוקד של הפולחן, אלא הוא אמצעי, מעין כלי עזר להפקת קולות, ועל-ידי הקול
האדם מקיים את המצווה, שהיא במהותה תפילה. אין השימוש בשופר מהווה שינוי מהותי
מפולחן התפילה.²⁹ לעומת זאת, במצוות ארבעת המינים, המינים עצמם הם מוקד המצווה;
המצווה חלה ב'גופם' של ארבעת המינים³⁰ לכן יש להקפיד על איכותם, שיהיו תמימים
בלא מומים,³¹ ולכן יש משמעות להיותם בבעלותו של האדם המקיים את המצווה. אב-
טיפוס של פולחן כזה נמצא בקרבנות. מבחינת הטקס, הקרבן אינו רק אמצעי לביצוע
הפולחן אלא בו עצמו מתבצע הפולחן. אותו עצמו מקריבים לה!³²

²⁸ מילגרום, **קרבן**, עמ' 223.

²⁹ על שופר כתפילה ראה הרב סולובייצ'יק, **ימי זכרון**, עמ' 139 - 140.

³⁰ ברור שיש מצוות נוספות, כגון תפילין, שהחפץ עומד במרכז הריטואל. אין כוונתי לומר
שמאפיין זה בלבד גורם זיקה לעולם של הקרבנות, אלא שזה אלמנט אחד בתוך המכנה
המשותף שבין פולחן הקרבנות לפולחן ארבעת המינים.

³¹ וכן ההלכות הנוספות אודות הגדרת ארבעת המינים: פסול טרפה (סוכה לו, ע"א), והדרישה
שהיו ראויים לאכילה (לה ע"א).

³² כאן מתואר המשותף שבין ארבעת המינים לקרבנות מבחינת הגדרת החפץ. בהמשך נשווה את
המשותף מבחינת ביצוע הריטואל, וכן נתייחס לפעולת הנתונה, שהיא מרכיב בסיסי בקרבן,
ולכאורה נעדרת בארבעת המינים.

עמדנו עד כה על קיומו של רעיון הזיקה שבין ארבעת המינים וקרבתם במישור הספרותי, וכן על הדמיון הפנומנולוגי שבין ארבעת המינים לפולחן הקרבנות. אבל מהו המקור לרעיון של ארבעת המינים כקרבן? האם הוא נולד יחד עם עיצובה הראשוני של המצווה על פרטי הביצוע של טקסיה, ודקדוקי המצווה נגזרו מתוך ראיית ארבעת המינים כסוג של קרבן, או שרעיון זה התבסס בשלב מאוחר יותר כפרשנות לטקס קיים, מתוך התבוננות בצורת הביצוע של פולחן ארבעת המינים? ואם אכן מדובר בפרשנות לטקס קיים נשאלת השאלה מה עיצב במקור את דרך ביצוע הפולחן? כלומר, מה קבע את ההתייחסות הזו לאובייקטים של המצווה, כגון האופן שבו מקפידים על איכותם של המינים? ננסה לענות על שאלות אלה כאשר נדון על מקור הזיקה שבין ארבעת המינים והמקדש.

ב. מהמקדש לגבולין

1. זיקתם של ארבעת המינים למקדש

מרכיב חשוב בהבנת מקור היחס שבין ארבעת המינים לקרבנות הוא הזיקה הכללית שבין מצוות ארבעת המינים למקדש. כפי שנראה, זיקה זו קיימת בפני עצמה, מעבר לדמיון המיוחד שבין ארבעת המינים לקרבנות. פולחן המקדש הוא הרקע לפולחן ארבעת המינים. מהפסוקים המהווים את המקור למצוות ארבעת המינים אנו למדים שהיא מתקיימת במקדש

"...ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים".

במקורות בית שני צוין המקדש כמקום קיומה של מצוות ארבעת המינים: בספר היובלים מובא שהקיפו את המזבח בארבעת המינים (יובלים טז:לא), ומיוספוס משתמע שהחזיקו בהם בזמן הבאת קרבנות.³³

³³ "they were to offer burnt-offerings and sacrifices of thanksgiving to God in those days bearing in their hands a bouquet composed of myrtle and willow with a branch of palm, along with fruit of the perseae." *Antiquities*, p. 435 (3, 10, 4).

בעדויות של יוספוס בנוגע לארבעת המינים יש נטייה "להשתדל לקרב את העניין לעולם המושגים של הקורא ההלניסטי- הרומאי..." (קדמוניות היהודים, הערות וציונים עמ' עא) ולכן יש להיזהר בקבלת עדויותיו בנושא זה.

התרגום לעברית של הקטע הוא עמום לגבי מועד לקיחתם של המינים: "...ולקריב קרבנות תודה לאלהים ולשאת בידיים זר של הדס וערבות....". אולם אברהם שליט, מתרגם 'קדמוניות היהודים' לעברית, הקדיש לקטע זה הערה ארוכה ובה הוא מבהיר כי לקיחת ארבעת המינים נעשתה בו זמנית עם הקרבת הקרבן. ובלשונו: "היו היוונים מציינים זר של עלי דפנה מקושט בפרות ועטוף צמר שנשאו נערים בשירה בחגים... בשעה שהקריבו להליוס ולהורות". (שם, הערה 174 הדגשה שלי י.נ.).

לפי התוספתא (שקלים פ"ב ה"יד) היה במקדש כוהן שהיה ממונה על הלולב.³⁴
בידינו מטבע מתקופת בר כוכבא שעל צדה האחד רקוע ציור של ארבעת המינים ועל צדה השני, ציור המקדש,³⁵ משמעות הדבר לכאורה שארבעת המינים הם סמלים של המקדש. במשנה מפורט מה בין מצווה המקוימת בבית המקדש, לבין זו שבגבולין:³⁶ "בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד.. (פ"ג ה"יב). ומקור המשנה הוא בדרשת הספרא:

ולקחתם לכם - כל אחד ואחד... ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים - ולא בגבולים כל שבעה....
(ספרא טז ב, ט).³⁷

המשנה והספרא מעידים על התקופה שבה הייתה מצוות ארבעת המינים נוהגת שבעה ימים במקדש ורק יום אחד בגבולין.

הברייתא אף מדייקת לומר כי על פי פשט הפסוק המצווה מקוימת 'לפני ה' בלבד - כלומר במקדש, וכל מקורה של המצווה שבגבולין אינו אלא בדרש: "דתניא ולקחתם שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד... ראשון אפילו בגבולין" (סוכה מג ע"א).

נסכם ונאמר כי עדויות שונות מתקופת בית שני מצביעות על פולחן ארבעת המינים כשייך לעבודת המקדש, ולפיכך קיום המצווה בגבולין הוא התפשטות פולחן המקדש החוצה, לכל מקום שבו יושבים היהודים. שייכות זו של פולחן ארבעת המינים למקדש אינה מחייבת הקבלות בין פולחן ארבעת המינים להקרבת הקרבנות, אבל היא יוצרת בסיס להבין את ארבעת המינים על רקע פולחן המקדש. במקורות תנאיים ניתן למצוא ביטויים נוספים לכך שארבעת המינים הם ביסודם פולחן של המקדש:

(א) הגדרת השיעור של ארבעת המינים על ידי אמה של המקדש.

³⁴ ספרא, בימי הבית, עמ' 17.

³⁵ שפרבר, מטבעות בר כוכבא, עמ' מ.

³⁶ אלון, בפילון, עמ' 112 – 114, עמד על זיקתם המיוחדת של ארבעת המינים למקדש ומביא את המקורות מספר היובלים ומיוסיפוס שמצוטטים כאן. הוא טוען שבתקופת בית שני לא נטלו לולב מחוץ למקדש. העובדה שפילון אינו מזכיר את מצוות ארבעת המינים מביאה אותו למסקנה שקיום המצווה לא היה נהוג בגבולין. אלבק סובר שהעדר אזכור המצווה אצל פילון אינו מחייב מסקנה כזו, משום שישנן מצוות אחרות שהוא אינו מזכיר אותן על אף שידוע בוודאות שהן נהגו בגבולין, ויש מצוות שנהגו רק במקדש שהוא דווקא מזכיר אותן (משנה סדר מועד, עמ' 254 - 255). דבריו של אלון עומדים בניגוד לאמור במשנה (סוכה פ"ג מ"ב) שמחוץ למקדש נטלו לולב ביום הראשון, ולכן אלון עצמו נאלץ לקבל שבסוף תקופת בית שני כבר נהגו ליטול לולב בגבולין.

³⁷ על זיקת ארבעת המינים למקדש ראה גם ספרא, העלייה לרגל, עמ' 190 - 191.

שיעור אמה בתלמוד הוא שישה טפחים. בתחום המקדש ישנה חריגה מכלל זה וחלק מהשיעורים נמדדים באמות של חמישה טפחים.

רבי מאיר אומר כל האמות היו בינוניות חוץ ממזבח הזהב והקרן והסובב והיסוד, רבי יהודה אומר אמת הבניין שישה טפחים ושל כלים חמישה.
(משנה כלים פ"ז מ"י).

המקור לשיעור המיוחד של אמות במקדש נמצא בפסוק בספר יחזקאל "ואלה מדות המזבח באמות אמה אמה וטפח וחיק האמה ואמה רחב וגבולה אל שפתה סביב זרת האחד וזה גב המזבח" (יחזקאל מג:ג), והמחלוקת שבין רבי מאיר ורבי יהודה היא האם שיעור זה הוא למזבח דווקא או לכלל כלי המקדש.³⁸

חוץ מאשר במקדש, רק ארבעת המינים נמדדים אף הם באמות של חמישה טפחים: "שיעור הדס וערבה שלושה טפחים, ולולב ארבעה. ר' טרפון אומר: באמה בת חמישה טפחים" (תוספתא סוכה פ"ב ה"ח), וכך נפסק: "... דאמר רב הונא אמר שמואל, הלכה כרבי טרפון" (סוכה לב ע"ב). מה ראה רבי טרפון לקבוע שיעור אמה חריג שמקורו בפסוק העוסק במידות המזבח? ההנחה כי ארבעת המינים הם במקורם חלק מפולחן המזבח היא הסיבה לכך.

(ב) סיווג ארבעת המינים בין עבודות המקדש.
במשנה מנחות מובאת רשימה של עשרים ושלוש מצוות שאם חסרים מקצת מרכיביהן קיום המצווה כולו מתעכב. כל קבוצת מצוות מסודרת על פי מספר המרכיבים של כל מצווה, בסדר עולה. כלומר, הרשימה מתחילה עם קבוצת מצוות שבראשונה שבהן יש רק אלמנט אחד ובאחרונה יש שבעה אלמנטים. בקבוצת מצוות זו כלולים גם ארבעת המינים המעכבים זה את זה. ההקשר בו מוזכרים ארבעת המינים מעיד על אפיונם כחלק מעבודת המקדש, שכן כל המצוות במשנה זו הן מענייני המקדש:

הקומץ מיעוטו מעכב את כולו, העישרון מיעוטו מעכב את כולו... שני שעירי יום הכיפורים מעכבין זה את זה. שני כבשי עצרת מעכבין זה את זה. שתי חלות מעכבות זו את זו... שלושה שבפרה... ארבע שבתודה **ארבעה שבלולב** ארבע שבמצורע... שבע הזיות של בין הבדים ושעל הפרוכת ושעל מזבח הזהב מעכבות זו את זו.
(משנה מנחות פ"ג מ"ה-ו).

38

מנחות צו ע"ב.

לעומתן, מצוות שאינן קשורות לעבודת המקדש: ציצית, מזוזה, תפילין, מובאות בסוף המשנה הבאה, אחרי שהושלם פירוט העבודות שבמקדש, וגם קבוצת רשימת מצוות זו מאורגנת על פי אותו עיקרון מספרי: ממצוות בעלות שני אלמנטים ועד מצוות בעלות ארבעה אלמנטים.

ג) ההקבלה שבין המצווה בגבולין לזו של המקדש:

<p>יום טוב הראשון של החג</p> <p>שחל להיות בשבת</p> <p>כל העם מוליכין את לולביהן</p> <p>לבית הכנסת</p> <p>(משנה סוכה פ"ג מ"ג)</p>	<p>מצוות לולב כיצד?</p> <p>יום טוב הראשון של חג</p> <p>שחל להיות בשבת</p> <p>מוליכין את לולביהן</p> <p>להר הבית</p> <p>(משנה סוכה פ"ד מ"ד)</p>
---	---

התיאורים של קיום מצוות נטילת לולב, נאמרים בלשון כמעט זהה. ייתכן שכוונת עורך המשנה ביצירת הקבלה זו היא להראות שיש לנטילת לולב בגבולין, בבית כנסת הנקרא 'מקדש מעט' (מגילה כט ע"א),³⁹ אותה משמעות כמו נטילת לולב בתוך המקדש עצמו.

2. התפשטות עבודת המקדש בחג הסוכות

ההתפשטות של קדושת המקדש והעבודה שבתוכו לגבולין היא מוטיב חוזר גם בשאר מצוות חג הסוכות. כפי שאציע בהמשך, ניתן לראות מהלך עקבי במחשבה של חז"ל שהסוכה מקבילה למקדש כמקום של התגלות שכינה. הלכות רבות של מצוות סוכה נלמדות מן המקדש והאלמנטים שבתוכו - כרובים, פרוכת, ארון. הסוכה, שהיא תחליף לבית מגורים למשך ימי הסוכות, מאפשרת את התפשטות קדושת המקדש והשכינה השורה בו אל בתי ישראל בכל מקום. חשוב לציין כי גם למצוות ערבה על המזבח (משנה סוכה פ"ד מ"ה), שמקורה במקדש, קיים טקס מקביל בגבולין (סוכה מד ע"א - ע"ב).

³⁹ על הזיקה שבין בית הכנסת למקדש ראה גם את משנה מגילה פ"ג מ"ג "...בית כנסת שחרב...ואין עושין אותו קפנדריא שנאמר (ויקרא כו: לא) 'והשמותי את מקדשיכם' קדושתן אף כשהן שוממין".

תופעה זו של התפשטות פולחן המקדש אל מחוצה לו הושפעה בוודאי, אחרי חורבן המקדש, מן הצורך למצוא תחליפים למקדש ולעבודתו,⁴⁰ ומן הצורך לעשות 'זכר למקדש'. דוגמה בולטת לכך נמצא בתקנתו של רבן יוחנן בן זכאי ליטול לולב כל שבעת ימי החג (משנה סוכה פ"ג מ"י).

ואולם, אין להניח כי הפרשנות הזו למצוות החג היא תוצאה של תהליכים היסטוריים גרידא. נראה שהסבר זה אינו מספק כאן, בראש ובראשונה משום שעוד לפני חורבן המקדש קיימו את מצוות ארבעת המינים גם מחוץ למקדש.⁴¹ שנית, במצוות חג הסוכות חלה התפשטות פולחן המקדש גם בתוך המקדש עצמו, כיצד? בהשתתפות העם בפולחן המקדש עצמו. לפי התיאור של ישראל קנוהל "תנועת העם אל תוך התחום הכהני במקדש התרחשה בעיקר בעת קיום טקסי הפולחן בימי חג הסוכות".⁴² כביטוי לכך הוא מציין את ההקפות מסביב למזבח, וטוען שעל פי פשט המשנה השתתף כל העם בהקפות אלה.⁴³ קנוהל מסביר את התנגדותם של הבייתוסים לטקס ערבה למזבח כנובעת מהשתתפות המונית זו⁴⁴

גם מתיאור שמחת בית השואבה עולה השתתפותם של העם, גברים ונשים יחד, והדמויות המובילות אינם הכוהנים והלוויים אלא 'חסידים ואנשי מעשה' (משנה פ"ה מ"ד) וכן מנהיגי העם (תוספתא פ"ד ה"ג-ד).

הספרא דורש: 'ולקחתם לכם' - 'כל אחד ואחד' ובלשון הברייתא: 'ולקחתם - שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד' (סוכה מא ע"ב). הצורך של הספרא והברייתא להביא מדרש המסביר שחובת הלקיחה חלה על כל אחד ואחד מלמד על מודעות שיש כאן חידוש - התפשטות פולחן ארבעת המינים.⁴⁵

40 ראה את מאמרו של בוקסר, **חורבן**, עמ' 37 - 61, ובייחוד הערה 18.

41 אלון, **פילון**, עמ' 114.

42 **פולמוס הכיתות**, עמ' 141.

43 שם, ראה הערה 13.

44 שם, עמ' 142.

45 השתמעות זו מהדרשה עולה מפרשנותו של המאירי: "ויש כאן מקום עיון, ומה הוצרכו להביא דבר זה מן המקרא, וכי היכן מצינו מצווה התלויה במעשה כעין נטילת לולב ותפילין וציצית שיהא אחד מוציא את חברו? מ"מ תירצו בה, **שמאחר שאינו בא אלא לרצות על המים הייתי** אומר שיטלוהו בית דין ודיינו בכך, לכך הוצרכו להביאה מן המקרא".

נראה שתופעת התפשטות פולחן המקדש החוצה משקפת תפיסה בדבר מהות הקשר שבין המקדש ובין העולם שמחוצה לו. תפיסה רווחת בישראל ובעמים היא שיש יחסי גומלין בין המקדש ובין העולם, והמקדש הוא מיקרוקוסמוס של ההוויה כולה.⁴⁶ המיקרוקוסמוס משקף את המציאות האידיאלית של העולם.⁴⁷ אחד הביטויים לתפיסה זו היא השאיפה להתפשטות מציאות המקדש, העולם הקטן והאידיאלי, החוצה. הנבואות על אחרית הימים שבסוף ספר יחזקאל וספר זכריה, שיש להן קשר הדוק לחג הסוכות,⁴⁸ מתארות כיצד המים היוצאים מהמקדש הופכים את העולם כולו למקום דמוי גן עדן, רווי התגלות, והוויה המשקפת את מציאות המקדש עצמו.

יש אנלוגיה בין המקדש, גן עדן ואחרית הימים, כמסמלי העולם האידיאלי שבו עולם הטבע מתוקן ודעת ה' מצויה בכול.⁴⁹ בהמשך החיבור בכוונתי להציע שיש לראות בפרק הזמן של חג הסוכות את 'הזמן האידיאלי' המקביל למקדש ולגן העדן, זמן אשר בו מתקיימת בכל מקום המציאות האידיאלית, זו המוגבלת בדרך כלל רק לתחום המצומצם של המקדש. ביטוי נוסף של יחס מיקרוקוסמוס-מיקרוקוסמוס בין המקדש לבין העולם הוא שהפולחן שבמקדש משמש כאב-טיפוס לפולחן שמחוץ למקדש. כבר בכתובים נוכל למצוא קשרים בין מצוות שבגבולין לעבודת המקדש.⁵⁰ במצוות הסוכה וארבעת המינים, התפשטות עבודת המקדש לגבולין משמעה גם הרחבת מעגל המשתתפים בפולחן; המקדש הוא בעיקר תחום

ובדברי הערוך לנר: "משום שהוא אמינא דזה כמעשה קרבנות של ציבור וכניסוך המים בחג שעושו בית דין בעד כל ישראל" אברהם ליס, (בית הבחירה על מסכת סוכה, עמ' קמה, הערה 591) כבר קישר בין דברי הערוך לנר למאירי.

⁴⁶ יש עדויות לראייה זו גם במקרא, גם בתקופת בית שני וגם בחז"ל. ראה: פטאי, **אדם ומקדש**, עמ' 105 – 117, וכן לוינסון, **בריאה**, עמ' 78 – 99.

⁴⁷ ולכן, בדתות רבות, והיהדות בתוכן, ישנה ראייה של ההימצאות במקדש כחזרה לגן עדן. ראה אליאדה, **דגמים**, עמ' 377 – 408, ברמן, **מקדש**, 21 – 34, וונהיים, **מקדש וגן עדן**, עמ' 19 – 25, לוינסון, כנ"ל, 128 – 131. לוינסון וברמן גם מביאים מקורות בחז"ל המשווים את המקדש לגן עדן.

⁴⁸ לשתי הנבואות זיקה לטקס ניסוך המים (ראה תוספתא סוכה פרק ג'), וזו שבזכריה מתארת את חגיגת חג הסוכות באחרית הימים.

⁴⁹ על מקדש וגן עדן ראה הערה 47 לעיל, על הזיקה שבין שניהם לאחרית הימים, ועל מאפיינים המשותפים להם, ראה פרק רביעי.

⁵⁰ ראה להלן סוף פרק שני.

הכוהנים, לעומת זאת, כל אחד יושב בסוכתו. כך גם במצוות ארבעה מינים: במקדש רק כוהנים מקריבים קרבנות, בגבולין - כל אחד לוקח לולבו.⁵¹

3. ארבעת המינים כהתגלות

ראינו את הבסיס לזיקת ארבעת המינים למקדש. מהי המשמעות של הזיקה הזאת? איך מתוך זיקה זו עולה ההשקפה שלפיה קיים מכנה משותף שבין ארבעת המינים לבין הקרבת הקרבנות?

בדברי התנאים מופיעות שתי דרכים שונות להבין את המשמעות של ארבעת המינים,⁵² ואת שתיהן ניתן להבין על רקע הזיקה למקדש. נציג בראשונה את הסברו של רבי עקיבא: "...ר' עקיבא או' פרי עץ הדר, זה הקב"ה דכת' ביה 'הוד והדר לבשתה' (תהילים קד:א). כפות תמרים, זה הקב"ה, דכת' ביה 'צדיק כתמר יפרח' (שם צב:יג) וענף עץ עבות, זה הק' 'והוא עומד בין ההדסים' (זכריה א:ה) וערבי נחל, זה הקב"ה, דכת' ביה 'סלו לרכב בערבות' (תהילים סח:ה)".⁵³
(פסיקתא דרב כהנא כז ט עמ' 414).

לרבי עקיבא תפיסה מיסטית של ארבעת המינים שבה כל אחד מארבעת המינים מייצג את הקב"ה. תפיסתו של ארבעת המינים מהווה משקע רעיוני אחד עם תפיסתו ביחס למצוות סוכה, שכפי שנראה, בפרק הבאה מייצגת את ענני הכבוד. המוטיב של ההתגלות הוא מרכזי לחג הסוכות,⁵⁴ ולפי רבי עקיבא ההתגלות בחג הסוכות קשורה לא רק לטקסי המקדש אלא גם לשתי המצוות, סוכה וארבעת המינים, המתקיימות מחוץ למקדש.⁵⁵

⁵¹ ביטוי לכך שבחגים מתקרב מעמדו הרוחני של כלל ישראל לזה של הכוהנים, ניתן לראות בחובת ההיטהרות שבדרך כלל היא חלה על הכוהנים, וברגלים היא מוטלת על כל ישראל.

⁵² לפי רובינשטיין (חג הסוכות, עמ' 306) יש רק שתי מסורות למובנם של ארבעת המינים המיוחסות לתנאים, נתייחס לשתיים.

⁵³ דרשה זו מופיע גם בויקרא רבה (ל ט, עמ' תשז). שם הובא אנונימי.

⁵⁴ בכל אחד מהפרקים הבאים יעלה הנושא של התגלות ביחס למצוות חג הסוכות, ובפרק חמישי מופיע מעין סיכום. תפיסת רבי עקיבא ביחס לארבעת המינים וסוכה היא חלק של תפיסה כללית ביחס לנוכחות האמננטית של האל כפי שנפרט בפרק הבאה.

⁵⁵ סוף הפסוק ביחס לארבעת המינים "...ושמחתם לפני ה' א-להיכם שבעת ימים". אין לדעת אם הייתה זו מטרת דברי רבי עקיבא, אבל כתוצאה של תפיסתו שארבעת המינים מייצגים את האל, שמחת האדם הלוקח את ארבעת המינים היא תמיד לפני ה'.

לא ברור מתוך דברי רבי עקיבא מהי המשמעות הריטואלית של לקחת מינים המייצגים את האל.⁵⁶ הרעיא מהימנא מסביר זאת כחוויה מיסטית - לקחת הקב"ה אליך ולשמוח בו. הבסיס של ההצעה זו הוא שהאדם מצווה לקחת את ארבעת המינים ולשמוח עימם. אם ארבעת המינים מייצגים את הקב"ה, בקיום המצווה האדם לוקח את הקב"ה ושמח בו.

פקודא דא ליטול לולב בהוא יומא באינן זינין דיליה והאי רזא אוקימנא ואוקמוה חברייא כמה דקודשא בריך הוא נטיל לון לישראל בהני יומין וחדדי בהון, אוף הכי ישראל נטלי ליה לקודשא בריך הוא לחולקהון וחדאן ביה, ודא הוא רזא דלולב ומינין דביה דאיהו רזא דיוקנא דאדם והא אתמר, ע"כ: (רעיא מהימנא אמור ג:קד ע"א)

⁵⁷
תרגום:

מצווה זו ליטול לולב ביום ההוא באלו המינים שלו. וסוד זה העמדנו והעמידו החברים. כמו שהקב"ה לקח אותם לישראל באלו הימים ושמח בהם, אף כך ישראל לוקחים לו לקב"ה לחלקם ושמח בהם. וזה סוד של הלולב ומינים שבו שהוא סוד של צורת האדם⁵⁸ והרי נלמד.

יתכן שהתפיסה האגדית של רבי עקיבא עומדת מאחרי שיטתו ההלכתית למספר הערבות והדסים שאדם מחויב לקחת יחד עם לולבו:

⁵⁶ רובנשטיין, חג הסוכות, עמ' 306 – 307 מציג שלש אפשרויות לתפיסת רבי עקיבא. כפי שהוא מציין הם דומים לכיוונים העולים מתוך הזוהר: א) חיבור מיסטי שבין האדם לאל. ב) חיבור של פניה השונות של האלהות על ידי חיבור שבין המינים השונים. ג) לעורר את האלהות. בגוף הטקסט הבאתי קטע שמציג משמעות יותר מינימליסטית לתפיסת רבי עקיבא.

⁵⁷ תרגום של ברלב, זוהר (כרך י', עמ' ערב).

⁵⁸ (שם) הכוונה לאדם העליון, זאת אומרת האלוהות.

רבי ישמעאל אומר שלשה הדסים ושתי ערבות לולב אחד ואתרוג אחד אפילו שנים קטומים ואחד אינו קטום

רבי טרפון אומר אפילו שלשתן קטומים

רבי עקיבא אומר כשם שלולב אחד ואתרוג אחד כך הדס אחד וערבה אחת:

(משנה סוכה פ"ג מ"ד)

רבי ישמעאל, תנא בן הדור שלישי, ורבי טרפון, תנא בן הדור השני, סוברים שצריך שלושה הדסים ורבי ישמעאל סובר שיש צורך גם בשתי ערבות. לדעת רבי ישמעאל יש בסך הכל שבעה פריטים (אתרוג אחד, לולב אחד, שתי ערבות, שלש הדסים) מספר שהוא כנגד מספר ימי השמחה שהוזכרו ביחס לארבעת המינים "....ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים", וזה אולי מהווה את הבסיס לשיטתו.⁵⁹

על מטבעות מזמן המרד הגדול מצאנו ציורים של ארבעת המינים שבהם ריבוי הדסים וערבות.⁶⁰ מסתבר, כפי שמופיע בשיטת שני התנאים, ובעדות של המטבעות, שנהוג היה לעשות את המצווה במספר ערבות והדסים.

בסוף המשנה, חולק רבי עקיבא על רבי ישמעאל ורבי טרפון וסובר שיש לקחת רק אחד מכל מין. שיטה זו של רבי עקיבא באה לידי ביטוי במטבעות של בר כוכבא עליהן מצויר רק אחד מכל מין, סימן נוסף לקשר שבין רבי עקיבא לבר כוכבא.⁶¹

מה עומד מאחרי שיטת רבי עקיבא, במיוחד אם היא עומדת כנגד לנהוג בתקופתו?⁶² לא ניתן לשלול את האפשרות שהשיקול פרשני בלבד הוא זה שהנחה אותו,⁶³ אבל לאור תפיסתו האגדית של רבי עקיבא ביחס לארבעת המינים, יש לעלות אפשרות שיש סיבה

⁵⁹ ומנחה את הדרשה שהספרא (אמור טז ז) מביא כמקור לשיטתו.

⁶⁰ שפרבר, **מטבעות בר כוכבא**, עמ' לח.

⁶¹ שפרבר, שם.

⁶² יש לציין שההלכה זו של רבי עקיבא לא התקבלה (סוכה לד ע"ב).

⁶³ יש הלכות שבהן מפורש שהשיקול ערכי מנחה את פרשנותו למקרא ועל ידי זה מגיע להלכה אחרת. ראה הדגמה שמביא הלברטל, **מהפכות פרשניות**, עמ' 16: 'יהודה בנדתה' זקנים ראשונים היו אומרים תהיה בנידתה – לא תכחול ולא תפקס עד שתבא במים. **עד שבא רבי עקיבא ולמד נכנס הדבר לידי איבה והוא מבקש לגרשה, הא מה אני מקיים** 'יהודה בנדתה', תהיה בנדתה עד שתבא במים. (ספרא מצורע ט יב).

תיאולוגית שעומדת מאחרי פרשנותו, והיא שההשקפה המונוטאיסיטית מחייבת שאם כל מין מייצג את הקב"ה שיהיה רק אחד מכל מין.⁶⁴

תפיסתו של רבי עקיבא לא מופיעה בתלמודים.⁶⁵ לעומת זאת מופיעה תפיסתו של רבי אליעזר ש"ארבעת המינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים" (תענית ב ע"ב). למעלה עמדנו על כך שהמטרה של 'לרצות' מעמידה את מטרת ארבעת המינים כמקבילה למטרת הקרבנות. עדיין אין למצוא בדברי רבי אליעזר את התפיסה המגובשת לארבעת המינים כפי שראינו בסוגיית הפתיחה לפרק לולב הגדול, אבל יש בדבריו צעד חשוב לקראת התפיסה של ארבעת המינים כקרבן. בסעיף הבאה אציע מרכיבים נוספת שלדעתי עומדים מאחרי גיבושה של תפיסה זו.

4. בין היום הראשון לשבעת הימים

ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל ושמתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים.

(ויקרא כג:מ)

בפסוק מובאים שני מועדים למצווה: **ביום הראשון** "ולקחתם לכם", ו**שבעת ימים** "ושמתם לפני ה' אלהיכם".

במקורות מבית שני לא נמצאה כל התייחסות למועד ה'יום הראשון'. במקורות אלו מודגש דווקא הסיפא של הפסוק, הן משך הזמן - 'שבעת ימים', והן המקום - 'לפני ה' אלהיכם', דהיינו במקדש.⁶⁶ מהסיפא של הפסוק משתמע שארבעת המינים תורמים לשמחה שלפני ה',⁶⁷ בדומה להופעות נוספות של ההיגד 'ושמתם לפני ה' אלהיכם', בהקשר של אכילת

⁶⁴ ביחס לחששות של חז"ל כנגד תפיסות דואליסטיות ראה משנה ברכות פ"ה מ"ג, משנה מגילה פ"ד מ"ט.

⁶⁵ בניגוד לתלמודים, שיטתו של רבי עקיבא מרכזית בספרות הזוהר, בעיקר ברעיא מהימנא. בנוסף לקטע שהובא למעלה בגוף הטקסט, ראה גם רעיא מהימנא פנחס ג:רנו ע"א "...וקודשא בריך הוא דאיהי לולב". תפיסתו של רבי אליעזר מופיעה בזוהר נח א:סג ע"ב "ארבע מינין דלולב דבכלהו אתאן לרצויי עלמא".

⁶⁶ רשימת מקורות מבית שני אודות סוכות מובאת בספרו של רובינשטיין, **חג הסוכות**, עמ' 31 - 102. ראה ספר היובלים טז:כט,לא: "על כן הוקם בלוחות השמים על ישראל כי יהיו עושים את חג הסוכות שבעת ימים בשמחה בחדש השביעי... ויקח אברהם לבות תמרים ופרי עץ הדר וסבב מדי יום ביומו את המזבח בענפים שבע ליום ובבוקר יהלל ויודה לאלהיו על הכל בשמחה". ראה גם מקבים ב' י:ה-ח, מגילת מדבר יהודה 4Q502, יוסיפוס **קדמוניות**, ספר שלישי, 244 - 246.

⁶⁷ על מקורות בית שני בדבר ארבעת המינים כמבטאים שמחה גם מחוץ למסגרת של חג הסוכות, ראה אלון, **חג הסוכות**, עמ' 81.

קרבתו. מסתבר שהכוונה שם היא שאכילה זו היא פעולה המבטאת שמחה לפני ה':
"וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלהיך" (דברים כז:ז).

במקורות התנאים מופיעה דרשה על ראשיתו של הפסוק, וכתוצאה מכך 'יום הראשון'
מהווה רובד נוסף בקיום מצוות ארבעת המינים:

ולקחתם לכם - כל אחד ואחד. לכם - משלכם, ולא את הגזול. מיכן אמרו אין אדם יוצא ידי חובתו
ביום טוב הראשון של החג בלולבו של חברו... ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים - ולא בגבולים
כל שבעה. ומשחרב בית המקדש התקין רבי יוחנן בן זכאי שהיה לולב ניטל במדינה שבעה, זכר
למקדש...

(ספרא אמור טז ב, ט)

על פי דרשת הספרא ישנם שני רבדים, שני "קיומים", למצוות ארבעת המינים, רובד אחד
מתקיים 'ביום הראשון' ורובד נוסף 'שבעת ימים', וישנם מספר דברים ייחודיים לרובד
המצווה של היום הראשון.

גם למצווה של היום הראשון, על אף שהיא מתקיימת בכל מקום, יש זיקה למקדש, כפי
שהוסבר כבר לעיל. עם זה מהספרא עולה שיש שוני בהלכות בין המצווה של היום
הראשון לבין המצווה של שבעת הימים. לדעתי בהגדרה זו של 'רובד היום הראשון'
בספרות התנאים נמצא הבסיס לקשר בין הדגם הספציפי של פולחן של ארבעת המינים
ובין הקרבן.

הדרישה של הספרא שארבעת המינים יהיו בבעלותו של האדם ה'לוקח', מראה שהמצווה
איננה רק אמצעי ליצירת אווירה של שמחה. האובייקט שבו מקוימת המצווה הוא בעל
חשיבות בפני עצמו; מעמדו המשפטי, בעלות הלוקח עליו, הם מעיקרה של המצווה.
במשנה סוכה (במהלך פרק שלישי) נמצא שוב דגש על האובייקט, במגוון רחב של הלכות
העוסקות בהגדרתם של ארבעה המינים ובדרישות שלא יהיו בהם פגמים פסיים ולא
פגמים הלכתיים (כפי שנפרט בהמשך). דבר זה מבטא את אותה ההנחה, כי במצוות ארבעת
המינים האובייקט הוא מוקד הפולחן, כפי שעלה מן ההבחנה בירושלמי לעיל: "תמן (=)
שם, בלולב) בגופו הוא יוצא ברם הכא (=כאן, בשופר) בקולו הוא יוצא".⁶⁸ מה עומד

⁶⁸ להמחיש את כוונתי בהבחנה בין שני רבדים במצווה, אביא את שיטת הרמב"ם: "כל אלו
שאמרנו שהם פסולין מפני מומים שביארנו או מפני גזל וגנבה, **ביום טוב ראשון בלבד אבל
ביום טוב שני עם שאר הימים הכל כשר**... אין אדם יוצא ביום טוב ראשון של חג בלולבו של
חברו שישאלנו ממנו עד שיתננו במתנה... " (הלכות לולב ח: ט-י).
רק במצווה של היום הראשון קיים חיוב 'לכם', ורק בה חל עניין הפסולים. הרמב"ם אפילו
מרמז לקרבתו כאשר הוא קורא לפסולים אלו 'מומים'.

מאחורי ההדגשה הזאת? והאם אלו שמדגישים זאת כבר רואים את ארבעת המינים כמקבילים לקרבן? בניסיון להשיב על שאלות אלה, עלינו לתת את דעתנו על היבטים פנומנולוגיים, דתיים ופרשניים. אלה יידונו בהמשך הפרק.

יש דבר פראדוקסלי במקורות התנאים: חשיבות יתרה ניתנת לאובייקטים שבהם מקוימת מצוות ארבעת המינים דווקא ברובד המצווה שמקום קיומה הוא בכל מקום, ולא ניתנת ברובד המצווה המקוים במקדש, "לפני ה' אלהיכם". נראה לי שבפראדוקס זה טמון פתרון החידה. במקדש היו ארבעת המינים חלק מהפולחן הכללי והשתלבו בעבודת המזבח והקרבת הקורבנות בתפקיד נלווה. מחוץ למקדש ארבעת המינים היו נושאי הפולחן בעצמם ולכן היה צורך להעניק להם משמעות עצמאית.⁶⁹

5. בין שופר ללולב

תופעה דומה ניתן לראות בשופר: בזמן המקדש היו תקיעות שופר חלק ממערכת הקרבנות. כך עולה מהמקרא⁷⁰ וממקורות חז"ל.⁷¹ את תקיעות השופר הנעשות מחוץ למסגרת המקדש היה צורך לעצב תוך התמודדות עם התלישה מההקשר המקורי. דרך אחת לעשות

"אף על פי שכל המועדות מצווה לשמוח בהן, בחג הסוכות הייתה שם במקדש שמחה יתרה שנאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים... ומתחילים לשמוח ממוצאי יום טוב הראשון..." (שם ח:ב).

לפי הרמב"ם הסיפא של הפסוק, 'ושמחתם...' , בא להגדיר את אוירת היום כיום שמחה. ההקשר שהרמב"ם מדבר עליו בהלכה הנוכחית הוא שמחת בית השואבה, ויש לראות גם את ארבעת המינים כחלק מהשמחה.

הבחנה זו יכולה לתרץ קושיה ידועה על הרמב"ם: "...קשה מדוע מכשיר גזול ומצוה הבאה בעברה בשאר הימים במקדש דאורייתא דהא גזול אינה פסול דוקא במצוות לקחתם אלא בכל התורה כולה בכל המצוות ומאי שנא מצוות ושמחתם משאר מצוות התורה והדבר צ"ע" (הרב סולובייצק, **סוכה**, עמ' קיז).

שיטת הרמב"ם היא, שיש פסול 'מצווה הבאה בעבירה' רק כאשר האובייקט של המצווה הוא התכלית, ולא רק אמצעי: הרמב"ם פוסק שאין דין של "מצווה הבאה בעברה" בשופר, כי השופר הוא אמצעי, ועצם המצווה הוא הקול (ה' שופר א:ג). כך גם בענייננו - ביום הראשון ארבעת המינים עצמם הם המצווה (ועי' ירושלמי המצוטט כאן בגוף הטקסט) ובשאר ימים, כמו שהשופר הוא אמצעי לקול, כך ארבעת המינים הם אמצעי לשמחה.

⁶⁹ עם כל זה, חלק מההקשר המקורי קיים גם מחוץ למקדש - הזיקה להלל. בהמשך נדון בזיקה זו.

⁷⁰ בזק, **ראש השנה**, כותב שניתן להבין את משמעותה של תקיעת שופר מהנאמר בנוגע לחצוצרות: (במדבר י:ט-י). המונחים 'זכרון' ו'תרועה' שבפסוקים המתארים תקיעות של חצוצרות, נמצאים גם בפסוקים המתארים את תקיעות ראש השנה. תקיעות החצוצרות הן חלק ממערכת הקרבן - "ותקעתם בחצצרת על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם" - ואכן גם בראש השנה יש לראות את השופר כקשור לקרבנות היום.

⁷¹ על מקורות לכך ראה במבוא בחלק על מתודה.

זאת היא למצוא הקשר חדש, פתרון שמצאו חכמים עם שיבוצו של השופר במערכת התפילה, שהיא כעין קרבן.

סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכויות עמהן ואינו תוקע קדושת היום ותוקע זיכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כוהנים דברי רבי יוחנן בן נורי אמר ליה רבי עקיבא אם אינו תוקע למלכויות למה הוא מזכיר אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכויות עם קדושת היום ותוקע זיכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כוהנים.⁷²

(משנה ראש השנה פ"ד מ"ה).

דרך זו, עולה במקורות של ההלכה אבל יש אפשרות אחרת שהיא למצוא משמעות עצמית לריטואל של השופר בלא שיהיה אמצעי לדבר אחר. כך עולה מתוך האגדה המסבירה את הבחירה לתקוע אחרי החורבן בשופר של איל - לעומת זמן המקדש שבו תקעו בשופר של יעל:⁷³

למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקדוש ברוך הוא: תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקדת יצחק בן אברהם, ומעלה עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני.
(ראש השנה טז ע"א).

השינוי מיעל לאיל גורם שהאובייקט של השופר עצמו הוא הקרבן "האבוד", כיוון שהעקדה היא האב-טיפוס של הקרבנות. יש לציין שכמו שבעקדה המקורית לא הקריבו את יצחק ממש, אלא הקריבו תחתיו איל, כך בשחזור הסמלי של העקדה מסמלת לקיחת חלק מהאיל כאילו האדם עצמו נעקד.

הדרשה של הספרא מדגישה וממקדת בארבעת המינים את מעשה הפולחן. דרכי הביטוי של הדגשה זו, בשילוב עם זיקתם של ארבעת המינים לפולחן של המקדש, יוצרים מכנה משותף טבעי בין מצוות ארבעת המינים לבין עבודת הקרבן.

פרשנות זו למשמעות הריטואל מובנת גם משום שהיא עולה בקנה אחד עם הדחף הדתי הכלל-אנושי להבאת קרבנות. כדברי יעקב מילגרומ שצוטטו לעיל:

דווקא משום שהקרבנות הם תופעה תרבותית נפוצה מאוד, מרובות צורותיהם וכוונותיהם. התפוצה הרחבה מלמדת שיש בהם משום סיפוק של צורך נפשי עמוק, המשותף לבני אדם רבים.

⁷² תופעה מקבילה קיימת בברכת כוהנים, ששיבוצה בתפילה בא להמיר את ההקשר המקורי של ברכה זו לעבודת המקדש. ראה סוטה לח ע"ב.

⁷³ ראה דרשה לראש השנה לרמב"ן, כתבי הרמב"ן, עמ' רלא, על פי המשנה בראש השנה כו ע"ב.

6. פסולי ארבעת המינים

עם כל זה, קשה לקבוע לגבי הדרשה בספרא אם בעל הטקסט עצמו מייחס באופן מודע לפולחן ארבעת המינים מעמד של קרבן, אולם ראינו שעורך הסוגיה בתחילת פרק לולב הגזול העניק משמעות זו להלכה שחודשה בדברי הספרא.

הראשון שנותן ביטוי מודע למוטיב זה הוא רבי, כאשר הוא קורא לפגמים שבאתרוג 'מומים', ולאחרונים נעדרים פגמים - 'תמימים'. רבי משתמש במילים מן השדה הסמנטי של הקרבנות בפרשנותו למשנה העוסקת בדרישה שהאתרוג יהיה נטול פגמים. רמזים לשוניים אלו מועצמים בהמשך המשנה, כאשר רבות מההגדרות של ארבעת המינים יש בהן מן המשותף לקרבנות.

אתרוג הגזול והיבש פסול של אשרה... פסול.

(משנה סוכה פ"ג מ"ה)

הלכות אלו, של פסול גזול, יבש ואשרה, שהן גם שלוש ההלכות הראשונות במשניות על לולב (פ"ג מ"א), הדס (פ"ג מ"ב), ערבה (פ"ג מ"ג) - מקבילות להלכות קרבנות:

1) פסול גזול - "קרבנו - להוציא את הגזול" (ספרא ויקרא פרשה ה. ראה גם את הפסוק "והבאתם את הגזול..." - מלאכי א:ג).

2) פסול יבש - "על אלו מומין שוחטין את הבכור... או שיבשה..." (משנה בכורות פ"ו מ"א).

3) פסול אשרה - "כל האוסרים על גבי המזבח אוסרין כל שהן... והנעבד... איזהו נעבד? כל שעובדין אותו (=לשם עבודה זרה)" (משנה תמורה פ"ו מ"א).

להלכות שבהמשך המשנה "....של ערלה פסול של תרומה טמאה פסול", מובא בתלמוד הבבלי טעם: "לפי שאין בה היתר אכילה" (לה ע"א). הלכה זו מקבילה להלכה בקרבנות החייבים גם הם להיות מותרים באכילה. ביחזקאל מה:טו כתוב: "ושה אחת מן הצאן מן המאתים ממשקה ישראל למנחה ולעולה ולשלמים לכפר עליהם נאם אד-ני ה'!". על פסוק זה דורש התלמוד: "ממשקה ישראל. מן המותר לישראל" (מנחות ו ע"א, תמורה כט ע"א), ומציין כי זהו המקור לדין שקרבן צריך להיות מהמותר לישראל למאכל.

ייתכן שבמשנה יש גם משחק מילים המבטא את זיקת הלולב לקרבן: "לא נטל שחרית, ייטול בין הערביים, שכל היום כשר ללולב" (משנה פ"ג מ"ט). ייתכן שהשימוש ב"בין

הערביים"⁷⁴ רומז לקרבן תמיד של בין הערביים, וממילא "שחרית" לתמיד של שחר. הצעה זו יכולה גם להסביר את אריכות הלשון במשנה: במקום להסתפק, כמו המשנה במקומות אחרים, ב"כשר כל היום", היא מוסיפה - "לא נטל שחרית, ייטול בין הערביים", וכן להסביר את הקושי הלשוני: "ייטול בין הערביים", במקום "ייטול עד בין הערביים".⁷⁵ נסכם ונאמר כי על פי הספרא יש שני רבדים למצווה. יש הבדל מהותי בין מצוות ארבעת המינים של היום הראשון לבין המצווה בשאר הימים: המצווה של היום הראשון היא 'לכם - משלכם', ואילו לקיום המצווה בשאר הימים אין דרישה כזו. הצענו שההבדל נובע מההנחה כי ביום הראשון האובייקט הוא העיקר, ואילו בשאר הימים האובייקט הוא אמצעי לשמחה.

ג. ביצוע המצווה

1. בין תנופה לנענועים

עד כה דיברנו בעיקר על היבטים איכותיים ומשפטיים של האובייקטים. נעבור לדון בדרך ביצוע המצווה, ונראה שגם כאן קיימות תופעות מקבילות המובילות לאותן מסקנות שהעלינו בדיון הראשון, אולם קיים הבדל יסודי מבחינה היסטורית בין דיוננו כאן לקודמו; שם נקודת המפנה הייתה בין בית שני לבין התנאים, ואילו כאן המעבר העיקרי הוא בין התנאים לאמוראים. בפסוק בתורה לא מבורר כיצד מבצעים את מצוות ארבעת המינים. ברישא של הפסוק כתוב 'ולקחתם' אבל לא ברור מה עושים אחרי הלקיחה. במשנה מובאים שני פעלים המתארים את ביצוע המצווה: 'נטילה' ו'נענוע'. נציע שההבדל במשמעות המונחים במשנה הוא ש'נטילה', שהיא לשון חז"ל ל'לקיחה',⁷⁶ הוא שמה של המצווה על פי לשון הפסוק, ואילו נענוע הוא תיאור הפעולה הנעשית כדי לקיים את המצווה.

⁷⁴

תודתי נתונה לארי שיימס שהעיר לי על כך.

⁷⁵

כך שואל פוקס, **משניות סוכה**, עמ' 109.

⁷⁶

רובינשטיין, **חג הסוכות**, עמ' 197.

בפרק לולב הגזול מוזכרים הנענועים במשניות א, ט, טו,⁷⁷ שנושאן הוא פרטי ביצוע המצווה. במשנה הראשונה שיעור החפץ מוגדר על פי היכולת לבצע בו נענועים - "...לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו - כשר" (פ"ג מ"א). המשנה האחרונה מגדירה את תחילת החיוב של קטן ביכולתו לבצע נענועים: "...קטן היודע לנענע חיב בלולב" (פ"ג מ"ט). משנה ט מגדירה מתי משתלבת פעולת הנענוע בתפילה:

והיכן היו מנענעין? בהודו לה' תחילה וסוף ובאנא השם הושיעה נא... אמר רבי עקיבא צופה הייתי ברבן גמליאל ורבי יהושע שכל העם היו מנענעין את לולביהן והן לא נענעו אלא באנא ה' הושיעה נא. לעומת זאת, המשניות שבהן מופיע הביטוי 'נטל' אינן עוסקות בדיני המצווה ואינן מתארות פעולות שיש לעשות בארבעת המינים, אלא משתמשות תמיד בביטוי 'ליטול לולב' במקום 'לקיים מצוות לולב'. כדוגמה נביא את שלוש המשניות בפרק ג' המזכירות 'נטילה':

...מי שבא בדרך ולא היה בידו לולב ליטול, לכשיכנס לביתו יטול על שלחנו. לא נטל שחרית - יטול בין הערבים, שכל היום כשר ללולב.

(משנה פ"ג מ"ט).

בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה, זכר למקדש.

(משנה פ"ג מ"ב)

יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת כל העם מוליכין את לולביהן לבית הכנסת. למחרת משכימין ובאין, כל אחד ואחד מכיר את שלו ונוטלו...⁷⁸

(משנה פ"ג מ"ג)

בלשון חז"ל משמעות המילה 'נענע' היא "נדנד, טלטל, הניע".⁷⁹ והנה מצאנו כי בכל כתבי היד של משניות ארץ ישראל,⁸⁰ במשנה פ"ג מ"ט, המפרטת מתי יש לנענע בתפילת ההלל,

⁷⁷ וולפיש, **שיקולים ספרותיים**, עמ' 57, ראה מבנה של "חתימה כעין פתיחה" בפרק לולב הגזול, שנענוע מוזכר בו במשנה הראשונה והאחרונה של הפרק. יש להוסיף שהמילה הראשונה והאחרונה של הפרק היא 'לולב'.

⁷⁸ כאן "נוטלו" יכול להיות במשמעות הלקיחה הטכנית מעל האצטבה.

⁷⁹ ראה אבן שושן ערך 'נענע' (כרך ד', ירושלים, 1977 עמ' 1692) והציטוט שם ממשנה שבת פ"כ מ"ט.

⁸⁰ וכן בנוסח המשנה של הרמב"ם.

במקום 'לנענע' מובא 'לטרופ' (במשמע: תנועה לכאן ולכאן, על דרך: 'ועל ספינה המטרפת בים' משנה תענית פ"ג מ"ז). סימן שבנענוע של ארבעת המינים הכוונה היא לכסכס.⁸¹

נראה לומר כי בזמן המשנה כך נטלו לולבים בעת אמירת ההלל - בטריפה. ההסבר לכך נובע, כנראה, מן הסיפא של פסוק המקור לארבעת המינים: "...ושמחתם לפני ה' אלהיכם". הנענוע בא לקיים את הדרישה לשמחה, בתנועה של ריקוד המבטאת התרגשות דתית.⁸²

רעיון זה, שהנענועים מבטאים שמחה עולה במדרשים:

אמרתי לכם שתקחו לולב ותנענעו לפני, ואעפ"י שאתם עושין כן אין אתם גומלין לי אלא פורעין לי, למה, שבשעה שהוצאתי אתכם ממצרים עשיתי את ההרים לנענע מלפניכם, שנא' ההרים רקדו כאלים (תהלים קיד:ד), ואף לעתיד לבא כן אני עושה לכם, הה"ד ההרים והגבעות יפצחו לפניכם רנה (ישעיה נה: יב).

(פסיקתא דרב כהנא, נספחים פרשה ב, עמ' 457).

כיון שהעלו אותו (את הארון לירושלים) היו תשעים אלף זקנים מהלכין לפניו והכהנים טוענין בו והלויים מנגנין וכל ישראל משחקין; **מי שיש בידו לולב**, מי שיש בידו תוף וכלי שיר, הה"ד (שמואל ב ו) **ודוד וכל בית ישראל משחקים לפני ה' וגו' זה לולב שאדם מנענע בו**. (במדבר רבה, ד: כ).

הגדרת פעולת המצווה במקורות התנאיים מתאימה לתפיסת המצווה העולה ממקורות בית שני – שפעולה זו היא אמצעי לשמחה.⁸³ לעומת זאת, נמצא הגדרה אחרת של ביצוע המצווה אצל אמוראי בבלי:

אמר אביי: לא שנו אלא שלא יצא בו, אבל יצא בו - חייב. הא מדאגביה נפק ביה. אמר אביי: כשהפכו. רבא אמר: אפילו תימא שלא הפכו הכא במאי עסקינן - כגון שהוציאו בכלי. (מא ע"ב - מב ע"א).

⁸¹ המילה 'טרופ' מובנת כתזוזה יותר מסיבית מאשר המילה 'נענע'. אולם נראה שהמשנה לא מבדילה בין הפעלים. כמו שמצנו בכתב יד "שכל העם **מטרפים** את לולביהם והם לא **ניענעו** אלא באנא ה'...." (על פי כתב יד קויפמן): כאן המשנה באה להבדיל בין המקום בתפילה בו יש לנענע ולא בין צורות שונות של ביצוע הפעולה.

הוכחה נוספת לכך היא מהמשה פ"ג מ"א. על פי המשנה צריך שיעור מינימלי כדי לבצע את פעולת הנענוע, ומכאן שהכוונה בפעולה זו של נענוע אינה רק להזיז את הלולב אלא לכסכס אותו.

⁸² ראה ליבוביץ, **ויקרא**, עמ' 369 (בפירוש מדרש בויקרא רבה) "לפי זה הרי נענועי הלולב אינם אלא ריקודי הנפש" (הביטוי הזה השתמש בו בעל "משך חכמה" בפרשת 'כי תשא' כדי לכנות בו התלהבות דתית, אקסטזיס), שהאדם כל כולו מחולל בו לפני יוצרו".

⁸³ כוונתי למקורות מבית שני המדגישים את השמחה, ההלל וההודאה. ראה הערות 66 – 67 לעיל.

כאן מפורש שלקיום המצווה די בהגבהת המינים בלבד ואין צורך לנענעם ולהפגין שמחה באמצעותם. המתח שבין הדגש של התנאים לבין זה של אמוראי בבל הוא המתח שבין שני הרבדים שבמצווה, זה של סוף הפסוק - 'ושמחתם לפני ה' - שממנו משתמע שהמצווה היא אמצעי לשמחה ויש לעשות בה מעשה, לבין ראשיתו של הפסוק - 'ולקחתם לכם' - שבו הדגש הוא על האובייקט עצמו ומספיקה פעולה כלשהי של לקיחה.

הצענו לעיל, כי כפילות המוקדים הזו שבפסוק היא מעין הכנה לתפיסה של לולב כקרבן, רעיון שעולה גם כאן במסגרת הסוגיה של ביצוע המצווה. פרשנות האמוראים למעשה המצווה, המסתפקת בלקיחה, מעוררת שאלה: אם בנטילה כבר מקוימת המצווה מה הצורך בנענוע המפורט במשנה? התשובה המובאת על ידי רבא, נבנית ישירות מתפיסת ארבעת המינים כקרבן.

המשנה (פ"ג מ"ט) שואלת: "והיכן היו מנענעין (את ארבעת המינים)?....". הבבלי דן על הגדרתם ואופיים של נענועים אלו:

1 נענוע מאן דכר שמיה? התם קאי 'כל לולב שיש בו שלושה טפחים כדי לנענע בו - כשר', . . . וקאמר, היכן מנענעין?

. . . תנן התם: שתי הלחם ושני כבשי עצרת, כיצד הוא עושה, מניח שתי הלחם על גבי שני הכבשין ומניח ידו תחתיהן ומניף. ומוליך ומביא מעלה ומוריד שנאמר 'אשר הונף ואשר הורם' (שמות כט:כז).

. . . א"ר יוחנן: מוליך ומביא למי שהארבע רוחות שלו מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו. במערבא מתנו הכי: א"ר חמא בר עוקבא א"ר יוסי ברבי חנינא: מוליך ומביא כדי לעצור . . . רוחות רעות, מעלה ומוריד כדי לעצור טללים רעים.

. . . א"ר יוסי בר אבין ואיתימא ר' יוסי בר זבידא, זאת אומרת שירי קרבן מעכבין את 10 הפורענות, שהרי תנופה שירי מצווה היא ועוצרת רוחות וטללים רעים.

. . . ואמר רבא וכן בלולב.

. . . רב אחא בר יעקב ממטי ליה ומייתי ליה אמר דין גירא בעיניה דסטנא ולאן מלתא היא משום דאתי לאיגרוויי ביה. (סוכה לז ע"ב - לח ע"א).

עורך הסוגיה בסוכה שילב בה את המשנה במנחות (פ"ה מ"ו. שורות 3 - 5 בציטוט) ואת הדיון בבבלי עליה (מנחות סב ע"א, שורות 6 - 13 בציטוט). במשנה במנחות לא מוזכרים 'נענועים' אלא 'תנופה', ומוגדרת פעולת התנופה. האמוראים בסוגיה במנחות נותנים הסברים להגדרת המשנה וקובעים את מקומה של תנופת הקרבן במסגרת הקרבת הקרבן (שיירי קרבן).

הקשר בין המשנה במנחות שנושאה תנופת קרבנות לבין המשנה בסוכה המדברת על נענועי ארבעת המינים, נוצר על ידי רבא,⁸⁴ הסובר "וכן בלולב". קישור זה הנו חידוש מפתיע. אין רמז במשנה לקשר בין הנענועים לתנופת קרבנות, אדרבה, ראינו שעל פי המשנה פעולת הנענועים של ארבעת המינים נקראת 'לטרוף'. אם בכל זאת רבא בוחר להגדיר את הנענועים על ידי דימויים לתנופה של קרבן, יש להבין מה הביאו לכך. מסתבר שרבא רואה הקבלה בין ארבעת המינים לקרבנות, וראייה זו היא הרקע לדבריו. יש לבחון מהו היקף ההשוואה של רבא בין תנופת קרבן לנענועי ארבעת המינים. בנוסח הדפוס של הסוגיה כתוב "ואמר רבא", ולכן אפשר שדבריו מוסבים על דברי האמוראים שקדמו לו. אם אמנם כך הדבר הרי שרבא הקיש מקרבן ללולב לא רק את הגדרת פעולת התנופה, אלא גם את טעמה - "לעצור רוחות..."⁸⁵, ואופייה - "שיירי קרבן..."⁸⁶. מאידך, במנחות סב ע"א ובסוכה כתב יד מינכן 95 גורסים "אמר רבא" בלי "ו". לפי זה מסתבר שדברי רבא מתייחסים ישירות למשנה. אבל גם על פי נוסחאות אלו אפשר שעורך הסוגיה במסכת סוכה הביא ממסכת מנחות לא רק את דברי רבא, אלא גם את דברי האמוראים שהסבירו את הטעם ואת האופי של התנופה בקרבן, והוא זה הסובר שגם אלו שייכים לארבעת המינים.⁸⁵ לפי זה, בסוגיה כאן נמצאת אותה מגמתיות שהצענו לקרוא בעריכת הסוגיה הראשונה שבפרק לולב הגזול. עוד חיזוק לכך שבעיני העורך השוואת לולב לקרבן כאן כוללת גם את טעם הנענועים, ניתן למצוא בסוף הסוגיה, בסיפור על רב אחא בר יעקב ש"ממטי ליה ומייתי ליה" (=מוליך ומביא), ואמר: "דין גירא בעיניה דסטנא". האמירה שיש כאן כוח לפגוע בשטן משמעה שהנענועים בארבעת המינים, כמו התנופה בקרבנות, "מעכבין את הפורענות".⁸⁶

⁸⁴ בכתב יד מינכן 95 ובמנחות סב ע"א כתוב "רבה". אבל גם יש עדויות בכתבי יד גם לנוסח הדפוס של "רבא" ראה ראבינאוויטץ (דקדוקי סופרים: סוכה, עמ' 118). לפי הנדפס הגורס "רבא", נוכל להוסיף סוגיה זו לרשימת המקומות שבהם רבא משווה בין קרבן לארבעת המינים. עיין לעיל בקשר לפסול מום ופסול טרפה. על המקור להחלפות בין רבא ורבה ראה מאמרו של פרידמן, רבה רבא, עמ' קמ-קסד.

⁸⁵ כך טוען רובינשטיין, חג הסוכות, עמ' 315. וכך סברו הראשונים: רש"י סוכה לו ע"ב: "כדי לנענע בו. אלמא מצווה לנענע כדלקמן לעצור רוחות רעות וטללים רעים". וראה רש"י סוכה כט ע"ב ד"ה "כדי לנענע בו", ותוספות סוכה לו ע"ב ד"ה "כדי".

⁸⁶ יתכן שרבא אחא מתייחס ללולב ככלי זיין באומרו "גירא בעיניה". אבל ראה קדושין ל ע"א שרבא חסדא אמר שאם הוא היה מתחתן בגיל ארבע עשרה הוא היה אומר "לשטן גירא בעיניך" סימן ש"דין גירא בעיניה דסטנא" היא פתגם כללי.

הטעם "כדי לעצור רוחות רעות... כדי לעצור טללים רעים", משתלב היטב בטעם ארבעת המינים הניתן במסכת תענית (ב ע"ב) ש"אינן באין אלא לרצות על המים".⁸⁷ עיקר נטילתם של המינים באה לבקש מים, והנענוע, שהוא שיירי המצווה, בא למנוע, בין היתר, מים הבאים להזיק (טללים רעים).

2. ארבעת המינים בספר ויקרא

מקור נוסף לזיקה בין ארבעת המינים לקרבנות מצוי בפרשנות חז"ל⁸⁸ על הפסוקים של ארבעת המינים. מפרשנות זו ניתן לראות כיצד פרטי ההלכות של תנופה וריצוי בקרבנות, שהובאו בסעיף הקודם, הוחלו על ארבעת המינים.

בתוך פרשת המועדים, בויקרא פרק כ"ג, באות פרשיותיהם של שלושת הרגלים. בכל אחד מן הרגלים מצווה התורה להשתמש בתוצרת חקלאית: בפסח - קרבן העומר, בשבועות - קרבן שתי הלחם ובסוכות - ארבעת המינים.⁸⁹

נראה שחז"ל הסיקו מהמבנה האחיד ש"דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר" (ירושלמי ראש השנה פ"ג, נח ע"ד), והנאמר בזה - נאמר בזה. ומשום שעומר וביכורים הם קרבנות, נמצא כי ארבעת המינים מקבילים לקרבן.

נסכם את הנאמר בפסוקים בויקרא פרק כ"ג בנוגע לשלושת הריטואלים הללו, ונראה מהו החסר שאותו השלימו חז"ל להלן:

פסח	שבועות	סוכות
עומר	ביכורים	ארבעת המינים
מהצומח	מהצומח	מהצומח
לפני ה' (כג:יא)	לפני ה' (כג:כ)	לפני ה' (כג:מ)
והניף, יניפו (שם)	והניף, תנופה (שם)	-----
לרצונכם (שם)	-----	-----

⁸⁷ רובינשטיין, חג הסוכות, עמ' 315.

⁸⁸ אין הכוונה כאן לטעון שהנאמר בהמשך הוא פשוטו של מקרא, אלא להציע את האפשרות שתפיסת חז"ל את ארבעת המינים נובעת בחלקה מהבנת הפסוקים.

⁸⁹ תודתי נתונה למנחם ליבטאג שהעיר לי על נקודה זו.

במסכת תענית (ב ע"ב) מובא שמטרתם של ארבעת המינים היא ריצוי, דבר שאין לו מקור מפורש בפסוקים. גם על לחם ביכורים לא נאמר בפסוקים שמטרתו היא ריצוי, ואולם כך עולה ממקורות בחז"ל.⁹⁰ אמנם, בנוגע לקרבן העומר נאמר: "והניף את העומר לפני ה' לרצונכם..." (ויקרא כג:יא), וייתכן שחז"ל יָשְׁמוּ מה שכתוב במפורש במקום אחד, למקומות האחרים שיש בהם מקבילות.

עדות להעברת טעם הריצוי ממצוות העומר לשאר המצוות, עולה מהשוואת הסוגיה במנחות סב ע"א וסוכה לז ע"ב למקבילה בויקרא רבה:

והניף את העומר לפני ה' (ויקרא כג:יא). כיצד היה מניפו, ר' חמא ב"ר עוקבא בשם ר' יוסי ב"ר חנינא מוליך ומביא מעלה ומוריד. מוליך ומביא כדי לבטל רוחות רעות, מעלה ומוריד כדי לבטל טללים קשים. ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי א' מוליך ומביא למי שהעולם כלו שלו, מעלה ומוריד למי שהעליונים והתחתונים שלו. אמ' ר' אבין דר' יהודה ור' נחמיה היא. ר' יעקב בר אבא בשם ר' יודה בר' סימון דר' יוחנן וריש לקיש היא.
(ויקרא רבה כח ה, עמ' תרנח – תרנט)

כאן ישנו פירוט מעשה התנופה של העומר והטעם לכך. לפי הפסוק מניפים את העומר 'לפני ה' לרצונכם', ולכן מסתבר שהטעם שבמדרש, עצירת רוחות וטללים רעים, הוא פירוש לכך. סתם התלמוד במנחות סב ע"א ובסוכה לז ע"ב מניח שאותו טעם של תנופה הנאמר בעומר שייך גם בתנופה של ביכורים, אף שלא נאמר בה 'לרצונכם'. רבא מניח שכמו שמניפים את העומר ואת הביכורים, כן מניפים את ארבעת המינים, וראינו לעיל שנראה שסתם התלמוד ורבי אחא בר יעקב סוברים שגם הטעם של הנפת העומר, שבסוגיה בסוכה ומנחות הועבר לביכורים, תקף בארבעת המינים. מסתבר שתהליך ההעברה שבין עומר לביכורים, ואחר כך משניהם לארבעת המינים, נובע מראייה של הקבלה בין מצוות החג בשלושת הרגלים.⁹¹ ומשום שעומר וביכורים הם קרבנות, אפשר שכאן הבסיס לראייה של ארבעת המינים כסוג של קרבן.
גם בברייתא ובתוספתא שבמסכת ראש השנה נמצאת הקבלה בין עומר לביכורים (שתי הלחם):

⁹⁰ ראה סוכה לז ע"ב, מנחות סב ע"א.

⁹¹ המבנה המשולש חוזר גם בסוגיה בשבת קלא ע"א-ע"ב, ברשימת דברים שמכשיריהם דוחים שבת, הפותחת בשתי הלחם, עומר ולולב.
במשנה סוכה פ"ג מ"ב נמצא לולב בצמידות עם עומר: "משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש ושיהא יום הנף (=תנופת העומר) כולו אסור".

תניא אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא: מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח? משום שפסח זמן תבואה הוא. אמר הקב"ה: הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת? מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא. אמר הקב"ה: הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן. ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג? אמר הקדוש ברוך הוא: נסכו לפני מים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה...

ראש השנה טז ע"א ובמקביל בתוספתא ראש השנה פ"א ה"יב

כאן נשמר המבנה של שלושה רגלים אשר בכל אחד מהם מביאים דבר לריצוי, אלא שבחג הסוכות, במקום ארבעת המינים, מוזכרים המים שמנסכים על המזבח. לפי המקורות המתארים את ארבעת המינים כמרצים על המים,⁹² ניתן לראות גם אותם כמשתלבים באותו מערך.⁹³

עוד סימוכין בפסוקים לזיקה שבין ארבעת המינים לקרבנות נוכל למצוא בלשון הפסוק: "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הַרְאִשׁוֹן פְּרִי עֵץ הַדֶּרֶךְ... וְשָׂמַחְתֶּם לְפָנָיו ה' אֵלֵי הַיָּם שְׂבַעַת יָמִים", העומד במקביל ללשון הפסוק הנוגע לקרבן: "וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שֶׁם וְשָׂמַחְתָּ לְפָנָיו ה' אֵלֵי הַיָּם" (דברים כז:ז).⁹⁴

3. הלל

מצוות ארבעת המינים מתקיימת תוך כדי אמירת הלל: "היכן היו מנענעין? ב'הודו לה' תחילה וסוף, וב'אנא ה' הושיעה נא'..." (משנה סוכה ג:ט). נדמה, כי גם ביחס שבין ארבעת המינים לאמירת ההלל ניתן לראות את החידוש הפרשני של המעבר בתפיסת המצווה. הזיקה שבין ההלל לארבעת המינים חוזרת אל מקורות בית שני,⁹⁵ שם מסתבר כי השילוב ביניהם נובע מן הרצון שתפילת ההלל תיאמר מתוך שמחה, והנענועים תורמים לשמחה.

⁹² ראה לעיל, בתחילת המאמר.

⁹³ ראה תוספות לו ע"ב ד"ה "כדי": "...ושמא לא בכל תנופות עושין כן אלא דוקא בתנופת שתי הלחם דעצרת וכן ללולב, משום דאמרין פ"ק דר"ה (טז ע"א) דגזר דין, נחתם בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בחג על המים, ולכך הנענוע שבלולב יש בו הולכה והבאה".

⁹⁴ גם המונח 'ולקחתם' מובא בהקשר של הקרבת קרבן, אמנם בהיקף פחות מובהק. ראה שמות כט:כו: "ולקחת את החזקה מאיל המילואים אשר לאהרון והנפת אותו תנופה לפני ה' והיה לך למנה", כאן הפעולה שעושים אחרי הלקיחה היא הנפה, בדומה לשיטת רבא, שאחרי לקיחה - מניפים את ארבעת המינים.

⁹⁵ ראה המקורות שהובאו לעיל, בהערה 66, שהרבה מהם מצמידים את ארבעת המינים לאמירת הלל והודאה.

לעומת זאת, במקורות אמוראיים נמצא כי ארבעת המינים לא רק שהם תורמים לשמחה ומהווים חלק מההלל אלא, במקביל לקרבנות (עולות ציבור) שבזמן הקרבנות אומרים שירה,⁹⁶ ארבעת המינים הם הגורמים של אמירת ההלל. סתם התלמוד בפסחים (צה ע"ב ובדומה פסחים קיז ע"א) מביא בצמידות קרבן וארבעת המינים כגורמים לאמירת ההלל: זה וזה (קרבן פסח ראשון וקרבן פסח שני) טעונין הלל בעשייתן כו'... אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל?"

הירושלמי (סוכה פ"ה, נה ע"א) בתשובה לשאלת הבבלי בערכין, לומד את חיוב אמירת ההלל בכל יום מימי החג ישירות מן הלולב, במקום מהשוואה לקרבנות: "רבי יוסי בי בון בשם ר' בא בר ממל: "למה קורין את ההלל כל שבעה ימי החג? כנגד הלולב שהוא מתחדש כל שבעה". חידוש הלולב הוא סיבה לחיוב אמירת הלל. השוואה מאלפת היא לסתם התלמוד בערכין (י ע"א - י ע"ב) שמסביר כי הטעם שבסוכות אומרים הלל שלם בכל יום מימי הסוכות ולעומת זאת בפסח גומרים את ההלל רק ביום הראשון, הוא משום "כל יומא דחג (=סוכות) - חלוקין בקרבנותיהן, דפסח - אין חלוקין בקרבנותיהן". בסוכות יש בכל יום קרבן חדש, ולכן - מסביר הבבלי - יש אמירת הלל בכל יום. בתלמוד הירושלמי - חידוש הלולב מחליף את חידוש הקרבן.

4. בין לולב לקרבן

הקדשנו דיון ארוך לדמיון שבין ארבעת המינים לבין הקרבנות. נתייחס עתה לשוני שביניהם.⁹⁷ הבדל בולט ביניהם הוא, לכאורה, שקרבן נותנים לה' ואילו ארבעת המינים אינם ניתנים לה'. בכל זאת מצאנו מקורות המשלבים ממד של הקדשה לה' גם בארבעת המינים, ולעומתם מקורות אחרים המרחיבים את מושג הקרבן וקובעים כי נתינה איננה ההגדרה הבלעדית למעשה הקרבן.

ולקחתם לכם - משלכם, ולא הגזול. א"ר לוי, מי שהוא נוטל לולב גזול למה הוא דומה, לאחד שכיבד את השלטון תמחוי אחד ונמצא משלו...

(ירושלמי סוכה פ"ג, נג ע"ג)

⁹⁶ ערכין יא ע"ב. וראה רמב"ם הלכות כלי המקדש פ"ג ה"ב. הרב סולובייצ'יק, שירה במקדש, עמ' סה, טוען שהשירה "אינה חובה מיוחדת בפני עצמה. היא מהווה קיום בגופו של הקרבן וקיום הבאתו". הוא מביא הוכחה לכך משיטת רבי מאיר, הסובר ששיר מעכב את הקרבן (ערכין יא ע"א).

⁹⁷ שוב יש להדגיש שלא הוצע כאן שארבעת המינים הם קרבן, אלא שצורת הפולחן של ארבעת המינים ומשמעותו הם כעין אלו של קרבנות.

מצד אחד, הדרשה של הספרא "לכם - משלכם" קובעת שעל ארבעת המינים להיות רכוש של מקיים המצווה. דרישה זו מטילה עומס על האדם בשל עלותם היקרה.⁹⁸ מצד שני, במשך תקופת חג הסוכות ארבעת המינים נכנסים לרשות שמים; הם מיועדים לה' ואסור לבעליהם להשתמש בהם לצרכים של חולין: "ואמר רבה הדס של מצווה אסור להריח בו... מ"ט הדס דלריחא קאי כי אקצייה מריחא אקצייה" (סוכה לז ע"ב). לפי רש"י איסור זה הוא משום ש"חל שם שמים" על ארבעת המינים.⁹⁹ הלכה זו גורמת שלמשך השבוע של חג הסוכות הם כהקדש,¹⁰⁰ ואחרי החג כבר ממילא כלה רעננותם של המינים.¹⁰¹ ראינו את שיטת רבא שיש להניף את ארבעת המינים, ופעולה התנופה, הרמת החפץ לפני ה', יש לה בפשטות משמעות של הקדשה.¹⁰² לפי כל זה, גם אם מבינים קרבן כנתינה לה', ניתן לראות מרכיבים של נתינה והקדשה גם בארבעת המינים: הם מתחילים כרכוש של הבעלים, לוקחים אותם בשביל ה'¹⁰³ ומעבירים אותם לרשות שמים.¹⁰⁴

⁹⁸ "אמר רבי אבא בר כהנא משכר לקיחה אתה למד שכר לולב. לקיחה במצרים - יולקחתם אגודת אזוב' (שמות יב:כב) בכמה הות טימי דידיה, בדי מיני, והוא גרם לישראל לירש ביזת הים, ביזת סיחון ועוג, ביזת ל"א מלך, **לולב שעומד על האדם בכמה דמים** וכמה מצוות יש בו על אחת כמה וכמה..." (ויקרא רבה, ל א, עמ' תרצ-תרצא).

⁹⁹ רש"י שם ד"ה "אסור להריח בו". "חל שם שמים" הוא מושג שמקורו בקרבנות. ראה סוכה ט ע"א וכן בראשית רבה פרשה א יב, עמ' 11.

¹⁰⁰ רש"י ביצה ל ע"ב ד"ה "לה". ובדומה לכך ראה רשב"א (שם).

¹⁰¹ ראה מורה נבוכים ג:מג.

¹⁰² ראה במדבר פרק ח:יג-טז:

(יג) והעמדת את הלויים לפני אהרן ולפני בניו והנפת אתם תנופה לה':

(יד) והבדלת את הלויים מתוך בני ישראל והיו לי הלויים:

(טו) ואחרי כן יבאו הלויים לעבד את אהל מועד וטהרת אתם והנפת אתם תנופה:

(טז) כי נתנים נתנים המה לי..."

ראה גם בכור שור לשמות כט:כד.

¹⁰³ בפירוש המיוחס לפילון לויקרא כג:מ (**מיוחס לפילון**, יעקובסון, פרק 13, קטע 7, עמ' 113. בפרק חמישי יובא הקטע במקור) מודגש שהלקיחה היא בשביל ה':

And take *for me* the beautiful fruit of the tree and a branch of palm and willows and citron and branches of myrtle.

¹⁰⁴ אמנם, על אף שחל איסור להשתמש בארבעת המינים שלא לצורכי המצווה, העברה זו לשמים אינה מלאה. היא לזמן מוגבל, וגם נשאר מידה של בעלות ללוקח.

וראה הגדרה של קרבן המצוטטת על ידי יעקב מילגרום, **ויקרא**, עמ' 441: "the word ... 'sacrifice', in Latin, means "to make sacred" and existentially, not just etymologically, the assertion can be made that "in every sacrifice, an object passes from the profane to the religious domain; it is consecrated" (Hubert and Mauss 1964:9).

אפשר עוד לטעון שהמושג קרבן אינו בהכרח העברה של אובייקט לרכוש שמים. יעקב מילגרום כותב:

Thus, even if the idea of gift is the dominant motivation for Israelite sacrifice, it is not the only one, and in the case of the hatta't, as demonstrated, it is not even present¹⁰⁵

יהושע ברמן מסביר כך את המילה קרבן:

The word korban (pl. korbanot) comes from the root k.r.v., meaning "close". The word korban literally means "that which has been brought close," and it refers to the sacrifice as something that enters into God's presence in the Sanctuary. To offer a sacrifice is termed "le-hakriv korban" - literally, "to bring the sacrifice close".¹⁰⁶

ארבעת המינים, אף אם אין הם ניתנים לה', הרי הם מובאים לפניו. הנענועים פונים "למי שהשמים והארץ שלו" (סוכה לו ע"ב) ואומרים עמם הלל לה'. כמו שיש מקורות שתפילה, אפילו בגבולין, היא בנוכחות ה',¹⁰⁷ ניתן לומר שגם קיום מצוות ארבעת המינים מתרחשת נוכח ה'. יתירה מזו, לפי המשנה מקום קיום מצוות ארבעת המינים היה בבית הכנסת (סוכה פ"ג מ"א), שהוא "מקדש מעט".¹⁰⁸

מעבר לקביעה שארבעת המינים הם כקרבן, עדיין צריכים לעמוד על טיבם: איזה סוג קרבן הם? ארבעת המינים מסמלים את הדברים הניזונים מהמים, והם נציגי הטבע שכל כולו ניזון מהמים - "וכשם שארבע מינין הללו אי אפשר בהם בלא מים כך אי אפשר לעולם בלא מים" (תענית ב ע"ב). הזיקה למים היא קדומה¹⁰⁹ וקשורה לטבעם של המינים הללו¹¹⁰, ולאופיו של חג הסוכות כזמן בו נדון העולם על המים (משנה ר"ה פ"א מ"ב). ארבעת המינים הם ממגוון צמחיה של הארץ, ויש בהם ייצוג למכלול הטבע, ואכן יהודה

¹⁰⁵ מילגרום, ויקרא, עמ' 442.

¹⁰⁶ ברמן, מקדש, עמ' 116. בהמשך דבריו הוא מראה כי גישה זו קיימת במגוון מקורות רבניים (עמ' 116-130), ואפשר אפוא להניח שדגם הנתינה לא היה היחיד.

¹⁰⁷ ארליך, (מקום השכינה, עמ' 320 - 321), טוען שישן בחז"ל הלכות תפילה המעוגנות ביסוד הופעת שכינה בקרב המתפלל.

¹⁰⁸ מגילה כט ע"א.

¹⁰⁹ על כך עמד רובינשטיין, חג הסוכות עמ' 170, שציין שטעם זה כבר הוזכר במיוחד לפילון.

¹¹⁰ שפר, חקלאות, עמ' 136-139.

פליקס טוען שארבעת המינים "מייצגים את הווגטציה והצמחייה באזורי הארץ השונים".¹¹¹ ארבעת המינים הם קרבן מן הצומח, קרבן מן הטבע, קרבן שבו מונף לפני ה' צרור מיפי הבריאה,¹¹² תוך בקשה לה' שיחדש את העולם במים חיים היורדים משמים.

מבט כולל על התופעות שנסקרו בפרק זה מעלה את מוטיב הקרבן במקורות חז"ל הדנים במצוות לולב. מקורן של רוב התופעות האלו ברבדים תנאיים, אבל הגיבוש המלא נמצא בתלמוד. מגמתה של מצוות הלולב היא לרצות, וקיומה יכול לעכב פורענות. המצווה מתרכזת סביב אובייקטים, ארבעת המינים, וההקפדה על איכותם ועל בעלותו של מקיים המצווה עליהם היא כמו בקרבנות: עליהם להיות תמימים ולא בעלי מומין והם חייבים להיות שייכים ל'לוקחם'. חל עליהם צו הפסול של 'מצווה הבאה בעבירה' ועליהם להיות ראויים לאכילה. אף שיעורם של המינים נמדד באמות המיוחדות של המקדש. בביצוע המצווה יש לעשות פעולת הנפה, כמו בקרבן, וכן היא מחייבת אמירת הלל, ובאה בהקשר לשמחה.

בניסיונו לעמוד על מקור הזיקה של הלולב לקרבנות מצאנו שני רבדים:

(1) תפיסת מצוות לולב כחלק של פולחן המקדש, מצווה בעיקר במקורות בית שני. מקורות אלה מדגישים את הלולב כאמצעי לשמחה, לא כקרבן.

(2) תפיסת מצוות לולב כמקבילה לצורה מסוימת של פולחן המקדש - הקרבנות. תחילתה של תפיסה זו במקורות תנאיים, וגיבושה הוא במקורות אמוראיים ובסתם התלמוד. לתהליך ההתפתחות מהתפיסה הראשונה לשנייה הצענו שלושה הסברים:

(א) הסבר פנומנולוגי - עקב ההתנתקות של המצווה מהקשרה שבמקדש הושם דגש על האובייקט והוענקה לו משמעות עצמית;

(ב) הסבר דתי - הענקת משמעות זו למצווה סיפקה צורך אנושי דתי להקרבת קרבנות.

(ג) הסבר פרשני - זוהי דרכם של חז"ל בפרשנות פסוקי פרשת המועדים. מסתבר כי מצווה זו, גם כשהיא מתבצעת בגבולין, היא ממצוות המקדש, וסגולתה - לקשר את האדם הפשוט

¹¹¹ פליקס, **עצי פרי**, עמ' 113. בהערה 4 שם הוא מפרט: "האתרוג - פרי עץ הדר' - מייצג את איזורי השלחין של הארץ; התמר את עמקיה; 'ענף עץ עבתי' - ההדס - את המקומות הלחים, בהר ובנחלים; והערבה מייצגת את צומח גדות נחלי איתן."

¹¹² ראה את הדרישה להיות 'הדר' בכל המינים. ארבעת המינים עצמם צוינו עקב יופיים: האתרוג נבחר כ'פרי עץ הדר'; ביחס לערבה ראה משנה סוכה ד: ה; ביחס להדס ראה פליקס, שם, עמ' 200; הלולב שימש בטקסי נצחון (פליקס, שם, עמ' 130).

מישראל לנוכחות ה' במקדש. משמעות זו שופכת אור על שייכותה של מצוות ארבעת המינים למכלול מצוות חג הסוכות, הנוגעות כולן בצדדים שונים של אותו עניין עצמו.

פרק שני: מצוות סוכה בהלכה - בין בית למקדש

לכאורה, טעמה של מצוות סוכה מפורש בתורה - "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים..." (ויקרא, כג:מג). אך הפסוק אינו אומר מהי משמעותה של העובדה שבני ישראל ישבו בסוכות במדבר, ומהי התכלית של זכירת עובדה זו לדורות.

מהלכות סוכה עולה שהסוכה אינה מבנה ריטואלי המשמש לפולחן דתי בלבד, אלא היא ביתו של האדם במשך ימי החג. מעיון בהלכה עולה ממד נוסף - זיקה בין הסוכה למקדש.¹ אין שתי תפיסות אלו מנותקות זו מזו, והשילוב ביניהן משקף את משמעות הסוכה בעיני חז"ל.² האיחוד של בית ומקדש מאפשר לאדם היהודי לקיים דחף דתי אוניברסלי - לגור בקרבת האל. בזה הסוכה מגשימה את התיאור של הבית האידאלי הן לפי מקורות בחז"ל והן לפי מקורות בדתות אחרות. הבנה זו של מצוות סוכה ממחישה את אמונת חז"ל בהופעה האימננטית של האל בעולם³ ומתקשרת למובנן של שאר מצוות החג. מקום ניסוך המים, ערבה למזבח, ושמחת בית השואבה - הוא במקדש, ובכל הפולחנים הללו יש אספקטים של התגלות.⁴ לארבעת המינים יש רובד אחד שמקום קיומו במקדש, ואפילו לרובד שמקום קיומו הוא בגבולין יש זיקה למקדש, כפי שהוצע בפרק הקודם. נמצאנו

¹ רובינשטיין, (פיוטים, עמ' 185 - 209) הראה שהסוכה משמשת כסמל של המקדש בפיוטים של חג הסוכות, ושגם בתנ"ך באה לפעמים המילה "סוכה" כמילה נרפדת למקדש. בעמוד 188 הוא שואל:

In light of these biblical precedents it is surprising that rabbinic sources do not develop this imagery to any great extent.

אם כי נכון שחז"ל אינם משתמשים הרבה ב"סוכה" כשם נרדף למקדש, יוצע בהמשך שהקשר שבין המקדש לסוכה הוא בסיסי במחשבת חז"ל ושתוכן קשר זה כולל דווקא רעיונות שרובינשטיין טוען (שם, עמוד 209) שלא נמצאו אפילו בפיוטים:

For the piyyutim do not portray the sukkah as a surrogate temple or temporary divine habitation, but as a reminder of the destroyed temple that they hope God will soon rebuild

² אין הכוונה לטעון שההסבר שיוצע להלן הוא היחיד בחז"ל אלא שהוא קו בולט ומושרש בתפיסתם.

³ עבודה חלוצית בנושא זה נעשתה על ידי אבלסון בספרו **אימננטיות**. אבלסון עסק בעיקר במקורות אגדיים, אבל בזמן האחרון נתפרסמו שני מחקרים הטוענים שגם בתפילה, שהיא תחום הלכתי, ניכרת השפעה של תפיסה זו על חז"ל: ארליך, **מקום השכינה**, עמ' 315 - 329; וולפסון, **דימויים**, עמ' 137 - 162.

⁴ ראה להלן פרקים ג-ה.

למדים שמצוות החג, הן אלו שקוימו פיסית במקדש והן אלו שקוימו פיסית בגבולין, שזורות במסכת רוחנית אחת, שבבסיסה המקדש ושכינת האל השורה בו. הנוכחות הרוחנית של המקדש במצוות החג אפשרה, אף לאחר חורבן הבית, את שמירת אופיו ההתגלותי של החג.⁵

נעניין כעת במקורות תנאיים ואמוראיים כדי לחשוף את מרכזיותו של הרעיון שהסוכה היא מקום של גילוי שכינה, ואת מלוא משמעות הקשר שבין הסוכה למקדש ולבית.

א. מקדש

1. אכילת קרבנות

מהמשנה במסכת סוכה עולה השוואה של אכילה בתוך הסוכה לאכילה של קרבנות: ...ועוד אמר ר' אליעזר, מי שלא אכל לילי יום טוב הראשון, ישלים בלילי י"ט האחרון, וחכמים אומרים אין לדבר תשלומין ועל זה נאמר 'מעוות לא יכול לתקון וחסרון לא יכול להימנות' (משנה סוכה פ"ב מ"ו)

הלכה זו, שצריך לעשות תשלומים לאכילה בסוכה, ואף אחרי החג, מקבילה לדיני קרבן חגיגה, שבו יש תשלומים לשבעה ימים, כלומר גם אם לא הביאו את הקרבן ביום הראשון ניתן להביאו עוד שבעה ימים, ואפילו כאשר היום האחרון של התשלומים נופל אחרי החג.⁶ על הקבלה זאת עמדו הראשונים (סוכה כו ע"א):

רש"י: "...דקסבר יש לה תשלומין כמו שיש תשלומין לקרבנות יום ראשון אף בי"ט האחרון".

ריטב"א: "פי' אף לילי י"ט אחרון וכ"ש בתוך החג עצמו (אפשר לעשות תשלומים) דהא משלמי חגיגה גמר לה".⁷

רא"ה: "דר' אליעזר סבר דהויא כחגיגה...".

הדמיון בין סגנון ומבנה המשנה כאן למשנה במסכת חגיגה מחזק רעיון זה:

⁵ על מרכזיותו של המקדש בחג הסוכות בתקופת בית שני, ראה סיכום הספרות במבוא.

⁶ ראה להלן.

⁷ לעומתם, ראה בתוספות ד"ה "חזר" הסבר אחר לדברי רבי אליעזר.

<p>מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו על זה נאמר 'מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להימנות' (משנה חגיגה פ"א מ"ו)</p>	<p>מי שלא אכל לילי י"ט הראשון ישלים בלילי יום טוב האחרון⁸ וחכמים אומרים אין לדבר תשלומין ועל זה נאמר 'מעוות לא יוכל לתקון חסרון לא יוכל להימנות' (משנה סוכה פ"ב מ"ו)</p>
--	---

שתי המשניות דנות במצוות חג הסוכות.⁹ נעמוד עכשיו על המקביל ביניהן:

הדמיון הראשון בין מצוות אכילה בסוכה והקרבת קרבן חגיגה הוא שלשתי המצוות יש דין תשלומים. גם פרק הזמן שבו חל דין התשלומים זהה בשתייהן, ובייחוד בזה שהוא כולל את שמיני עצרת, יום טוב אחרון של חג, על אף שהוא חג בפני עצמו.¹⁰ עובדה זו לגבי תשלומי קרבן חגיגה היא בגדר גזרת הכתוב הנלמדת בגזרה שווה: "אמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל נאמר 'עצרת' בשביעי של פסח ונאמר 'עצרת' בשמיני של חג, מה להלן לתשלומין אף כאן לתשלומין" (חגיגה ט ע"א). ואילו לתשלומי אכילה בסוכה בשמיני עצרת אין מקור בכתוב, וכנראה נלמדו בהיקש מחגיגה.

השימוש בכתוב "מעוות לא יוכל לתקון" בשתי המשניות, מעמיד מבנה ספרותי מקביל בשני הדינים.^{11 12}

⁸ מהמשניות משמע שיש הבדל בין חגיגה לסוכה, שתשלומי חגיגה אפשר לעשות כל יום אבל תשלומי סוכה אפשריים רק ביום טוב אחרון. לריטב"א חילוק זה הוא בגדר לאו דווקא: "ישלים לילי י"ט האחרון - פי' אַף לילי י"ט האחרון, וכ"ש בתוך החג עצמו דהא משלמי חגיגה גמר לה שאם לא חגג בי"ט הראשון שחוגג את כל הראשון וי"ט האחרון של חג, והכי מוכח בגמרא".

⁹ סתם "חג" במשנה הוא חג הסוכות. ראה לדוגמה משנה ראש השנה פ"א מ"ב. וכך הבין הבבלי שם (חגיגה ט ע"א).

¹⁰ ביומא ב ע"ב נאמר: "למאן דאמר שמיני רגל בפני עצמו הוא?" משתמע שיש שחולקין על כלל זה. אבל תוספות רבנו יצחק הלבן (שם) קובע שלמעשה אין מי שחולק על כלל זה.

¹¹ וולפיש (משניות פסחים, עמ' 79 - 80) עמד על קיומן של הקבלות ספרותיות בין משניות ממסכתות שונות ועל משמעותן הרעיונית של הקבלות אלה. מובן שהמבנה המקביל כאן בין המשניות מעיד על כוונת עורך המשנה ולא בהכרח על כוונתם המקורית של חכמים או רבי אליעזר.

¹² החכמים במשנה סוכה אינם מקבלים את דין התשלומים. לא ברור האם הם חולקים על עצם השוואת האכילה בסוכה לקרבן חגיגה, או שהם חולקים על האפשרות ליישם את דין התשלומים בשמיני עצרת. מתוך הסוגיה בסוכה כז ע"א נראה שהבבלי סובר ששיטת חכמים

מה הבסיס להענקת מעמד זה לאכילה בתוך הסוכה? ייתכן שהמרכזיות של המקדש, בשלושת הרגלים בכלל ובחג הסוכות בתקופת המקרא ובתקופת בית שני בפרט,¹³ עיצבה את מובנה של מצוות סוכה. החג נחוג בירושלים בעת העלייה לרגל, והסוכות נבנו בצל המקדש, וממילא הישיבה בסוכה נתפסה כחלק בלתי-נפרד מהעלייה-לרגל למקדש. ביטויים לזיקת הסוכה למקדש ולקרבתו בזמן בית שני מצאנו במגילת המקדש. מבואר בה שיש חיוב על זקני העדה להיות בסוכה עד הקרבת קרבנות של סוכה:

מקום לסוכות גבהים שמונה אמות והיו הסוכות נעשות עליהמה בכול שנה ושנה בחג הסוכות לזקני העדה... אשר יהיו עולים ויושבים שמה עד {ע} הלות את עולת המועד אשר לחג הסוכות שנה בשנה...¹⁴

רובינשטיין מציע כי לפי מקור זה, אפשר שהסוכה כאן היא מעשה ריטואלי לישראלים המקביל לעבודת הקרבנות של הכהנים.¹⁵ אפשר לראות בשיטת רבי אליעזר במשנה פיתוח של גישה זו, אלא שלפי רבי אליעזר אין כאן רק הצטרפות לפולחן המקדש על ידי מיקומה של הסוכה במקדש וישיבה בה בו-זמנית עם הקרבת הקרבנות במקדש, אלא שלעצם האכילה בסוכה יש מעמד של קרבן.

2. ענני הכבוד

למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים, רבי אליעזר אומר סוכות ממש היו, רבי עקיבא אומר בסוכות ענני כבוד היו. (ספרא אמור יז יא)

בספרא מופיעה מחלוקת בסיסית בין רבי אליעזר לבין רבי עקיבא ביחס לזהותן של סוכות המדבר, שכנגדן תוקנה מצוות ישיבה בסוכה. הכיוון היותר פשוט מבחינת המקראות הוא לכאורה זה של רבי אליעזר בן הורקנוס, תנאי בן הדור השני, הסובר שסוכות "ממש היו",

נובעת מבעיות טכניות בקיום התשלומים: "משלים במאי? אילימא בריפתא סעודה דיומיה קא אכיל... (=במה להשלים [את הסעודה החסרה?]) אם תאמר בפת, סעודה של היום [החדש] אוכל" [ולכן אין אכילתו יכולה להיחשב השלמה לסעודה שהפסיד]. וע"ש פירוש של רבנו יהונתן מלוניל, "ורבנן סבירא להו שאין לדבר תשלומין ועל זה נאמר מעוות לא יוכל לתקון, דאינו יכול להשלים דבריפתא חיובא דיומיה היא ובמינא תרגימא (=מיני מעדנים) נמי, כיוון דלאו בני סוכה נינהו, מה תועלת יש בדבר אם יאכלם בסוכה". גם מלשונם של החכמים כפי שמופיע במשנה בנימוק 'מעוות לא יוכל לתקון', הקשור לקרבן חגיגה עצמו, משתמע שהבעיה היא ביישום התשלומים ולא בעצם ההשוואה בין אכילה בסוכה לקרבן.

¹³ על המקדש וחג הסוכות בבית שני ראה במבוא.

¹⁴ מגילת המקדש עמ' מב, שורות 12 - 17, מצוטט ביגאל ידן, **מגילת-המקדש**, עמ' 126 - 127.

¹⁵ **חג הסוכות**, עמ' 66, הערה 89.

זאת אומרת שהן המבנים שחיו בהם בני ישראל כאשר יצאו ממצרים. עם זה, השיטה הרווחת בחז"ל,¹⁶ מדור רביעי של התנאים ואילך, היא כדעת רבי עקיבא, תנא דור השלישי, הסובר שסוכות היו ענני הכבוד.¹⁷

זיהויין של הסוכות כענני הכבוד עדיין אינו מבהיר לנו את תכלית המצווה. תשובתו של אחד מגדולי הראשונים, רבי יעקב בן אשר, על מהות סוכות המדבר וטעם זכירתן לדורות, היא: "והסוכות שאומר הכתוב שהושיבנו בהם הם ענני כבודו שהקיפן בהם **לבלי יכה בכם שרב ושמש. ודוגמא לזה ציוונו לעשות סוכות כדי שנזכור נפלאותיו ונוראותיו**" (טור, אורח חיים, סימן תרכה). לפי רבי יעקב הישיבה בסוכה היא מעין שחזור של ענני הכבוד, ותכליתה - זכירת נפלאות ה' שהגן על בני ישראל עם ענני הכבוד מפני תלאות המדבר.

16

חוץ מהמקורות אודות מחלוקת זו בין רבי עקיבא ורבי אליעזר, מבארים חז"ל בכל מקום את הסוכה כענני הכבוד. לכן, נראה שמדורו של רבי עקיבא ואילך השיטה שהסוכה היא כנגד ענני הכבוד היא השיטה המקובלת. וראה במקורות של רובינשטיין (חג הסוכות, עמוד 243, הערה 15) על מרכזיותו של ביאור זה בחז"ל.

בירושלמי הדבר הוא בגדר תפיסה המובנת מאליה: "...אמר רבי יוחנן: כתיב 'באספך מגרנך ומיקבך', מפסולת שבגורן ושביקב את עושה לך סכך. רבי שמעון בן לקיש אמר 'ואד יעלה מן הארץ'. אמר רבי תנחומה דין כדעתיה ודין כדעתיה. ר' יוחנן דו אמר עננים מלמעלה היו, דו יליף לה מ"אספך". ר' שמעון בן לקיש אמר עננים מלמטה היו, דו יליף לה מעננים" (סוכה פ"א, נב ע"ב). מטרת רבי תנחומה היא להסביר כי שורש המחלוקת הוא באשר למקור ההלכה שסכך חייב להיות מגידולי קרקע. ריש לקיש לומד דין זה מעננים. העננים נובעים מהארץ, הם גידולי קרקע, וסוכות הם כנגד ענני הכבוד ולכן גם הן צריכות להיות מגידולי קרקע. רבי תנחומה מניח, שאילו דעת רבי יוחנן הייתה שעננים באים מלמטה, גם הוא היה סובר כמו ריש לקיש; אבל משום שהוא סובר שעננים באים מלמעלה והם לא קשורים לגידולי קרקע, הוא לומד שהסכך חייב להיות מגידולי קרקע מ"אספך". ההנחה של ר' תנחומה היא שגם רבי יוחנן וגם ריש לקיש מסכימים לעיקרון שסוכה היא כנגד ענני הכבוד. סוכה כענני הכבוד היא גם ההנחה של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי (ראה סוכה ב ע"א ד"ה "למען ידעו"). וכך נפסק להלכה בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תרכה).

בעבודה זו, אפילו החומר התנאי בא כמעט כל כולו מדורו של רבי עקיבא ואילך. ומאחר שלא מצאנו מקורות בחז"ל מדור זה או מדורות שאחריו החולקים על רבי עקיבא, נציג את ההבנה של רבי עקיבא כהבנה הרווחת בחז"ל.

17

בתלמוד הבבלי (סוכה יא ע"ב) התחלפו השיטות: "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל ענני כבוד היו - דברי ר' אליעזר. רבי עקיבא אומר: סוכות ממש עשו להם". רובינשטיין, חג הסוכות, עמ' 239 - 240 מביא שלושה נימוקים למהימנות מסורת הספרא: (א) גם במקרים אחרים רבי אליעזר משתמש במונח "ממש" לפרש הכתובים. (ב) מקורות מקבילים מאשרים מסורת הספרא.

(ג) התרגומים, ההולכים בדרך כלל בעקבות רבי עקיבא (ראה שם), אינם מתרגמים 'סוכות' כפשוטו, דהיינו כסוג של בניין, אלא כענני הכבוד.

בתלמוד הבבלי נראה לי שההסבר למסורה ההפוכה קשור למבנה של השקלא וטריא שם: "הניחא למאן דאמר ענני כבוד היו, אלא למאן דאמר סוכות ממש עשו להם, מאי איכא למימר? דתניא: 'כי בסוכות הושבתי את בני ישראל - ענני כבוד היו, דברי רבי אליעזר. רבי עקיבא אומר סוכות ממש עשו להם'. הניחא לרבי אליעזר, אלא לרבי עקיבא מאי איכא למימר? כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן... " הצורך להביא נימוק להסבר את שיטת 'סוכות ממש עשו להם' מובן אם הוצע כשיטה של רבי עקיבא, שבדרך כלל הלכה כמותו.

לדעתי הייתה לרבי עקיבא כוונה אחרת בקביעתו כי הסוכה נתקנה כנגד ענני הכבוד, שכן אף שלא מובא הסבר בספרא לקביעתו זו, הרי במקום אחר, במכילתא, שיטתו מתבררת, כשהוא קושר בין מה שהיה לבין מה שעתידי לבוא:¹⁸

...רבי עקיבא אומר אין סוכות אלא ענני הכבוד שנאמר 'וברא ה' על מכוון הר ציון ועל מקראיה ענן יומם ונוגה אש להבה לילה כי על כל כבוד חפה' (ישעיה ד:ה) אין לי אלא לשעבר, לעתיד לבוא מניין? ת"ל 'וסכה תהיה לצל יומם מחרב' וגו' ואמר 'ופדויי ה' ישובון ושמחת עולם על ראשם' (שם לה:י).

(מכילתא פסחא יד, עמ' 48).

לפי נבואת ישעיה, לעתיד לבוא תשרה מעל הר ציון סוכה של ענני כבוד:

וברא ה' על כל מכוון הר ציון ועל מקראה ענן יומם ועשן ונגה אש להבה לילה כי על כל כבוד חפה. וסכה תהיה לצל יומם מחרב ולמחסה ולמסתר מזרם וממטר (ישעיה ד:ה-ו).

סוכת העתיד תהיה מחופה בענן ביום ובאש בלילה, בדומה לענני הכבוד שהיו מעל לישראל במדבר (במדבר יד:יד) ומעל המשכן (שמות מ:לח).¹⁹

הקישור של רבי עקיבא בין הפסוקים איננו רק קישור פילולוגי, המגלה כי פירוש המילה 'סוכה' הוא ענני הכבוד, אלא גם קישור רעיוני - גאולת העתיד תחזור על דברים שבגאולת העבר.²⁰ בעקבות רבי עקיבא, מצאנו דרשות רבות המקשרות בין ענני הכבוד שהיו במדבר לבין אלה שישרו על הר ציון,²¹ המקום שעליו ייבנה המקדש²² ואשר בו שורה השכינה.²³ מכאן מסתבר כי רבי עקיבא מצא בסוכות-ענני הכבוד יותר מאשר הגנה וחסות: הסוכות הן

¹⁸ גם במשנה פסחים פ"י מ"ו רבי עקיבא מקשר בין הגאולה ביציאת מצרים לגאולה שלעתיד לבוא.

¹⁹ כך מפרש חכם, **ישעיהו** "..." והדברים מעלים בזכרון את לשון התורה בתאור גילוי השכינה שבמדבר (בסוף פרק שמות): וכבוד ה' מלא את-המשכן... כי ענן ה' על-המשכן יומם ואש תהיה לילה בו. ומשום כך נקט הנביא לשון 'וברא' לרמז, שהאותות הנפלאים של גילוי שכינה במדבר יחזרו ויראו במקדש שבירושלים ביתר תוקף: במדבר 'ענן'. ובירושלים 'ענן ועשן'; במדבר 'אש', ובירושלים 'נגה אש להבה'. ואף לשון 'חפה' רומזת ללשון התורה: חפף עליו כל היום (דב' לג:יב)."

²⁰ וכן עמד רובינשטיין, (**חג הסוכות**, עמ' 253) על הקשר שרבי עקיבא עושה כאן בין סוכה לאחרית הימים.

²¹ בפסיקתא דרב כהנא "פרשה אחרת" (עמ' 452 - 459) מצוי אוסף גדול של דרשות המקשרות בין סוכה של חג הסוכות לסוכה של ישעיה.

²² מזר, **ירושלים**, ג: 812. חכם (**תהילים**, א, עמ' ס') גם מביא הוכחות ש"י"הר ציון הוא ההר שעליו נבנה בית המקדש."

²³ תהילים עד: ב: "זכר עדתך קנית קדם גאלת שבט נחלתך **הר ציון זה שכנת בוי**".

במקביל לתפיסתו של רבי עקיבא את הסוכה כנגד ענני הכבוד, הוא רואה את ארבעת המינים כייצוג של האל:

...ר' עקיב' או' פרי עץ הדר, זה הקב"ה דכת' ביה 'הוד והדר לבשתה' (תהילים קד:א). כפות תמרים, זה הקב"ה, דכת' ביה 'צדיק כתמר יפרח' (שם צב:ג) וענף עץ עבות, זה הק' 'הוא עומ' בין ההדסים' (זכריה א:ה) וערבי נחל, זה הקב"ה, דכת' ביה 'סלו לרכב בערבות' (תהילים סח:ה). " (פסיקתא דרב כהנא כז ט עמ' 414).²⁵

כפי שראינו בפרק הקודם, גם בהבנת מצוות ארבעת המינים רבי עקיבא חולק על רבי אליעזר בן הורקנוס הסובר "ארבעת המינים הללו אינן באין אלא לרצות על המים" (תענית ב ע"ב).²⁶

ידוע מקומו המרכזי של רבי עקיבא במיסטיקה היהודית,²⁷ ונראה שביסוד תפיסת רבי עקיבא ביחס למצוות חג הסוכות עומדת תפיסת עולם כללית לגבי הופעת השכינה בעולם,

²⁴ המוטיב המודגש בפרק זה של העבודה הוא הממד הקוסמי של ענני הכבוד. על הממד ההיסטורי ראה רובינשטיין, **חג הסוכות**, עמ' 256 - 260.

²⁵ עוד רמז לקשר בין ארבעת המינים לענני הכבוד נמצא בפסוק המצוטט במדרש תהילים סח:ה: 'סלו לרכב בערבות', שפירושו: "הרימו קול לשבח לה' הרוכב, כביכול, **בענני השמים**" (ההדגשה שלי - י"ג) (חכם, **תהילים**, א, עמ' שפח). וע"ש הצעה של חכם, "ואפשר שקרא כאן לה' ירוכב בערבות' לרמז לארון, שעליו הכרובים, שהם הסמל למרכבה של מעלה".
לשיטתו של רבי יהודה, תלמידו של רבי עקיבא, חייבת הסוכה להיות עשויה רק מארבעת המינים (ספרא אמור פרק יז ז). על פי המשמעויות שרואה רבי עקיבא בארבעת המינים ובסוכה אכן יש הגיון לשילוב כזה ביניהם: הסוכה שנתקנה כנגד ענני הכבוד עשויה מחומרים שמסמלים את האלוהות.

²⁶ בניגוד לתפיסת רבי עקיבא ביחס לסוכה שהפכה להיות התפיסה הרווחת בחז"ל (ראה הערה 16 לעיל), ביחס לארבעת המינים נראה שדווקא זו של רבי אליעזר התקבלה כעיקר: בניגוד לשיטת רבי עקיבא שלא הוזכרה בתלמודים, שיטת רבי אליעזר מופיעה גם בבבלי וגם בירושלמי. בנוסף, בפרק הקודם הצעתי שתפיסת רבי אליעזר עמדת ביסוד התפיסה של ארבעת המינים כקרבן, שלטענתי היא תפיסה בסיסית בתלמוד. לעומת זאת, ההלכה של רבי עקיבא ביחס למספר המינים, שהצעתי בפרק הקודם שהיא נובעת מתפיסתו של ארבעת המינים כייצוג, לא התקבלה (סוכה לד ע"ב). לא ברור מה עומד מאחרי דחיית תפיסתו של רבי עקיבא ביחס לארבעת המינים. יתכן שזה משום שהבנתו של רבי אליעזר של ארבעת המינים כמרצים על המים נבנית על תפיסה קדומה ביחס לארבעת המינים וגשם, ראה להלן בפרק חמישי ביחס למוטיב המים בנוגע לארבעת המינים. גם יתכן שהיה רתיעה מתפיסה הרואה בעולם הצומח ייצוג האל "...זה הקב"ה", ואילו ענני כבוד כמקום שבו נוכחות השכינה מפורשת במקרא. בספרות הזוהר, על אף שמזכיר גם את פירוש של רבי אליעזר, הדעה רווחת היא זו של רבי עקיבא (ראה שם הערה 65). ראה את פסקה המשלבת את משמעות סוכה כשכינה, ואתרוג כקב"ה:

" שכינתא עלאה שרייא על ישראל, דאיהי תשובה, סוכה. אתרוג וקב"ה דאיהו לולב." (רעיא מהימנא פנחס ג: רנו ע"א).

²⁷ ראה למשל דן, **קדושה**, עמ' 81 - 85, חשן, **תורת הצמצום**, עמ' 33 - 60. מבין ארבע "שנכנסו לפרדס" רבי עקיבא הוא היחיד "שעלה בשלום ויצא בשלום" תוספתא חגיגה פ"ה ה"ד.

שהרי רבי עקיבא מוצא גילויי שכינה לא רק במצוות חג הסוכות אלא גם בהקשרים נוספים למשל:

דריש רבי עקיבא איש ואישה זכו - שכינה ביניהן (סוטה יז ע"א).
ר' עקיבא אומר: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו. כביכול אמרו ישראל לפני הקב"ה:
עצמך פדית. וכן את מוצא בכל מקום שגלו ישראל כביכול גלתה שכינה עמם.

²⁸ (מכילתא בא פרשה יד, עמ' 51 – 52)

המחלוקת בין רבי אליעזר ורבי עקיבא ביחס למצוות חג הסוכות מקבילה למחלוקת ביניהם ביחס לתפיסת צלם אלוהים כנוכחות, דהיינו שהאל נוכח באדם, וכפי שיאיר לורברבוים מסכם:

²⁹ "מן המקורות התנאיים עולה כי התפיסה בדבר האדם כצלם אלוהים שנויה במחלוקת.²⁹ בית המדרש שבמרקו פעל רבי עקיבא קיבל כנראה מסורות על אודות הפירוש האמור לפרשה המקראית, פיתח אותו, ובעיקר - הפך אותו לעקרון הלכתי ועיצב באמצעותו גופי הלכה שלגביהם הוא היה רלוונטי. לעומתו, רבי אליעזר בן הורקנוס, הנאמן בדרך כלל ל"הלכה קדומה", איננו שותף לרעיון הבריאה בצלם במובנו האייקוני.³⁰ למעלה מזה, יש רגליים לסברה שר' אליעזר הסתייג מעצם המחשבה כי האדם הוא בדמות האל; לשיטתו, אין זיקה של ממש או רצף בין האל בשמים והאדם על הארץ, ודאי שאין תלות של עליונים בתחתונים.³¹"

3. ענן ומקדש

להלן נראה כי בספרות התנאים והאמוראים מופיע מוטיב של קשר בין הסוכה לבין המקדש. מוטיב זה, שראינו כי כבר היה קיים בבית שני ובשיטת רבי אליעזר, התפתח, לדעתי, בעקבות המשמעות שנתן רבי עקיבא לסוכות המדבר כענני הכבוד, דהיינו כמקום התגלות השכינה.

²⁸ בהמשך המדרש גם גלות אדום, דהיינו תקופת רבי עקיבא, כלולה בתקופה ש"השכינה עמם".

²⁹ הדגשות במקור.

³⁰ בקטעיים הקודמים (עמ' 21 – 22) לורברבוים מסביר שב"איכון" הוא מתכוון לתפיסת הצלם כנוכחות, תפיסת הייצוג.

³¹ לורברבוים, **צלם אלהים**, עמ' 21 – 22.

המקדש הוא המקום המיועד לגילויי שכינה בעולם, וסוכות המדבר הם ענני הכבוד, שבהם מתגלה השכינה.³² המשותף למקדש ולענני הכבוד הוא, אם כן, שבשניהם מתגלה הקב"ה בעולם. יש נקודות נוספות של דמיון; גילויי השכינה בשני המקומות דומים בצורתם ובמהותם: שכינה מתגלה בענן, הן במקדש,³³ הן מעל בני ישראל במדבר. לפי הברייתא דמלאכת המשכן, אחד מענני הכבוד ששימשו את ישראל במדבר היה ענן המשכן:

כיון שהיו ישראל נוסעין, היה עומד הענן מקופל ונמשך על גבי בני יהודה כקורה... כיוון שישראל היו חונים היה עמוד הענן מתמר ועולה ונמשך על גבי בני יהודה **כמין סוכה** ומחפה את האהל מבחוץ **וממלא המשכן** מבחוץ שנאמר 'ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן' וזה **אחד משבעה ענני הכבוד ששימשו לישראל במדבר** ארבעים שנה... (ברייתא דמלאכת המשכן פרק יג - פרק יד).

בספרי כלולים יחד ענני המשכן והעננים שמעל בני ישראל, בתוך שבעה ענני הכבוד:

וענן ה' עליהם יומם - מיכן אמרו שבעה עננים הם: 'וענן ה' עליהם יומם' (במדבר י:לד), 'וענן עומד עליהם' (במדבר יד:יד), 'ובעמוד ענן אתה הולך לפנייהם יומם' (שם), 'ובהאריך הענן' (שם ט:ט), 'ובהעלות הענן' (שמות מ:לו), 'ואם לא יעלה הענן' (שם), 'כי ענן ה' על המשכן' (שם). הרי שבעה עננים היו, ארבע מארבע רוחותיהם ואחד מלמעלה ואחד למטה ואחד מלפניהם. (ספרי במדבר פיסקא פג, עמ' 79)

בתוספתא ענן הכבוד שהלך לפני ישראל במדבר קשור לארון ברית ה':

אף המקום נתן לבניו שבעה ענני הכבוד במדבר... ועמוד ענן שהיה מקדים לפניהם... ועשה להן את הדרך מיושר דרך סרט מושך והולך שנאמר וארון ברית ה' נוסע לפנייהם וגו' (במדבר י:לג) ובו היו משתמשים כל ארבעים שנה שהיו במדבר...

³⁴ (תוספתא סוטה פ"ד ה"ב).

³² פסוק שיש בו כדי לשמש הראיה לתפיסה כזאת: "...כי אתה ה' בקרב העם הזה אשר עין בעין נראה אתה ה' וענן עמד עליהם ובעמד ענן אתה הלך לפנייהם יומם ובעמוד אש לילה" (במדבר יד:יד).

³³ לדוגמה במדבר ט:טו; מלכים א' ח:י.

³⁴ א. על הקשר העולה במקורות אלו בין עמוד הענן וענן השכינה כבר עמד רובינשטיין, **חג הסוכות**, עמ' 245 – 246.

ב. ראה הרשב"ם (במדבר י:לג) "וארון ברית ה' נוסע לפנייהם. כל אותן שלושה ימים לתור להם מנוחה, כי ענן הולך על הארון".

4. ימי המילואים

הפסוק שעליו מופיע בספרא שיטתו של רבי עקיבא שהסוכות היו ענני הכבוד (ספרא אמור יז יא), אותו פסוק שימש את הספרא לקביעת הלכות ישיבה בסוכה על פי הישיבה במשכן בימי המילואים:

בפרשת המילואים ניתן ציווי לאהרון ולבניו:

ומפתח אהל מועד לא תצאו שבעת ימים... ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה שבעת ימים...
(ויקרא, ח', לג-לה)

בהשוואת הישיבה בסוכה לישיבה במשכן בימי המילואים לומד הספרא בגזרה שווה כי המצווה לשבת בסוכה שבעת ימים איננה חלה על הימים בלבד אלא גם על הלילות:

'ימים' - אין לי אלא ימים, לילות מניין?...ת"ל 'תשבו שבעת ימים' 'תשבו שבעת ימים' לגזרה שווה; מה 'תשבו שבעת ימים' שנאמר באהל מועד עשה בהם את הלילות כימים אף 'תשבו שבעת ימים' אמורים כאן נעשה בהם את הלילות כימים.

³⁵ (ספרא אמור יז ה-ח. בדומה ברייתא בבלי מג ע"א - מג ע"ב)

מתוך הלימוד עצמו קשה לקבוע אם הדרשה היא גזירה שווה הנתפסת כגזירת הכתוב או שהעניינים נקשרו קודם כל מכוח רעיון משותף. עם זה יש לציין שגם מזווית אחרת עולה הצעה שבמקורות חז"ל יש שחזור שנתי של ימי המילואים. ישראל קנוהל ושלמה נאה³⁶ מציעים שחז"ל ראו ביום הכיפורים שחזור שנתי של ימים אלו שבהם נחנך המקדש. גם שם המקור הוא ממדרשי הלכה:

"כאשר עשה ביום הזה צוה ה'" - מיכן אמרו שבעת ימים קודם יום הכיפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פלהדרין... "צוה ה' לעשות לכפר עליכם" - אמר להם כפרה לו תכפר עליכם עד שיחיו המתים. (מכילתא דמילואים צו א:לז).

מצאנו אם כן, שביום הכיפורים ובימים שלפניו יש שחזור שנתי של המילואים בחנוכת כוהן גדול ומקדש, שחזור המסתיים בהתגלות של קודש הקודשים ביום הכיפורים. על פי ההצעה כאן מתקיים בחג הסוכות, בהמשך ליום הכיפורים, שחזור שנתי של ישיבת ישראל במקום של התגלות מתחת לענני הכבוד.

הירושלמי לומד מהמילואים גם את היקף מצוות האכילה בסוכה:

³⁵ על הנוסח של ברייתא זו בהשוואה לנוסח הספרא ראה מאמרו של כץ, **מדרש הלכה**, עמ' 33 - 43.

³⁶ קנוהל, נאה, **מילואים**, עמ' 17 - 43.

מה טעמא דרבי ליעזר (שמחייב לאכול י"ד סעודות בסוכה)? נאמר כאן 'תשבו' ונאמר להלן 'ופתח אהל מועד תשבו יומם ולילה'. מה ישיבה שנאמר להלן עשה בה את הלילות כימים, אף ישיבה שנאמר כאן נעשה בה את הלילות כימים.

³⁷ (ירושלמי סוכה פ"ב, גב ע"א).

ייתכן שהדגש על עניין האכילה בסוכה אינו מקרי, שכן יחד עם הישיבה במשכן בימי המילואים, נצטוו הכוהנים על אכילה (ויקרא, ח:לא):

ויאמר משה אל אהרן ואל בניו בשלו את הבשר פתח אהל מועד ושם תאכלו אותו ואת הלחם אשר בסל המילואים כאשר צויתי לאמר אהרן ובניו יאכלהו.

על פי שיטת רבי אליעזר במשנה יוצא, כפי שראינו לעיל, שלא רק פרטי הישיבה והאכילה נלמדו מאוהל מועד; בסוכה האדם חי לפני ה' כמו במקדש.

5. עבד בפני רבו

בהמשך פרק שני במסכת סוכה, נמצא משנה נוספת המאירה על הדמיון שבין סוכה למקדש:

ירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות (הסוכה)? משתסרח המקפה. משלו משל: למה הדבר דומה? לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו.

(משנה סוכה פ"ב מ"ט)

במשל - עבד בא לפני רבו, בנמשל - אדם בא לקיים מצוות ישיבה בסוכה. במשל - רבו מגיב באופן ישיר לעבדו על ידי ששופך מים מהקיתון על פניו, וכך בנמשל - ה' מגיב לעושה המצווה על ידי גשם.³⁸ בניתוח משלים תמיד עולה השאלה מה נכון ללמוד מהמשל על הנמשל? א. וולפיש³⁹ מראה את הקישור האורגני של משל הזה למבנה הפרק במשנה: הפרק מתחיל בפטור עבד מסוכה, ולקראת סוף הפרק, במשנה ח', המשנה חוזרת על פטור זה. המשל הובא במשנה שאחר כך, היא המשנה החותמת את שני הפרקים של הלכות סוכה

³⁷ אפשר שהירושלמי הבין שהספרא דיבר גם על אכילה משום שהקטע הקודם של הספרא הדגיש את האכילה בהגדרת "תשבו": "אוכל בסוכה שותה בסוכה ומטייל בסוכה ומעלה כליו לסוכה" - שם, יז ה.

³⁸ וראה רש"י סוכה כט ע"א: "מי שפך למי - ...הכי קאמר ושפך לו רבו קיתון על פניו לומר **צא מלפני דאי אפשי בשמושך**" (כלומר שאיני רוצה בשימוש שלך כעבד).

³⁹ וולפיש, **תופעות ספרותיות**, עמ' 45.

במשנה. משמעות הדבר היא שניתן להסיק מהמשל כי האדם היושב בסוכה הוא כעבד הבא לפני ה'.

ולכן שתי המשניות שסקרנו בפרק שני של משנה סוכה עולות בקנה אחד: שיטת רבי אליעזר במשנה ו' מעניקה לאכילה בסוכה מעמד של אכילת קרבן חגיגה, ואילו משנה ט' ממשילה אדם האוכל בסוכה לעבד שבא לפני רבו, מצגיגה אותו, כמו אוכל הקרבן במקדש, לפני ה'.

ב. קודש קודשים

1. שיעור סוכה עשרה טפחים

1 א. ושאינה גבוהה עשרה טפחים: מנלן (שהסוכה פסולה)?

אתמר רב ורבי חנינא ורבי יוחנן ורב חביבא מתנו. בכולה סדר מועד, כל כי האי זוגא חלופי רבי יוחנן ומעיילי רבי יונתן:⁴⁰ ארון תשעה וכפורת טפח - הרי כאן עשרה, וכתב, 'ונועדתי לך שם ודיברתי אתך מעל הכפורת' (שמות כה:כב).

5 ותניא, ר' יוסי אומר: מעולם לא ירדה שכינה למטה ולא עלו משה ואליהו למרום, שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' (תהילים קטו:טז).

ב. ולא ירדה שכינה למטה? והכתיב 'וירד ה' על הר סיני' (שמות יט:כ), למעלה מעשרה טפחים.

והכתיב 'ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים' (זכריה יד:ד) -

10 למעלה מעשרה טפחים.

ולא עלו משה ואליהו למרום? והכתיב 'ומשה עלה אל הא-להים' (שמות יט:ג), למטה מעשרה.

והכתיב 'ויעל אליהו בסערה השמים' (מלכים ב' ב:יא)? למטה מעשרה.

15 והכתיב 'מאחז פני כסא פרשז עליו עננו' (איוב כו:ט) ואמר ר' תנחום, מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו,

40

בעלי המימרא הם רב, רבי חנינא, ורבי יוחנן, אמוראי ארץ ישראל מהדור הראשון והשני. רב חביבא, אמורא בבלי מהדור השביעי, אינו אחד מבעלי המימרא, אלא הוא בא לומר שיש להחליף רבי יוחנן לרבי יונתן. ראה אלבק, **מבוא לתלמודים**, עמ' 445 והערה 467 (שם).

למטה מעשרה.

מכל מקום 'מאחז פני כסא' כתיב

אישתרבוני אישתרבב ליה כסא עד עשרה, ונקט ביה....⁴¹

20 ג. וממאי דחללה עשרה בר מסככה? אימא בהדי סככה. אלא מבית עולמים גמר, דכתיב 'והבית אשר בנה המלך שלמה לה' ששים אמה ארכו ועשרים רחבו ושלישים אמה קומתו' (מלכים א' ז:ב) וכתוב 'קומת הכרוב האחד עשר באמה..!' (שם, ז:כו) (התלמוד לומד על פי גובהם של כרובי מקדש שלמה שכרובי המשכן עמדו עשרה טפחים מעל הארון). וכתוב 'והיו הכרבים פרשי כנפים למעלה סככים בכנפיהם על הכפרת' (שמות כה:כ), קרייה רחמנא סככה למעלה מעשרה. (בבלי סוכה ד ע"ב - ה ע"ב)

התלמוד שואל מהו המקור לשיעור המינימלי של גובה סוכה, וכתשובה ראשונה מביא את העובדה שגילוי השכינה על הארון היה בגובה עשרה טפחים, והשכינה אף פעם לא ירדה למטה מזה. תשובת התלמוד אינה מובנת, משום שהיא אינה מסבירה מה הקשר בין המפלס התחתון של התגלות השכינה לשיעור המינימום של גובה הסוכה. המפרשים על אתר⁴² הניחו שמטרת הסוגיה היא להגדיר גובה מינימלי של רשות או מחיצה, שחייב להיות עשרה טפחים, ועקב כך מסתבר כי גם הסוכה חייבת להיות בגובה עשרה טפחים.

נבדוק את אחת השיטות הללו, זו של רש"י (ד"ה "ותניא מעולם לא ירדה שכינה למטה"), ונראה את הקשיים שהיא מעוררת: "וקרא כתיב דעל כפורת ירד (=השכינה), שמע מינה למעלה מעשרה מיפסקא רשותה (=שהרי אין השכינה יורדת לרשות של הארץ)". מסקנת רש"י שמדובר בהגדרת הרשויות היא קשה, ראשית - משום שעניין רשויות לא נזכר כלל בסוגיה, ואם כך - העיקר חסר מן הספר. שנית - רש"י אינו מסביר מדוע הסוכה צריכה

⁴¹ כאן יש דיון ארוך בתלמוד להוכיח ששיעור הכפורת הוא טפח.

⁴² רבינו חננאל, רש"י, תוספות, ורא"ה.

להגיע למקום הפסק הרשויות שבין שמים וארץ.⁴³
להלן יוצע פירוש אחר לסוגיה. ייחודו בכך שהוא מאחד לכלל חטיבה אחת את כל חלקי הסוגיה הנדונה וגם את זו הבאה אחריה. הוא מציע משמעות לצורה הספרותית של הסוגיה וטוען שהדיון ההלכתי בשיעור המינימום של גובה הסוכה מושתת על תפיסה רעיונית-תיאולוגית של מהות הסוכה.

2. מפלס תחתון של השכינה

ההדגשה בבבלי על הגבול התחתון של גילוי השכינה היא המפתח להבנת תשובת התלמוד. הדעה הרווחת בחז"ל⁴⁴ היא, שהסוכה מכוונת כנגד ענני הכבוד. בענני הכבוד התגלתה השכינה מעל בני ישראל במדבר, ולכן, על פי בעלי המימרא דידן חייב הסכך, המסמל את ענני הכבוד, להגיע עד למקום שבו מתאפשרת התגלות השכינה בעולם.⁴⁵

מסתבר שהמקור של רש"י להבנת הסוגיה כדיון בהגדרת רשויות, הוא הירושלמי, ששם הנושא הוא הגדרת רשויות: "מנין למעלה מעשרה שהיא רשות אחרת? רבי אבהו בשם רשב"ל 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת וכתוב אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם' מה דיבור שנא' להלן רשות אחרת אף דיבור שני' כאן רשות אחרת" (ירושלמי סוכה פ"א ה"א, נא ע"ד).

יש גרעין משותף למימרת רב, רבי חנינא ורבי יוחנן בבבלי ולזו של רבי אבהו בשם ריש לקיש בירושלמי, אבל יש גם שוני גדול ביניהם. שאלת הירושלמי "מנין למעלה מעשרה שהיא רשות אחרת?" לא באה לתת מקור לשיעור המינימלי של גובה סוכה, אלא כשאלה כללית בהגדרת רשויות. היא מתאימה לסוגיה מקבילה בירושלמי מסכת שבת (פ"א, ב ע"ד), שם היא משתבצת באופן טבעי בדיון על רשויות שבת, ואפשר שזה מקורה של הסוגיה כפי שטוען בורגנסקי, סוכה, עמוד 74.

בבבלי לא מופיעים דברי הירושלמי שעליהם ביסס רש"י את גישתו. לעומת זאת, מובא בו עניין שאין בירושלמי: העובדה שגילוי השכינה אף פעם אינו מנמיך למטה מעשרה טפחים. בירושלמי הדגש בדברי רבי אבהו בשם ריש לקיש הוא הבחנה שבין רשות השמים לרשות הארץ, והעובדה שה' דיבר מעל הכפורת היא עדות לכך שמעל לעשרה טפחים מתחילה רשות השמים, ואילו רב רבי חנינא ורבי יוחנן בבבלי, מתמקדים בגובה המינימלי של גילוי השכינה. שינויי הנוסח שבין דברי רבי יוסי בברייתא לבין המקביל של רבי יוסי במכילתא מחזקים מסקנה זאת: " רבי יוסי אומר הרי הוא אומר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' לא עלה משה ואליהו למעלה ולא ירד הכבוד למטה אלא מלמד שאמר המקום למשה הריני קורא לך מראש ההר ואתה עולה שנאמר ויקרא ה' למשה" (מכילתא יתרו פ"ד עמ' 217). בשונה מלשון של המכילתא, הברייתא מוסיפה את המילה "לעולם" וכך הופכת את דברי רבי יוסי מהתייחסות ספציפית למעמד הר סיני לעקרון כללי בהתגלות השכינה בעולם. במכילתא, דברי רבי יוסי מתחילים עם אי-עלייתם של אליהו ומשה למעלה, וזאת בהתאם לתחילת הפסוק - 'השמים שמים לה' וממשיכים באי-ירידת השכינה - "והארץ נתן לבני אדם". בברייתא המצוטטת בתלמוד בבלי דבריו מתחילים באי-ירידת השכינה למטה ורק אחר כך באי-עלייתם של משה ואליהו. קשה לראות שינוי זה כמקרי כיוון שהוא מנוגד לסדר הדברים בפסוק. הוזה אומר שבבבלי ההתמקדות היא במפלס התחתון של השכינה.

מדורו של רבי עקיבא ואילך. ראה הערה 16.

בדיקת מימרות אחרות של האמוראים מסוגייתנו מחזקת גם היא את הפירוש הזה: בתלמוד הבבלי יש עוד שתי מימרות של רב, רבי חנינא ורבי יוחנן יחד (שבת נד ע"ב, מגילה ז

ההתגלות מעל ארון העדות דומה לזו שבענני הכבוד: "...כי בענן אראה על הכפ'רת" (ויקרא, ט"ז:ב). על פי מקורות בחז"ל שהובאו לעיל ענן המשכן אינו אלא אחד מענני הכבוד שהסוכה מסמלת אותם. יוצא, שבעלי המימרא לומדים כאן הלכה של סוכה ישירות מהאב-טיפוס המקורי של הסוכה, מענן המשכן שאף פעם לא ירד למטה מעשרה טפחים.⁴⁶ להלן אשתדל לבסס את דבריי ולהראות כי זהו אכן מובנה של הסוגיה.⁴⁷

ע"א), ושתייהן בעלות תוכן מחשבתי-אגדי. לפי הפירוש כאן גם המימרא בסוכה נובעת מתפיסות מחשבתיות, על אף שהיא באה לענות על שאלה הלכתית, ולכן היא עולה בקנה אחד עם המימרות האחרות של אמוראים אלו.

⁴⁶ מדרש תנחומא מתאר כצל את ההתגלות מעל הארון בפסוק של "ונועדתי". לפי זה רב הדמיון בין התגלות זו לענני הכבוד שתפקידם לתת צל (ישעיה ד: ה-ו: 'וברא ה' על כל מכוון הר ציון ועל מקראה ענן יומם... וסכה תהיה לצל יומם מחרב...'): ויעש בצלאל את הארון... - ולמה פירש בארון מלאכתו לבד ועשאו בידו? בשביל ששם צלו של הקב"ה שהוא מצמצם שם שכינתו ולפיכך קראו בצלאל שעשה צלו של הקדוש ברוך הוא בין שני הכרובים שנאמר "ונועדתי לך שם ודברתי אתך וגו' " (ויקהל ז'). בהמשך, בסעיף על אחרית הימים, אדון במאמרו של רובנשטין, **סמליות**, הקושר את דרישת ההלכה שהסוכה תיתן צל, לתפיסה של סוכה כענני הכבוד. את המדרש הנ"ל הוא מביא כדוגמה לרעיון של צל כביטוי של התגלות ה'.

⁴⁷ הקשר הישיר שבין המימרא דידן להלכה של המשנה על שיעור מינימום של סוכה הוא המילה "מנלן" המציגה את המימרא המובאת כמקור למשנה. יתכן שהמילה "מנלן" היא הוספה מאוחרת. המילה חסרה בכתבי ידי התימניים כ"י RAB 218 וכ"י אקספורד 2677 (כת"י אלו משמרים נוסחאות מקוריות של התלמוד, ראה מאמרו של מנחם כץ, **לימוד בסוכה**, עמ' 21 - 26) וכנראה גם לא היה בפני רבינו חננאל. אלא שהקשר שבין המימרא להלכה במשנה הוא הרבה מעבר למילת "מנלן". בוודאי כך הבינה עורך הסוגיה שהמימרא משובצת לתוכה: לפני שהתלמוד מביא את המקור השני לשיעור עשרה טפחים הוא מתייחס לסוגיה שלנו כמקור הראשון להלכה זו "וממאי דחללה עשרה בר מסככא אימא בהדי סככה?" (סוכה ה ע"ב). שאלה זו של התלמוד נמצאת גם בכתבי היד התימניים הנ"ל.

השאלה שעומדת על הפרק היא, מהי משמעותה המקורית של המימרא? האם היא באה כדי להסביר את ההלכה במשנה שסוכה חייבת להיות עשרה טפחים? או שמה הקשרה המקורי הוא מסכת עירובין ומטרתה להיות מקור להלכה שמחיצה צריכה להיות עשרה טפחים כפי שהובא על ידי הסוגיה שמה (עירובין ד ע"ב) ועורך הסוגיה הוא זה שהעניק משמעות חדשה למימרא על ידי שמיקם אותה אצל המשנה שלנו. אין בידי להכריע בשאלה זו, אבל מתוך מספר נימוקים אני מצדד באפשרות שהקשרה המקורי הוא במסכת סוכה והיא באה להסביר את המשנה.

1) בסוכה המימרא הובאה בשלימותה ובשם אומרה, בעירובין היא מובאה בקיצור ואנונימית ("דאמר מר ארון תשעה וכפורת טפח הרי כאן עשרה"). כאן הוצע כמימרא במקומה ("אתמר"), שמה הובאה בדרך אגב ("דאמר").

2) למעלה (הערה 43) עמדנו על השוני שבין המימרא בירושלמי לזו של הבבלי. הנושא בירושלמי הוא הגדרת חילוק רשויות, ואילו בבבלי הנושא הוא הגדרת המפלס התחתון שבו יורדת השכינה. דגש זה רלוונטי אם המימרא באה להסביר את ההלכה במשנה של עשרה טפחים על פי התפיסה שסוכה היא כנגד ענני הכבוד. לפי הצעה זו, המימרא כאן דומה לזו של ריש לקיש ביחס למשנה ד' שסוכה חייבת להיות עשויה מדברים שלא מקבלים טומאה וגדילים מן הארץ. ריש לקיש (סוכה יא ע"ב) מביא כמקור למשנה את הפסוק "ואד יעלה מן הארץ והשקה את פני האדמה" (בראשית ב: ו). הסבר של ריש לקיש מבוסס על ההנחה, שלא נאמרה במפורש על ידו, שהסוכה היא כנגד ענני הכבוד וממילא יש להגדיר הלכות סוכה על פי עננים.

3) שלא כמו שתי המימרות האחרות של רבי חנינא, רבי יוחנן ורב, ובניגוד גם למימרא המופיעה בירושלמי, למימרא זו אין מובן כשהיא לעצמה וחייבת להיות מוצמדת לאיזשהו

התלמוד (שורות 7 – 19 לעיל) מקשה על שיטת רבי יוסי, הטוען שיש הפרדת רשויות בין שמים לארץ ותומך טענתו במספר דוגמאות שבהן נאמר כי ירדה השכינה למטה או שעלו נביאים למרום. התירוץ של התלמוד לכל הדוגמאות הללו הוא, שההפרדה נשמרה משום שהירידה הגיעה רק עד למעלה מעשרה טפחים והעלייה הגיעה למטה מעשרה טפחים.⁴⁸ אבל כמסקנה, התלמוד מביא הוכחה שאפשר בכל זאת לקיים מפגש בין שמים וארץ, "מכל מקום 'מאחז פני כסא' כתיב? אישתרבוני אישתרבב ליה כסא עד עשרה (=ה' הוריד את כסאו) ונקט ביה (=ואחז בו משה)" (שורות 18 – 19 לעיל).

אילו הייתה המימרא של רב ורבי חנינא רק הלכה כללית להגדרת רשויות, הרי שהדיון כאן הוא צדדי ואיננו קשור לנושא של המימרא. אבל אם המימרא קשורה לסוכה שהיא כנגד ענני הכבוד וכמקום לגילוי שכינה, הרי שהדיון עד כמה אפשרי גילוי שכינה בעולם ויחסו של האדם לגילוי השכינה, דיון זה הוא מהותי להבנת תוכן המימרא.

הקשר. חנוך אלבק מביא (מבוא לתלמודים, עמ' 155) "מוצאים פעמים הרבה שהוא (=ר' חנינא) מפרש את המשנה".

⁴⁸ לא ברור מהי כוונת התלמוד שמשה ואליהו הגיעו רק "למטה מעשרה". מסתבר שהכוונה היא שכמו שרשות של הארץ היא עד עשרה טפחים, ובה לא נכנסת השכינה, רשות של שמים היא העשרה טפחים העליונים ובה לא נכנס אדם. לפי פירוש זה יוצא שהעולם מחולק לשלשה. רשות ארץ, רשות שמים, והחלל שביניהם שגם האדם וגם השכינה יכולים להגיע. יחדו של עשרה טפחים מהארץ שהיא המקום שהשכינה נוגעת בארץ, יחדו של עשרה טפחים מהשמים שהיא המקום שהאדם יוכל לגעת בשמים.

בכל המקומות שבדפוס כתוב 'עשרה טפחים' בכתב יד התימני RAB 218 כתוב 'עשרה' ובמקום אחד 'אלו עשר מעלות לא ירדה שכינה'. יתכן שנוסח זה משקף ניסיון למצוא דימוי פחות גשמי לתיאור למרחק הרוחני שבין שמים וארץ.

התלמוד משרטט את היחס בין הרשויות, ומסקנת הדברים היא כי קיים ריחוק מהותי ביניהן - ריחוק שלא ניתן לפרוץ אותו. למרות זאת מציין התלמוד כי ישנה אפשרות מיוחדת במינה של מגע בין שמים וארץ - בעשרה טפחים. הסוכה, המגיעה לגובה של עשרה טפחים, נמצאת ממש במקום המפגש.⁴⁹ נקודה זאת אינה מבוררת בתוך המימרא המקורית. היא עומדת בניגוד לדברי רבי יוסי בברייתא, שכפשוטם שוללים אפשרות לגשר פיסית בין שמים וארץ.⁵⁰

מסתבר שדווקא האוקימתא של סתם התלמוד בדברי רבי יוסי הולמת את כוונתם המקורית של בעלי המימרא, רב, רבי חנינא ורבי יוחנן. כמו סתם התלמוד, גם הם מקבלים רק באופן חלקי את תפיסת רבי יוסי: מחד גיסא הם לומדים מרבי יוסי ששמים וארץ הן רשויות מופרדות זו מזו, ומאידך גיסא, בניגוד לפשוטו של רבי יוסי, הם סוברים שירידה של השכינה לעשרה טפחים היא אפשרית, ולכן הסוכה, שגובהה חייב להגיע לפחות לעשרה טפחים, מגיעה למקום השכינה. סתם התלמוד, שבמבט ראשון נראה כאילו בא רק כדי להקשות על רבי יוסי, נמצא מברר בסופו של דבר את מימרת האמוראים.

מהוספת סתם התלמוד למימרא ניכר שמטרת העורך אינה בירור שיטתו של רב יוסי בלבד, אלא בירור המשמעות של סוכה כענני כבוד, משמעות העולה ממהלך הסוגיה הרוויה אסוציאציות בנושא זה:

1) בפסוק שממנו נלמדת נקודת המפגש האפשרית בין שמים וארץ, השכינה מתוארת כשרויה ב'ענן': "מאחז פני כסה פרשז עליו עננו". ואין זה ענן סתם אלא ענן שכינה הוא, שנועד להגן על משה מהתקפת מלאכים, כמבואר בסוגיה המקבילה (שבת פז ע"ב), כשם שענני השכינה הגנו על ישראל במדבר.

2) יש דעה שהענן הזה, כמו ענני המדבר, היה מורכב משבעה עננים: "בסוכות תשבו שבעת ימים ואמרו רז"ל אלו ענני הכבוד, שהרי ישראל במדבר היו מקיפים אותם שבעה עננים... והנה זו מעלה גדולה לישראל כשהיו מוקפים בשבעה עננים **כי כן דרשו ז"ל**

⁴⁹ המפגש שבין השכינה לארץ. על פי ההצעה בהערה הקודמת נקודת המפגש שבין האדם לשמים נמצאת בעשרה טפחים למטה מהשמים.

⁵⁰ אורבך, חז"ל, טוען: "ברם זאת (הפירוש של סתם התלמוד) לא היתה כוונתם המקורית של דברי רבי יוסי. ניסוחם הקיצוני תואם את מאמרו 'הקב"ה מקומו של עולם ואין עולמו מקומו' והם באים לבטל את ההשקפה, שהתגלותו של הקב"ה קשורה בעלייה או בירידה. ביטויים אלה אינם אלא פיגוראטיביים." (עמ' 38).

שהקיף כסא הכבוד בשבעה עננים שנאמר מאחזו פני כסא פרשו עליו עננו, ביאורו פרש עליו שבעה עננים, וזהו תוספת ז', ואותן ז' עננים נקראים סוכות ועליהם נאמר סביבותיו סוכתו (תהילים יח:יב).⁵¹

3) הפסוק בדבר ירידת ה' על הר הזיתים (זכריה יד:ד), המובא כראיה לירידת השכינה על הארץ, לקוח מן ההפטרה ליום ראשון של סוכות, נבואה שבהמשך מתארת את חג הסוכות לעתיד לבא.⁵²

באותה מכילתא שבה נמצאים דברי רבי יוסי המקבילים לאלו של הברייתא, מובאת גם שיטה אחרת, שבמקומות אחרים הובאה בשם רבי עקיבא:⁵³

'וירד ה' על הר סיני'. שומע אני על כלו, תלמוד לומר 'אל ראש ההר': יכול ממש שירד הכבוד והוצע על הר סיני, תלמוד לומר 'כי מן השמים דברתי עמכם'. מלמד שהרכין הב"ה שמים התחתונים ושמי השמים העליונים על ראש ההר, וירד הכבוד והוצע על גב הר סיני, כאדם שהוא מציע את הכר על ראש המטה, וכאדם שהוא מדבר מעל גבי הכר, שנאמר 'קדח אש המסים מים תבעה אש' (ישעיה סד:א)... רבי יוסי אומר הרי הוא אומר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' (תהילים קטו:טז) לא עלה משה ואליהו למעלה ולא ירד הכבוד למטה' אלא מלמד שאמר המקום למשה הריני קורא לך מראש ההר ואתה עולה, שנאמר 'ויקרא ה' למשה'... (מכילתא יתרו פ"ד עמ' 216 - 217).

המכילתא מביאה ויכוח בנושא היחס בין השכינה והעולם: לדברי רבי עקיבא ירדה השכינה ממש על הר סיני, לדברי רבי יוסי - גם במעמד הר סיני נשמרה ההפרדה בין שמים וארץ.⁵⁴ בעל הסוגיה שלנו מתאר את יחסה המורכב של השכינה לעולם: מצד אחד אין מגע

51 א. רבנו בחיי, כתבי רבנו בחיי, עמוד רעו. מה שעשו חז"ל במובלע - קישור בין הפסוק באיוב לענני הכבוד של סוכה - נעשה במפורש על ידי רבנו בחיי כאן.
ב. מוטיב נפוץ במדרשי חז"ל הוא שכיסא הכבוד של מעלה מכוון כנגד הארון במקדש של מטה. ראה אפטוביצור, בית המקדש, עמ' 146 - 147.
לפי זה שסוף הסוגיה, הדין בכיסא הכבוד קשור לנקודת המוצא של הסוגיה, הדנה בארון.

52 פסוקים טז - יט. התיאור בזכריה דומה עד מאוד לתיאור סוכה כענני כבוד באחרית הימים בישעיה ד:ב-ו:
בזכריה: "ועמדו רגליו (של הקב"ה) ביום ההוא על הר הזיתים אשר על פני ירושלים... ונסתם כאשר נסתם מפני הרעש... ובא ה' אלהי כל קדשים עמך".
בישעיה: "ביום ההוא... והיה הנשאר בציון והנותר בירושלים קדוש יאמר לו כל הכתוב לחיים בירושלים... וברא ה' על כל מכון הר ציון ועל מקראָה ענן... וסכה תהיה לצל יומם מחרב...".
הנבואה בזכריה מקבילה לזו של ישעיה, רק במקום "ענן" ו"סוכה", השכינה מתוארת במקום כ"עמדו רגליו".

53 מכילתא יתרו, עמוד 239 - 240. מובא על ידי בורגנסקי, סוכה, עמ' 75.

54 ראה הערה 50.

אמתי, והקב"ה לא נכנס ממש לארץ, אבל מצד שני יש אפשרות לקרבה בין הקב"ה לעולם, וקרבה זו מתוארת כמפגש פיסי בעשרה טפחים.⁵⁵

3. סוכה והכרובים

בהמשך הסוגיה מובא מקור אחר לשיעור המינימום של סוכה. בניגוד למקור הראשון, חלק זה של הסוגיה הוא רובו מסתם התלמוד:

... וממאי דחללה עשרה בר מסככה (=מהיכן לומדים שהחלל של הסוכה צריך להיות עשרה טפחים גם בלי הסכך) אימא בהדי סככה אלא מבית עולמים גמר דכתיב 'והבית אשר בנה המלך שלמה לה' ששים אמה ארכו ועשרים רחבו ושלישים אמה קומתו' (מלכים א' ו:ב) וכתיב 'קומת הכרוב האחד עשר באמה' (שם ז:כו)... (כאן לומדים מגובה הכרובים במקדש שלמה שמקום כרובי המשכן היה עשרה טפחים מעל הארון)... וכתיב 'והיו הכרובים פ'רשי כנפים למעלה ס'ככים בכנפיהם על הכפ'רת' (שמות כה:כ) קרייה רחמנה סככה למעלה מעשרה (= קראה התורה סככה לדבר שהוא מעל לעשרה טפחים) (סוכה ה ע"ב).

במבט ראשון נראה שהתלמוד לומד מהכרובים רק את פירוש המילה "סכך", כדבר הסוכך על חלל של עשרה טפחים. אך מתוך לימוד הסוגיה נראה שהתלמוד מצביע על קשר רעיוני בין הסוכה לכרובים.

גם כאן הגיע התלמוד לאותה מסקנה שעלתה מן המקור הקודם, כי דיני שיעור הסוכה נקבעו על פי מקום גילוי השכינה שמעל לארון. יתרה מזו, הפסוק שמביאים כאן כמקור נמצא בתורה במרחק של שני פסוקים מן הפסוק שמובא כמקור בסוגיה הקודמת, ושני הפסוקים הם מרכיבים בחטיבה של שלושה פסוקים המתארים את המקום העיקרי לגילוי שכינה במקדש:

והיו הכרובים פ'רשי כנפים למעלה סוככים בכנפיהם על הכפורת (המקור של הסוגיה השנייה) ופניהם איש אל אחיו אל הכפורת יהיו פני הכרובים. ונתת את הכפורת על הארון מלמעלה ואל הארון תתן את העדת אשר אתן אליך. ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת (המקור של

⁵⁵ השווה לתיאור הקרבה בין שמים וארץ בירושלמי חגיגה (פ"ב, ה"א, עז ע"א- ע"ב): "אמר לו (בן זומא) מסתכל הייתי במעשה בראשית ואין בין מים עליונים למים התחתונים אלא כמלא פות' טפח. נאמר כאן ריחוף ונאמר להן 'כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף' (דברים לב:יא), מה ריחוף שני להלן נוגע ואינו נוגע, אף ריחוף שנאמר כאן נוגע ואינו נוגע". תודתני נתונה לשלמה נאה שהעיר לי על מקור זה.

הסוגיה הראשונה) מבין שני הכרובים אשר על ארון העדות את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל.

(שמות כ"ה, כ-כב)

נקודות המוצא של שני המקורות רחוקות זו מזו. המקור האחד בנוי על יסוד מחשבתי - גבולות בין שמים וארץ, השני על עניין פילולוגי - פירוש המילה "סכך". אף-על-פי-כן כל הדרכים מובילות אל אותו מקום, אותו רעיון.⁵⁶ האמנם אך מקרי הדבר? נראה לומר שהסוגיה השנייה היא חלק בלתי נפרד מקודמתה ושתייהן יחד מהוות חטיבה ספרותית אחת שכל מטרתה להצביע על המשמעות של שיעור עשרה טפחים בסוכה.

גם בהמשך הדיון יש תפקיד לעיצוב הספרותי, ובסוף הסוגיה הראשונה לומדים שעובי הכפורת היה טפח מהשוואת הלשון מ'פני הכפורת' עם הלשון 'פני הכרובים'.

...רב הונא אמר מהכא 'על פני הכפורת קדמה' (ויקרא טז:יד) ואין פנים פחות מטפח... ונילף מכרוב דכתיב 'אל הכפורת יהיו פני הכרובים' (שמות כה:כ). אמר רב אחא בר יעקב גמירי (=למדנו ש) אין פני כרובים פחותין מטפח ורב הונא נמי מהכא גמיר (גם הוא לומד מהשוואת פני הכפורת לפני הכרובים).

⁵⁷ (סוכה ה"א - ה"ב)

לימוד זה הוא חוליית המעבר בין הסוגיה הראשונה, שבה מדובר על התגלות מעל פני הכפורת, לסוגיה השנייה, שבה מדובר על התגלות בחלל שמתחת פני הכרובים. וכשם ששתי הסוגיות מבוססות על התיאור בשמות כה:כ-כב, כך גם החוליה המקשרת הזאת. האלמנטים הללו אינם הכרחיים לעצם הסוגיה (על כך תעיד העובדה שבדיון מקביל בירושלמי נלמד שעובי הכפורת הוא טפח בלי להזכיר כרובים או כפורת), אך הם מעניקים לה גיבוש ולכידות.

אם נחזור לתוכן של שתי הסוגיות נמצא גם כאן דמיון המאיר על כך שבעצם שתיהן שייכות ליחידה אחת, לרצף אחד. שתיהן דנות באריכות בשיעורי הכלים בקודש הקודשים. הסוגיה השנייה ממשיכה מן המקום שבו הסוגיה הראשונה מסתיימת; ההנחה שעליה מבוססת הסוגיה השנייה, ששיעור הארון ביחד עם הכפורת הוא עשרה טפחים, היא מסקנתו של הדיון הארוך בסוגיה הראשונה. בשתייהן מעיר רב אחא בר יעקב בנוגע

⁵⁶ אלא שכאן הסכך מקביל לכרובים הסוככים על השכינה המדברת מבין שניהם ובמקום הראשון הסכך מקביל למקום מעל הכפורת שבו מופיעה השכינה עצמה.

⁵⁷ "ורב הונא נמי מהכא גמיר" חסר בכל כתבי היד ונראה שהוא הוספה. ראה דקדוקי סופרים (על אתר) "ובאמת אין הלשון יפה דר"א בר יעקב אמר דרב הונא מהכא גמר ואח"כ אמר בעצמו דמכרובים גמר". בכל אופן, הדיוק שלנו אינו תלוי במשפט זה.

לכרובים.

גם בדחייתו של המקור הראשון יש סימנים המעידים שלפנינו יצירה ספרותית מגמתית. אחרי דיון של עמוד וחצי על המקור הראשון, סתם התלמוד מבטל את כולו בשאלה "וממאי דחללה עשרה בר מסככה, אימא בהדי סככה?", דהיינו אין להסתפק במקור הראשון בסוגיה, משום שממנו אי אפשר ללמוד שחלל הסוכה חייב להיות עשרה טפחים. אך מנין לסתם התלמוד אותה קדם-הנחה שחלל הסוכה חייב להיות עשרה טפחים? המשנה אינה אומרת זאת, ומדוע אפוא לא לקבל את מסקנת המקור הראשון כי אין צורך בחלל של עשרה טפחים בסוכה?

ייתכן שהנחה זו בדבר הצורך בעשרה טפחים לקוחה מדברי רבא בהמשך הפרק: "היתה גבוהה מי' טפחים והוצין יורדים לתוך י'... א"ל רבא הא דירה סרוחה היא ואין אדם דר בדירה סרוחה" (ד ע"א). כלומר כל סוכה שאין בה חלל שימושי של עשרה טפחים נחשבת ל"דירה סרוחה" ופסולה.⁵⁸ אם כך, נראה שעורכי הסוגיה הסתמית כאן כבר הכירו את דברי רבא וידעו שחייב להיות חלל של עשרה טפחים לסוכה, ושזוהי הסיבה להלכה של המשנה שסוכה פחותה מעשרה טפחים פסולה.⁵⁹ אם כך, מסתבר שמטרת הדיון המשולב כאן היא בעיקר להעניק משמעות להלכה של המשנה ולא דווקא כדי לברר את עניין גובה הסוכה עצמו.

יש להוסיף שישנם מספר קשיים להבין כפשוטו את הלימוד מהכרובים כמקור הלכתי: הסוגיה מביאה את הלימוד מהכרובים כדי להוכיח שאין די בכך שהסוכה עם הסכך יגיעו לעשרה טפחים, אלא שגובהו של חלל הסוכה עצמו צריך להיות עשרה טפחים לפחות. אבל כל מה שמוכיחים הכרובים הוא, שיש מקרה בתורה שכיסוי על חלל של עשרה טפחים נקרא סכך. לא מובא מקור לכך שכיסוי חלל קטן מזה אינו נקרא סכך. יתר על כן, יש

⁵⁸ כך פשטות הסוגיה והשיטה הרווחת בראשונים, ראה למשל רבנו חננאל.

⁵⁹ יש ראשונים הסוברים שדברי רבא הם אכן המקור למשנה. המאירי בפירושו למשנה ראשונה כותב: "ושאינה גבוהה עשרה טפחים ר"ל חלל שבה פסולה, שכל חלל שאין בו עשרה טפחים גובה אינו ראוי לכלום", וכן בפירוש בריבב"ן. רב עובדיה מברטנורה על המשנה כותב "ושאינה גבוהה י' טפחים פסולה, דדירה סרוחה היא ואין אדם דר בדירה סרוחה". וראה קרויס (קדמוניות התלמוד, עמוד 226 - 227), "ואם היה פחותה מי' טפחים, אין דירה בכך, והוא מסתבר אף בלי נתינת טעם".

כתובים במקרא שבהם משמש הפועל "סכך" כשמדובר בכיסוי של חלל שגובהו קטן מעשרה טפחים: "תסוכני בבטן אמי" (תהילים קלט:יג).⁶⁰

ועוד, הסוגיה כאן בנויה על ההנחה שכיסוי חלל הפחות מי' טפחים אינו נקרא סכך. אבל מסוגיות אחרות יוצא שאף כיסוי על חלל קטן מזה נקרא סכך. לדוגמה לכך ישנה בסוגיה בסוכה טו ע"א-טז ע"א. - החוטט בגדיש פסול משום "תעשה ולא מן העשוי". אבל אם יש בגדיש חלל של טפח הריהו כשר כסוכה. רש"י מסביר, שדבר זה הוא משום ש"חלל טפח אהל הוא, נמצא שם סכך על אותו גדיש" (סוכה טז ע"א ד"ה אבל).⁶¹

גם בכך יש סיוע למסקנתנו שמטרת הסוגיות הנדונות אינה לברר את הסיבה המקורית לשיעור של עשרה טפחים, אלא ללבן את המשמעות הדתית של סוכה באמצעות כתובים המובאים על דרך אסמכתא.⁶²

יש הבדל בין שני המקורות; המקור הראשון מגדיר את סכך הסוכה על ידי ענן הכבוד שהתגלה מעל הארון, והמקור השני מגדיר את הסכך על ידי הכרובים,⁶³ אבל אפשר להיווכח שאין שוני גדול בין הכרובים עצמם לענני הכבוד, כפי שמסיק נ"ה טור סיני מעדות הכתובים:

למעשה אין כרובים אלו שבכפורת אלא חיקוי לכרובי שמים, לכרובי הענן. והרי ענן זה משמש באמת גם מרכב לטיסה, וגם סוכה ומסך להסתרת האלוהות. די להשוות את לשון הכתוב, למשל בשמואל ב:כב:יא וכו': 'וירכב על כרוב ויעף וירא על כנפי רוח, וישת חשך סביבותיו סוכות חשרת מים עבי שחקים', כדי לראות, כיצד משמש כרוב העננים גם מרכב למעוף, וגם סוכה ומסך של חשכה כדי להסתיר את האלהות.

⁶⁴ (הלשון והספר, עמ' 63)

תולדות סוגייתנו מקיפות את תחילתה וסופה של תקופת האמוראים. הסוגיה מתחילה במימרא של שלשה מגדולי האמוראים של הדור הראשון והשני: רבי חנינא בר חמא,

⁶⁰ רש"י מפרש 'סכך' כ"כל דבר המגין בין מלמעלה בין מכנגד קרוי מסך, וסכך, וכן: סכת בעדו (איוב א:י), הנני סך את דרכך (הושע ב:ח)" (שמות לה:יא ד"ה ואת פרכת המסך).

⁶¹ והוא הדין לסוגיית סוכה תחת סוכה - ט ע"ב-י ע"א.

⁶² בתלמוד עצמו מציינים הרבה מקורות מהכתובים כאסמכתות. לעתים יש מקורות להלכות בתלמוד שהראשונים טוענים שהם אסמכתות על אף שזה לא נאמר במפורש בתלמוד.

⁶³ התלמוד רואה בקשר בין שני הכרובים ביטוי לקשר בין ישראל והקב"ה: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ואומרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה (יומא נד ע"א).

⁶⁴ על כרובים וענני הכבוד, פטאי, אדם ואדמה, עמ' 210.

שכנראה כיהן כראש הישיבה בציפורי אחרי מותו של רבי יהודה הנשיא,⁶⁵ רבי יוחנן, מייסד הישיבה בטבריה⁶⁶ ורב, מייסדה של ישיבת סורא.⁶⁷ הצענו שהסבר שלהם להלכה של המשנה ממשיך את תפיסתו של רבי עקיבא בדבר משמעות הסוכה.⁶⁸ בתקופה מאוחרת יותר, סתם התלמוד מפתח ומרחיב את היסוד שעולה מהמימרא האמוראית הקדומה שרואה את הסוכה כמקום של גילוי שכינה העומד במקביל לקודש הקדשים. המקור הבא שאביא, המקשר בין סוכה לקודש הקדשים, אינו מהבבלי אלא מהירושלמי. אבל יש זיקה בין המקורות: בעל המימרא בירושלמי הוא רבי חמא בנו של רבי חנינא,⁶⁹ אחד מבעלי המימרא דידן שבבבלי. כמו המימרא של אביו בבבלי, מימרתו של רבי חמא בירושלמי לא באה לחדש הלכה אלא להסביר הלכה קיימת של המשנה:

4. סוכה והפרוכת

רבי יוסא בשם רבי חמא בר חנינה: 'וסכת על הארון את הכפורת'⁷⁰ - מיכן שהדופן קרוי סכך,

מיכן שעושין דפנות בדבר שהוא מקבל טומאה.⁷¹

(ירושלמי סוכה פ"א, גב ע"ב).

המימרא באה להסביר את המשנה:

⁶⁵ אלבק, **מבוא לתלמודים**, עמ' 155.

⁶⁶ שם, עמ' 184.

⁶⁷ שם, עמ' 172.

⁶⁸ ספראי (רבי עקיבא, עמ' 49) טוען שמוצאים כקו בולט ברבי עקיבא "המאמץ לקשור את ההלכה לאגדה". ניתוח הנושא של רבי עקיבא כמגשר בין ההלכה לאגדה נמצא במאמרו של נאה, **פנומנולוגיה של התפילה**, עמ' 206 - 218. בהמשך, בדיון על סוכה ח ע"ב, אציע הלכה נוספת של רבי עקיבא שלדעתי מבוססת על תפיסתו את הסוכה כנגד ענני הכבוד.

⁶⁹ חנוך אלבק, **מבוא לתלמודים**, עמ' 237.

⁷⁰ צ"ל פרוכת. כלשון הכתוב בשמות מ: ג.

⁷¹ כך הגרסה בנדפס, בכ"י ליידין וכמעט בכל הראשונים. האור זרוע, רפ"ט, גורס: "מכאן שעושים דפנות בדבר שאינו מקבל טומאה...". יש להעדיף את גרסת הנדפס, לא רק משום שזו היא הגרסה הרווחת אלא מפני שהיו לראשונים מאמרים אחרים בירושלמי כאן, בהם מפרטים חומרים שאינם מגידולי קרקע שמהם אפשר לעשות את דפנות הסוכה (רטנר, **אהבת ציון**, עמ' 74 - 75).

יש להוסיף שידוע כי הירושלמי שהאור זרוע השתמש בו היה מלא שינויים והוספות. על כתב היד של הירושלמי שהיה לפני האור זרוע, ראה מאמרו של זוסמן, **ירושלמי**, עמ' 37 - 64.

זה הכלל דבר שהוא מקבל טומאה אם אין גידולו מן הארץ אין מסככין בו וכל דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ מסככין בו... וכולן כשרים לדפנות (משנה סוכה פ"א מ"ה).

אילו היה הלימוד מהארון והפרוכת לסוכה רק גילוי מילתא, שגם לדפנות אפשר לקרוא סכך, הייתה מסקנת רבי חמא בר חנינה צריכה להיות הפוכה - שהלכות הסכך חלות גם על הדפנות, כשם שהסכך עשוי מדברים שאינם מקבלים טומאה, כך גם דפנות הסוכה. אולם לא כך לומד רבי חמא בר חנינה. ראשית, הוא משווה בין הדפנות לפרוכת על סמך השימוש בפועל ס'כ'כ', ומסיק כי אפשר לעשות את הדפנות מאותם חומרים שמהם עשויה הפרוכת, דהיינו מדברים המקבלים טומאה ושאינם גידולי קרקע. מסקנה מרחיקת לכת זאת לגבי הקשר בין חומרי הפרוכת לחומרי הסוכה היא מובנת על פי הרקע הרעיוני שהוסבר לעיל. רבי חמא בר חנינה בא לומר שהקשר בין דפנות הסוכה לפרוכת המסככת על הארון הוא מהותי.⁷² כמו הפרוכת המהווה מחיצה סביב למקום הקודש, מקום התגלות השכינה, כך גם דפנות הסוכה. ואם ניתן לעשות את הפרוכת מדבר המקבל טומאה, הוא הדין לגבי דפנות הסוכה, אף אותן ניתן לעשות מדברים המקבלים טומאה.⁷³

5. חלות שם שמים

ראינו לעיל מקומות שבהם הסוכה מושווית למקדש ולקודש קדשים. קיימת גם סוגיה שבה הלכה מהלכות סוכה נלמדת מקרבן:

...דאמר רב ששת משום רבי עקיבא מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה? ת"ל 'חג הסוכות שבעת ימים לה' (ויקרא כג: לד) ותניא רבי יהודה בין בתירה אומר: כשם שחל שם שמים על החגיגה, כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר 'חג הסוכות שבעת ימים לה'. מה חג לה' אף סוכה לה'. (סוכה ט ע"א).

מכאן שהסוכה, כמו הקרבן, היא לשם שמים, והמעבר לתחום שמים הוא גורם לאיסור להשתמש בעצי הסוכה. הצירוף 'חל שם שמים' בדברי רבי יהודה בן בתירה לעיל מופיע

⁷² בחמישה חומשי תורה מופיע השורש ס'כ'כ' רק חמש פעמים: שמות כ"ה: כ; לג: כב; לו: ט; מ: ג; מ: כא. בארבע מהן מדובר על הכיסוי של ארון העדות על ידי הכרובים מלמעלה ועל ידי פרוכת מן הצד, שגם בה היו מצוירים כרובים "מעשה חושב" (שמות כו: לא). מסתבר שהאמוראים בסוגיות כאן ראו בשימוש דווקא בשורש זה רמז נוסף לקישור הסוכה לפרוכת ולכרובים.

⁷³ חיזוק להצעה שיש כאן הסבר של הלכה על פי עיקרון מחשבתי היא העובדה שבעל המימרא, רבי חמא בר חנינה, היה בעיקר בעל אגדה (אלבק, **מבוא לתלמודים**, עמוד 238).

בחז"ל רק עוד פעמיים, ובשני המקומות בדברי תנאים: באחד מהם מדובר על קרבן, ומסתבר שלמובן זה מתכוון רבי יהודה בן בתירה:

תני ר' שמעון בן יוחי מנין שלא יאמר לה' עולה, לה' מנחה, לה' שלמים, אלא יאמר עולה לה', מנחה לה', שלמים לה', תלמוד לומר 'קרבן לה' (ויקרא א:ב). והרי הדברים קל וחומר מה אם מי שהוא עתיד להקדיש אמרה תורה לא יחל שם שמים אלא על הקרבן, המחרפים ומגדפים והעובדים עבודה זרה על אחד כמה וכמה שימחו מן העולם.
(בראשית רבה, א, יב, עמ' 10 - 11).

חלות שם שמים על קרבן נובעת מאמירת שם ה' עליו בתהליך הקדשתו. החידוש הוא שגם על הסוכה, אף שלא אומרים עליה את שם ה', בכל זאת 'חל עליה שם שמים'. חלות שם שמים על הסוכה מעידה, לדעתי, על הקישור המיוחד של הסוכה לעולם של קודש. יש לציין שדברי רבי יהודה בן בתירה מובאים על ידי סתם התלמוד כהסבר להלכה של רבי עקיבא,⁷⁴ בעל השיטה שסוכות הם ענני הכבוד.

הסוכה כמעין מקדש היא יסוד החוזר בתקופות שונות ובמקורות מגוונים. אצל האמוראים מצנו רעיון זה בעיקר במקורות המגדירים סוכה על ידי אלמנטים השאולים מקודש הקדשים: כרובים, פרוכת והתגלות מעל הארון; אצל התנאים - בעיקר במקורות המגדירים ישיבה ואכילה בסוכה על פי מקדש וקרבנות. מעולמם של חז"ל עולה ראייה המציבה בתוך ד' אמותיה של הסוכה את בית המקדש.

ג. אחרית הימים

לעיל ראינו בשיטת רבי עקיבא את הזיקה הרעיונית שבין הסוכה של ענני הכבוד במדבר לסוכה של ענני הכבוד המתוארת בחזון אחרית הימים של ישעיה ד:ה-ו. יתרה מזו, גם כמה מהלכות סוכה נלמדות בתלמוד מהסוכה של אחרית הימים שבישעיה. רב מתנה מסביר על פיה את שיטת רבי שמעון הסובר שסוכה צריכה ארבע מחיצות: "רב מתנה אמר טעמיה דר"ש מהכא 'וסוכה תהיה לצל יומם מחורב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר'" (סוכה ו ע"ב).⁷⁵ בתלמוד הירושלמי, אף החכמים שחולקים על רבי שמעון מסתמכים על הפסוק הזה כמקור למספר הדפנות בסוכה:

⁷⁴ לפי הנוסחאות בכתבי היד התימניים הגורסים "דתניא" במקום "ותניא" (RAB 218) ובדומה באוקספורד (2677): "דתניא ר' יהודה בן פתירא אמ' מנ' שכשם שחל שם שמים על חגיגה כך חל שם שמים על סוכה ת"ל חג הסוכות...." (נקודה זו בולטת עוד יותר).

⁷⁵ ראה גם ירושלמי סוכה פ"א, נב ע"א.

ר' חייא בר אדא אמר תרין אמוראין חד אמר טעמון דרבנן (האומרים שדי בשלוש דפנות) וחורנה אמר טעמא דרבי שמעון. מה טעמון דרבנן 'וסכה תהיה לצל יומם מחרב' הרי אחת למעלן 'סוכות' 'סוכות' 'סוכות' הרי שלש. מה טעמא דרבי שמעון? 'וסכה תהיה לצל יומם מחרב' הרי אחת למעלן. 'סכת' 'סכת' 'סכות' מלא הרי ד'. רבנן דקיסרין שמעון טעמא דרבי שמעון וטעמון דרבנן מן הדין קרייא 'וסכה תהיה לצל יומם מחרב' הרי אחת 'ולמחסה ולמסתור' הרי שתיים 'מזרם וממטר' רבנן עבדין 'מזרם וממטר' אחת רבי שמעון עבד 'מזרם וממטר' שתיים.

(ירושלמי סוכה פ"א, נב ע"א)

רבי זירא מוכיח, שאין לעשות סוכה גבוהה מעשרים אמה, מן הכתוב: 'וסוכה תהיה לצל יומם מחרב'. "...עד עשרים אמה אדם יושב בצל סוכה, למעלה מעשרים אמה אין אדם יושב בצל סוכה, אלא בצל דפנות" (סוכה ב ע"א). אפשר היה לומר שאין רבי זירא מביא את הפסוק מישעיה בשל איזהו קשר מהותי בין הפסוקים אלא כדי לגלות שמבנים הנקראים סוכה תפקידם לתת צל, ואולם אם רבי זירא רק רצה ללמוד שתפקידם של מבנים הנקראים 'סוכה' לתת צל, הרי ניתן היה ללמוד זאת מספר יונה שהסוכה המופיעה בו אינה מטפורית אלא ממשית (יונה ד:ה).

רובינשטיין⁷⁶, עמד על המשמעות צלה של הסוכה במקרא ובמדרש כביטוי להתגלות ה'. ולכן, לפי השיטה שסוכה נתקנה כנגד ענני הכבוד, אין להתעלם ממשמעותו הרוחנית של הצל. הוא מציין שבספרי הקבלה נמצאת במפורש ההבנה שצל הסוכה הוא ביטוי של התגלות. רובינשטיין מציע שגם בחז"ל נמצאת תפיסה זו לגבי צלה של הסוכה, ושההדגשה של הצל בהלכות סוכה באה כדי ליצור חווייה דתית של התגלות בתוך הסוכה. הצעתו של רובינשטיין בנויה על הנחה שהקשר בין צל לסוכה אינו מובן מאליו, ולכן יש צורך להסביר אותו:

One should not think that the concept of *skhakh* or the requirement to experience shade is an inherent aspect of the *sukkah*, as if these laws are "natural" or "inevitable"

(שם עמ' 378 - 379).

הנחה זאת איננה קבילה. השם של סוכה בעברית ובארמית וכן השימוש בסוכה לצורכי חולין כמו בספר יונה, אלה מעידים על מתן צל בלי שום קשר לחג הסוכות. בארמית,

⁷⁶ סמליות, עמ' 377 - 384. גישתו נמצאת גם בספרו חג הסוכות, עמ' 260 - 270.

הסוכה קרויה "מטלתא", מלשון "צל".⁷⁷ שם זה אינו משמש רק לסוכה של מצווה אלא הוא שם כללי לכל הסוכות.⁷⁸ לכן סביר יותר לומר שהסוכה מעצם הגדרתה היא מבנה הנותן צל,⁷⁹ ולכן מי שאינו חוסה בצל הסוכה אינו נחשב כיושב בסוכה. ההוכחות למרכזיותו של צל בסוכה אינן יכולות אפוא להיות סימנים למגמה של חז"ל להפנים רעיון מחשבתי לתוך ההלכה.⁸⁰

מה שאפשר לומר הוא, שהשם הארמי של הסוכה מעיד עליה שעיקר מהותה של הסוכה הוא צלה⁸¹ ובכך היא שווה לעננים שגם הם נותני צל,⁸² וזה אולי הבסיס לדרשתו של רבי עקיבא שסוכות הם ענני הכבוד, שאם לא כן הייתה דרשה זו נראית מרחיקת לכת משום שסוכה, בניגוד לענני הכבוד, היא מבנה. דרך מחשבה זאת מומחשת בתרגומו של אונקלוס:

במטליא תתבון שבעא יומין כל יציביא בישראל יתבון במטליא. בדיל דידעון דריכון ארי **במטלת עננין** אותיבית ית בני ישראל....
(תרגום לויקרא כג: מב-מג)

⁷⁷ קרויס, **קדמוניות התלמוד**, כרך א' חלק א', עמוד 228. וראה שם שבסורית הסוכה נקראת "מטלא", "מטלתא".

⁷⁸ כפי שכותב קרויס (שם): "...לרוב הובאה סוכת החג בלשון סוכה סתם, בעוד שהלשונות מטלא וכי יציינו את סוכת החול". ראה לדוגמה בבא בתרא עג ע"ב.

⁷⁹ כמו שרובינשטיין עצמו כותב **בחג הסוכות**, עמ' 214, הערה 124.

⁸⁰ יתר על כן, הרבה מההלכות שרובינשטיין מביא כהוכחות למרכזיות של צל בסוכה יש לפרש בלי קשר לצל, ובוודאי לא כדרישה לחוות את הצל. דיון רחב יותר על שיטתו ראה בביקורתו של הרברט בסר (**ביקורת**), ותשובתו של רובינשטיין (**תגובה**).

⁸¹ קרויס (שם), "הצל, שהוא המכוון בסוכה, עוד יותר מוטעם בשמו הארמי של הסוכה הוא מטלא, מטללא, מטלתא...". ואכן התפקיד של סוכה לתת צל כבר מוזכר בספר יונה (ד: ה), ללא שום קשר לחג הסוכות או לענני הכבוד.

⁸² ראה ספרי זוטה י: לג: "שבעה ענני הכבוד... ואחד על ראשיהם מפני חמא", תנא דבי אליהו פרק יג "בשכר צלו של אילן שהושיב אברהם אבינו את מלאכי השרת הקיף להן הקב"ה שבעה ענני הכבוד לישראל ארבעים שנה במדבר".

ד. גן עדן

מנא הני מילי (שכל שהוא מקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ אין מסככין בו)?⁸³ אמר ריש לקיש אמר קרא: 'ואד יעלה מן הארץ...' מה אָד דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ, אף סוכה דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ. הניחא למ"ד ענני הכבוד היו...⁸⁴
(סוכה יא ע"א)

כפי שראינו לעיל, בסוגיה זו מוסקות מסקנות הלכתיות מן השיטה שסוכות המדבר היו ענני הכבוד, שכן לומדים מכך שהסכך חייב להיות עשוי מחומרים שיש בהם צד שווה עם העננים (שלפי התלמוד גידולם מן הארץ ואינם מקבלים טומאה שנאמר 'ואד יעלה מן הארץ'). כפי זה המקום הברור ביותר, שבו מוסברת הלכה על בסיס העובדה שסוכות הן ענני הכבוד.

השימוש בפסוק זה כטעם למשנה הוא אסמכתא הרחוקה מנסיבות ההלכה.⁸⁵ יש להבין מה מניע את ריש לקיש לסטות מהדרשה שמציע רבו רבי יוחנן, הנראית יותר פשוטה וגם עולה מן הפסוקים בתורה העוסקים בחג הסוכות: "אמר רבי יוחנן כת' [חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים]⁸⁶ באספך מגרנך ומיקבך (דברים טז:יג) מפסולת שגרונ את עושה לך סכך" (ירושלמי סוכה פ"א, נב ע"ב). בפרשנות מינימליסטית, ניתן לענות שזה נובע מרצונו של ריש לקיש לעגן הלכה בסיסית של הסוכה ברעיון האגדי של סוכה כענני הכבוד. אולם אני רוצה להציע שקיימת משמעות נוספת בדברי ריש לקיש על פיה הגדרת הסוכה על פי האד המקורי בגן עדן שהפריח את השממה, היא מכוונת ולא מקרית, והיא מבטאת את הרעיון של חג הסוכות כחזרה לגן עדן, מוטיב החוזר במקומות רבים בנוגע למצוות חג הסוכות.⁸⁷

הנימוק המחזק את האפשרות הזאת הוא שבמקום אחר מוצאים את הפסוק "ואד יעלה מן הארץ והשקה את האדמה" (בראשית ב:ו) כקשור באופן מהותי לחג הסוכות. בתלמוד

⁸³ הלכות אלו נלמדות מהמשנה סוכה פ"א מ"ה. בבעיות בנוסח משנה זו עסק פוקס, **משניות סוכה**, עמ' 16 - 18.

⁸⁴ ובדומה בירושלמי (סוכה פ"א ה"ה, נב ע"ב).

⁸⁵ בין יתר הקשיים, האם עליית אדים מהארץ מגדיר אותם כ"גידולו מן הארץ"? האם להלכה ריש לקיש היה מכשיר מים ועננים כסכך?

⁸⁶ ההשלמת לפסוק בסוגריים לא מופיע בטקסט של הירושלמי.

⁸⁷ ראה בהמשך בפרקים ד' וה'. ביחס למצוות ארבעת המינים וניסוח המים הרעיון מופיע בצורה יותר מפורשת במקורות.

מופיעה ברייתא המביאה אותו כהוכחה לכך שבתשרי נברא העולם: "ואתו הפרק זמן רביעה היתה וירדו גשמים וצימחו, שנאמר 'ואד יעלה מן הארץ'" (ראש השנה יא ע"א). בכל שנה, מיד אחרי חג הסוכות, יש שחזור של ירידת הגשמים הראשונה של גן עדן.⁸⁸ גשמים אלו באים בעקבות חג הסוכות שבו "נידונין על המים" (משנה ראש השנה פ"א מ"ב). ולכן נראה לומר כי טענת ריש לקיש לעיצוב הלכות הסוכה על פי הפסוק הזה, באה על רקע משמעות הפסוק ביחס לחג הסוכות.

הקשר לגן עדן לעומת הקשר למקדש ולגילויי שכינה אינו מצביע על שני כיוונים נפרדים במשקע הרעיוני של חז"ל, שממנו מתגבשות הלכות החג. במקורות רבים נמצא שחז"ל ראו את המקדש כשחזור של גן עדן, וכבר עמדו על כך רבים.⁸⁹ במדרשים מוצאים שגן עדן היה המקום שבו שרתה השכינה בעולם התחתון, ושהתגלות זו חזרה לעולם ביום הקמת המשכן:

...באתי לגן אין כתיב כאן אלא לגני, לגנוני - למקום שהיה עיקרי מתחילה. ועיקר שכינה לא

בתחתונים היתה הדא הוא דכתיב 'וישמעו את קול ה' מתהלך בגן...'⁹⁰ חטא אדם הראשון ונסתלקה השכינה לרקיע הראשון... חטאו המצריים בימי אברהם נסתלקה לרקיע השביעי. כנגדן עמדו שבעה צדיקים והורידה לארץ... עמד משה והורידה לארץ... ואימת שרת שכינה עליה - ביום שהוקם המשכן, שנאמר והיה ביום כלות משה להקים את המשכן.

⁸⁸ אם הגשם נופל בחג הסוכות עצמו הוא סימן קללה, משנה תענית פ"א מ"א.

⁸⁹ לתפיסת המקדש אצל חז"ל יש שורשים בתנ"ך. לרשימה ארוכה של הקבלות לשוניות ורעיוניות בין הפסוקים שמתארים את שני המקומות, ראה, ברמן, **מקדש**, עמ' 21 - 34. וונהיים, **מקדש וגן עדן**, עמ' 19 - 25, לוינסון, **סיני**, עמ' 128 - 131. הם גם מביאים (שם) מקורות עשירים בספרות חז"ל המשווים את המקדש לגן עדן. אליאדה, **דגמים**, עמ' 377 - 408, הגיע לאותו מסקנה שהמשכן הוא שחזור של גן עדן, אף מבלי שהכיר את ההקבלות הלשוניות ביניהם. עובדה זו מעידה שהצד התוכני כשלעצמו, די בו כדי לקשר בין שני המקומות. מסקנתו של וונהיים (במאמרו הנ"ל) בדבר משמעות ההשוואות בין המקדש לגן עדן היא: "The garden of Eden is... an archetypal sanctuary that is a place where God dwells and where Man should worship him."

⁹⁰ הופעת אימננטיות של ה' מודגשת לאורך כל התיאור על גן עדן: קץ, **יציאת מצרים**, עמ' 12. "בפרק ב' (בבראשית)... יוצר העולם מופיע ומתגלה בו תמיד. הביטויים המתארים את היצירה מורים על פעילות מוחשית כביכול, של הקב"ה בעולם... 'ויצא... ויפח' (ז), 'ויטע... ויצמח' (ח-ט), 'ויקח... את האדם וינחמהו' (טו), 'ויקח... ויסגר בשר... ויבן את הצלע... ויבאה' (כא-כב). ובהמשך פרשת גן עדן מפורשת התגלות ה' בעולם: 'ה' א-להים מתהלך בגן' (ג:ח)... עליו (על האדם) להראות כניעתו בפני ה' ולקבל מרותו: 'ויצו ה' א-להים על האדם' (ב:טז)". סיפור בריאת האדם בגן עדן מצביע על הקשר האינטימי שיש בין האדם לבוראו: "וייצר ה' א-להים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה" (בראשית ב:ז).

השראת השכינה ביום הקמת המשכן מתוארת כענן: "וביום הקים את המשכן כסה הענן את המשכן..." (במדבר ט:טו). ראינו מקורות בחז"ל שקישרו בין ענני הכבוד לענן השכינה של המקדש, ולכן ייתכן שהסוגיה כאן מקשרת בין ענני הכבוד לאד של גן עדן על סמך המשותף ביניהם - התגלות השכינה.

ה. בית

המקום העיקרי של גילוי שכינה הוא המקדש בכלל וקודש הקדשים בפרט. משמעותה העיקרית של מצוות סוכה במקורות חז"ל שהובאו לעיל היא התפשטותה של השכינה מהמקדש לסוכה. המשמעות של תפיסה זו מתבררת לא רק מן הדמיון שבין סוכה למקדש אלא גם מההבדלים שביניהם.

על הקשת הישיבה בסוכה לישיבת אהרון ובניו בימי המילואים נכתב בתוספות (סוכה מג ע"ב ד"ה תשבו): "לא לגמרי יליף ממילואים, דהתם אי אפשר לישן בעזרה... ואילו כאן אסור לישן חוץ לסוכה". באוהל מועד מתגלה השכינה, וחלק מיוחד של העם, הכוהנים, יכולים להיכנס אליו ואף לאכול בו, אבל בשום אופן אין אוהל מועד מקום המגורים שלהם. לעומת זאת מעידה חובת השינה בסוכה שהיא איננה בגדר "מקדש מעט" (מגילה כט ע"א). בשבעת ימי החג הסוכה היא ביתו של האדם כמתואר בספרא: " (בסוכות) תשבו ואין תשבו אלא כעין⁹² תדורו מיכן אמרו אוכל בסוכה ושותה בסוכה ומטייל בסוכה ומעלה את כליו בסוכה" (ספרא אמור יז ה). לא רק שחייבים לעשות בסוכה אותן פעולות שעושים בדירת קבע אלא גם צריכים להפוך את פנים הסוכה שידמה למקום המגורים - "מעלה כליו לסוכה".

תפיסה זו, שקיום מצוות סוכה מחייב את האדם לגור בסוכה כמו שהוא גר בבית, היא יסוד מרכזי בהגדרת המצווה. הרחבת המשמעות של דרשת הספרא נמצאת במקורות תנאיים, במקורות אמוראיים, ובמקורות סתמאיים. הברייתא בבבלי מפרטת מה חייב האדם להביא לסוכה, ומוסיפה על הפעולות שחייב אדם לעשות בסוכה: "דת"ר תשבו כעין תדורו, מכאן אמרו כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד? היו לו כלים נאים מעלן

⁹¹ ובמקביל בפסיקתא דרב כהנא "ויהי ביום כלות".

⁹² כת"י ווטיקן 66 אינו גורס "כעין".

לסוכה, מצעות נאות מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה ומשנן בסוכה" (סוכה כח ע"ב).⁹³

במשנה מומחש עד כמה צריכה הסוכה לבוא במקום הבית: "כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי" (משנה סוכה פ"ב מ"ט).⁹⁴ רק אכילה ושתיה עראיים מותרים מחוץ לסוכה: "אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה" (משנה סוכה פ"ב מ"ד). והיו שהקפידו שלא לאכול אפילו אכילת עראי מחוץ לסוכה:

מעשה והביאו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל ולרבן גמליאל שתי כותבות ודלי של מים ואמרו העלום לסוכה"

(משנה סוכה פ"ב מ"ה).

גם חייב אדם לישון בסוכה:

הישן תחת המיטה לא יצא ידי חובתו.

(משנה סוכה פ"ב מ"א)

בכמה מקומות המשנה משתמשת במילה "בית" בהקשרים שברור שכוונתה לסוכה: "...מי שבא בדרך ולא היה בידו לולב ליטול לכשיכנס לביתו יטול על שולחנו..." (משנה סוכה פ"ג מ"ט), "...התקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל (לולבו) בביתו" (משנה סוכה פ"ד מ"ד). אחרי שראינו במשנה שבימי סוכות מגוריו הקבועים של אדם הם בסוכתו ולא בביתו, קשה למה לא כתוב 'לסוכתו', 'בסוכתו'? נראה שהסיבה לכך היא ש"סוכתו של אדם נחשבת לביתו במשך תקופת החג".⁹⁵

⁹³ בכת"י JTS RAB 218 חסר המשפט "כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי" וגם "מטייל". אפשריין (נוסח המשנה, עמ' 902) טוען שהיא כפילה מיותרת. כך (לימוד בסוכה, עמ' 22) מוסיף שפסקה זו לא נמצאת בכמה כת"י.

⁹⁴ אין לראות במשפט זה סתירה לשיטת רבא (סוכה ב ע"א) שמקור הפסול של סוכה הגבוהה מעשרים אמה הוא: "בסוכות תשבו שבעת ימים" אמרה תורה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי". רבא מדבר על יצירת שטח המבנה של הסוכה, ואילו המשנה מדברת על אופן ישיבת האדם בתוכה. רבא אינו חולק על כך שעל האדם לקבוע את ביתו בסוכה לאורך שבעת ימי חג הסוכות. כמו כן כולם מסכימים שקביעות זו בסוכה היא לתקופה עראית. הדרשה שרבא מביא שהמבנה של סוכה צריך להיות מתאים לשבעה ימים אינה עומדת אפוא בניגוד למשנה. ואכן, במשנה עצמה יש הלכות הקובעות שאין צורך שהמבנה של הסוכה יהיה מבנה של קבע. לדוגמה: "העושה סוכתו בראש העגלה או בראש הספינה - כשרה" (משנה פ"ב ה"ג).

קיימת זיקה הדוקה בין דברי רבא לדברי המשנה. ההלכה העולה מהמשנה שבמשך שבעת ימים הסוכה היא מקום הקבע של האדם כלולה בדברי רבא, הדורש אף הוא יציאה מהבית וישיבה בסוכה במשך שבעת ימי החג.

רובינשטיין (דירת ארעי, עמ' 137 - 166) מראה שהמונחים "דירת קבע" ו"דירת ארעי" מקורם בדור הרביעי של אמוראי בבל.

⁹⁵ בדברי פוקס, משניות סוכה, עמ' 109. אמנם הוא מציע גם הסבר אחר ש"התנא שנא לביתו במשמעות 'למקומו' ובניגוד ל'בא בדרך' ".
96

בארבעה מקומות בבבלי אנו מוצאים יישומים חדשים לדרשת הספרא. שניים מהם על ידי אביי ושניים מהם סתמיים. במקורות תנאיים "תשבו כעין תדורו" מובא רק כנימוק לחייב אדם להפוך את הסוכה לדירה ולעשות בסוכה פעולות שעושה בדרך כלל בביתו. היישומים החדשים במקורות אמוראיים כוללים מקרים הפותרים אדם מסוכה אם לא עולה בידו לעשות את סוכתו להיות לו כדירה.

1) שומרי גנות ופרדסים פטורין בין ביום ובין בלילה. וליעבדי סוכה התם וליתבו? אביי אמר תשבו כעין תדורו...
(סוכה כו ע"א).

לפי אביי הדרישה שהמגורים בסוכה יהיו כמו בביתו של האדם היא כל כך בסיסית, שאם אי אפשר לקיים אותה - פטורים מסוכה.⁹⁶

2) ... אמר רבה הלכתא נינהו, ואסמכינהו רבנין אקראי: הי קרא והי הלכתא, ותו קרא למה לי הלכתא למה לי (שנשים פטורות מסוכה) הא סוכה מצות עשה שהזמן גרמא וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות?... אמר אביי לעולם סוכה הלכתא ואיצטריך ס"ד אמינא תשבו כעין תדורו מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו קמ"ל
(סוכה כח ע"א - כח ע"ב).

כלומר, צריך הלכה מיוחדת לפטור נשים מסוכה משום שבלעדיה היינו מחייבים אותן מכוחו של הכלל "תשבו כעין תדורו".

3) רבי אליעזר אומר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה. וחכ"א: אין לדבר קצבה חוץ מלילי י"ט ראשון של חג בלבד... מ"ט דר' אליעזר תשבו כעין תדורו - מה דירה (סעודה) אחת ביום ואחת בלילה אף סוכה אחת ביום ואחת בלילה. ורבנן כדירה (=ככית), מה דירה אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל אף סוכה נמי אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל
(סוכה כז ע"א).

לפי הבבלי רבי אליעזר ורבנן מסכימים שהחיים בסוכה צריכים להיות כמו החיים בבית. לדעת רבי אליעזר, כדי למלא אחר דרישה זו יש לנהוג בסוכה על פי דפוס החיים המקובל של אכילת שתי סעודות ליום; לדעת רבנן, לא הדמיון החיצוני שבין אורח החיים בסוכה לאורח החיים בבית הוא הקובע, אלא חשוב שהאדם ירגיש בסוכה כמו שהוא מרגיש בבית.

⁹⁶ בדבר הכוונה הספיציפית של אביי יש כמה שיטות בראשונים: רש"י: "תשבו כעין תדורו. כדרך שהוא דר כל השנה בביתו, הזקיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מיטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו וזה אינו יכול להביאן שם מפני הטורח". ריטב"א מסביר שהחיוב לשבת בסוכה חל רק בזמן שרגיל לשבת בבית, ורק במקום שדרכו לקבוע בו ביתו, לכן אנשים שאינם רגילים לבוא לבתיהם, כמו שומרי פירות, גנות ופרדסים, פטורים ממצוות סוכה.

97 - הפשי לאכול מתי שלבו חפץ.

4) הכל חייבין בסוכה: כוהנים לוויים וישראלים פשיטא אי הני לא מחייבי מאן מחייבי? כהנים איצטריכא ליה סד"א הואיל וכתוב 'בסוכת תשבו', ואמר מר תשבו שבעת ימים כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, והני כהנים הואיל ובני עבודה נינהו לא ליחייבו קא משמע לן נהי דפטירי בשעת עבודה בלא שעת עבודה חיובי מחייבי..."
(ערכין ג ע"ב).

כאן התלמוד מעלה את האפשרות שמכיוון שכוהן אינו יכול לקיים 'תשבו כעין תדורו' לאורך כל החג יש לפטור אותו לגמרי מסוכה.⁹⁸

ו. סוכה: התפשטות השכינה מהמקדש לבית

ההלכות שפורטו לעיל מעידות שהתפיסה המעמידה את הישיבה בסוכה כמקבילה למגורים בבית אינה בגדר אספקט בודד של מצוות סוכה, אלא היא חלק ממהותה הבסיסית של המצווה. על כן יש לעמוד על משמעות השילוב שבין סוכה כמקבילה למקדש, בחינת מקום של גילוי שכינה, לבין תפיסת הסוכה כביתו של האדם. שילוב זה הוא אכן אורגני, שכן הוא נשען על הדגם המקורי של סוכות המדבר שבהן היה שילוב שכזה, בחינת שני פנים של הווייה אחת.⁹⁹ בשונה מהכוהנים בימי המילואים הבאים לבית ה', בסוכה - האדם נמצא בביתו והשכינה שורה עליו במקומו.

⁹⁷ בעל המאור (פסחים אלפס יח ע"ב) טוען שלרבנן כל-כך חשוב לקיים "אי בעי אכיל אי בעי לא אכיל" כדמיון לבית, עד שניתן לדחות אפילו את החיוב של סעודת יום טוב כדי להשאיר את חופש ההחלטה אם לאכול אם לאו.

⁹⁸ א. הוה אמינה זו עולה גם מגרסה שהייתה לפני בעל הפירוש המיוחס לרבנו גרשם: "הכל חייבין בסוכה: כהנים לויים וישראלים פשיטא אי הני לא מחייבי מאן מחייב: אף סוכה בין ביום ובין בלילה והני כהנים הואיל ואי אפשר להו למיתב (=לשבת) בה ביממא דטרידי בעבודה בלילה ליפטור קמ"ל".

ב. מצנו הלכות רבות בתלמודים שלגביהן לא כתוב במפורש שהן נובעות מן הכלל "תשבו כעין תדורו", אבל מסתבר שעיקרון זה הוא מקורן של אותן הלכות. מתוכן: רבא סובר שסוכה שהוצין (עלים מכפות תמרים) נכנסין בה למטה מעשרה טפחים "הא דירה סרוחה היא ואין אדם דר בדירה סרוחה" (סוכה ד ע"א). מדברי רבא עולה שכדי שסוכה תהיה כשרה היא חייבת להיות בית דירה שאדם מוכן לדור בה. ככל הנראה יש מקרים שבהם גם רבא מקבל את חידושו של אביו שלפיו "תשבו כעין תדורו" יכול להיות נימוק גם לפטור אדם מסוכה. רבא הוא שסובר ש"מצטער פטור מן הסוכה" (סוכה כו ע"א, עבודה זרה ג ע"ב, וסוכה כה ע"ב [על פי כתי"י מינכן 95]), דבר שמסתבר שמקורו "תשבו כעין תדורו" (ראה תוספות סוכה כו ע"א ד"ה "הולכי דרכים ביום").

⁹⁹ בברייתא דמלאכת המשכן (פרק יד) ובתוספתא סוטה (פ"ד ה"ב) מצינו שאחד מענני הכבוד היה "ענן השכינה שביניהם".

שני הפנים כאחד - הסוכה כבית שבה אדם עושה כבתוך שלו, וסוכה כמקום קדוש שבו האדם עומד לפני ה' - באים יחדיו לידי ביטוי בסוף הפרק השני של מסכת סוכה, בקבוצה של משניות הדנות בהלכות הישיבה בסוכה. אחרי שורת המשניות העוסקות בסוכה כבית מבחינת אכילה, שתייה ושינה, באה המשנה האחרונה בפרק (שהיא גם המשנה החותמת את שני הפרקים הדנים בהלכות סוכה) ומסכמת: "כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. ירדו גשמים - מאימתי מותר לפנות? משתסרח המקפה. משלו משל, למה הדבר דומה? לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו" (סוכה משנה פ"ב מ"ט). הסוכה מחליפה את הבית למשך שבעת ימי הסוכות, אבל היא גם המקום שבו נמצא האדם כעבד לפני קונו.¹⁰⁰

קרבת השכינה שהסוכה מבטאת היא המצב האידיאלי בכל בית. "ואמר רב חסדא: בתחילה, קודם שחטאו ישראל, הייתה השכינה שורה עם כל אחד ואחד (רש"י - בביתו)¹⁰¹, שנאמר 'כי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך'. כיוון שחטאו - נסתלקה שכינה מהם (רש"י - מלבא לביתם), שנאמר 'ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך' " (סוטה ג ע"ב).¹⁰² בהתחלה

¹⁰⁰ ראה לעיל את ניתוח של המשל יעבד בפני רבו' במשנה. גם המשנה (פ"ב מ"ו) המשווה אכילה בסוכה לאכילת קרבנות נמצאת בחטיבה זו של משניות (ראה לעיל בסעיף על מקדש וקרבנות). המחלוקת שבין הבבלי לירושלמי אודות מקור ההלכה של רבי אליעזר שחייב אדם לאכול י"ד סעודות בסוכה, מבטאת את שני הפנים של הסוכה, סוכה כבית וסוכה כעין מקדש. לפי סתם התלמוד בבבלי נלמדת הלכה זו מ"תשבו כעין תדורו", דהיינו היא פונקציה של סוכה כבית, ולפי הירושלמי היא נלמדת מימי המילואים, שעל פי הצעתנו הם פונקציה של סוכה כמקדש. המתח שבין שני הפנים מתבטא גם במדרש שבספרי דברים (פיסקא קמ): " 'חג הסוכות שבעת ימים' - להדיוט. מנין אף לגבוה? תלמוד לומר, 'חג הסוכות שבעת ימים לה' '. אם כן למה נאמר 'תעשה לך? כל זמן שאתה עושה סוכה מעלה אני כאילו לגבוה אתה עושה'."

¹⁰¹ ואכן המימרות הקודמות של רב חסדא בסוגיה שם מדברות כולן על הבית, כגון: "אמר רב חסדא זנותא בביתא כי קריא לשומשמא וא"ר חסדא תוקפא בביתא כי קריא לשומשמא (=כתולעת בשומשום)... " (סוטה ג ע"ב).

¹⁰² בפשטות רב חסדא מתייחס לתקופת ישראל במדבר, וכבר ראינו שענן השכינה שרה "ביניהם" בזמן המדבר. יש עוד מקומות שמוצאים קשר בין שכינה או ענן לבית: א. בתקופת האבות: "כל ימים שהייתה שרה קיימת היה ענן קשור על אוהלה וכיוון שמתה פסק אותו ענן. כיוון שבאת רבקה חזר אותו הענן..." (בראשית רבה, פרשה ט"ז, עמוד 656). פטאי (אדם ואדמה, עמוד 206) עמד על הדמיון שבין מדרש זה והמשכו לבין התיאורים של אוהל מועד ובית המקדש. ב. בתקופת המדבר (בבא בתרא ס ע"א): "אמר רבי יוחנן דאמר קרא 'וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שוכן לשבטיו'. מה ראה? ראה שאין פתחי אוהליהם מכוונין זה לזה. אמר ראוין הללו שתשרה עליהם שכינה."

ג. במעמד הר סיני: "כשעמד הקב"ה ואמר אנכי ה' אלהיך, הייתה הארץ חלה... עד שנתמלאו בתייהם מזיו השכינה" (מכילתא יתרו, מסכתא דבחדש, פרשה ה, עמ' 220 - 221).

התקיים מצב אידאלי, ומחמת החטא אין השכינה שורה בבית, ואילו בחג הסוכות משוחזר המצב האידאלי הראשוני, זמן המדבר שבו חיו ישראל בצל ענני הכבוד.¹⁰³

גם בזמן שבית המקדש היה קיים, אנו מוצאים זיקת גומלין חזקה בין השכינה שבמקדש והשכינה (הפוטנציאלית) שבבית: "אמרו עליו על הלל הזקן, כשהיה שמח בשמחת בית השואבה, אמר כן... **אם תבוא אל ביתי, אני אבוא אל ביתך**. אם אתה לא תבוא אל ביתי אני לא אבוא אל ביתך, שנאמר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי **אבא אליך** וברכתך'" (סוכה נג ע"א).¹⁰⁴ הלל אמר דברים אלו לא בשם עצמו אלא בשם השכינה.¹⁰⁵ בשמחת בית השואבה ישראל באים לבית ה' ושכרם הוא שהקב"ה יבוא לבתיהם.¹⁰⁶ על ידי בניית סוכה שהיא כנגד ענני הכבוד והיא בחינת בית, מתקיים בחג לא רק החלק הראשון של דברי הלל אלא גם החלק השני.¹⁰⁷ אם מקבלים את הסיפור על הלל כעדות היסטורית,¹⁰⁸ נמצאנו למדים שהאידיאל של ההתגלות מחוץ למקדש התקיים בזמן הבית, ולא צמח רק כתגובה לחורבן.

מצוות סוכה במלוא משמעותה הרוחנית, מאפשרת לאדם להגשים שאיפה עמוקה ואוניברסלית ששני פנים לה, כפי שמיטיב להסביר מירצ'ה אליאדה (הדגשות במקור):

¹⁰³ המוטיב המרכזי במצוות סוכה שהודגש בפרק הנוכחי הוא סוכה כמקום התגלות. הביטויים של המוטיב הזה משתנים במקורות שונים. לעתים המוטיב מתבטא באמצעות סוכה כענני הכבוד, לעתים בדימויים מהמקדש ולעתים מקודש הקדשים.

כנגד הסוכה המשחזרת את ענן הכבוד שבמדבר יש סוגיה שממנה משתמע כי נר השבת משחזר את עמוד האש: "דביתהו דרב יוסף הות מאחרה ומדלקת לה (נר שבת) אמר לה רב יוסף תניא 'לא ימיש עמוד הענן יומם ועמוד האש לילה, מלמד שעמוד ענן משלים לעמוד האש ועמוד האש משלים לעמוד הענן...' (שבת כג ע"ב). נר שבת יכול גם לעורר אסוסיאציות למנורה שבמקדש. הנחה זו מקבלת חיזוק מניתוח ספרותי של שבת כא ע"א - כג ע"ב תוך עמידה על היחס בין נר שבת, נר חנוכה, ונר המקדש ואכמ"ל.

¹⁰⁴ ובדומה תוספתא סוכה פ"ד ה"ג.

¹⁰⁵ תוספות ד"ה "אם", וזה פשוט. יש כת"י שגורסים במפורש "ואף הקב"ה אומר", אבל שאול ליברמן הבהיר: "אין ספק שגירסה 'מתוקנת' היא, והנכון כגירסת כ"י"מ שלא נזכר שם הקב"ה", (תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 888).

¹⁰⁶ התוכן המרכזי של שמחת בית השואבה הוא גילוי שכינה. הירושלמי מסביר את המונח "שמחת בית השואבה": "אמר ר' יהושע בן לוי למה נקרא שמה בית השואבה, שמשם שואבים רוח הקודש על שם 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה'" (ירושלמי סוכה פ"ה, נה ע"א). בהמשך מסופר: "יונה בן אמיתי מעולי רגלים היה ונכנס לשמחת בית השואבה ושרת עליו רוח הקודש..." ארחיב על מוטיב זה בפרק ג'.

¹⁰⁷ אברהם וולפיש האיר לי שאת המבנה של מסכת סוכה ניתן להסביר על פי אמירתו של הלל: פרקים א' ו' עוסקים בסוכה שבה ה' בא לביתו של האדם, פרקים ג' - ה עוסקים במצוות שקיומן (או עיקר קיומן ביחס לארבעת המינים) הן כאשר האדם בא לבית ה', למקדש.

¹⁰⁸ פוקס (בית השואבה, עמ' 206) מביא סימוכין לאמינותו של סיפור זה.

Religious man's profound nostalgia is to inhabit a "divine world", it is his desire that his house shall be like the house of the gods, as it was later represented in temples and sanctuaries. In short, this religious nostalgia expresses the desire to live in a pure and holy cosmos, as it was in the *beginning, when it came fresh from the creator's hands.*¹⁰⁹

אליאדה טוען שהקדושה הזאת של המקדש אינה עומדת בניגוד לקדושת הבית:
...the religious man sought to live as near as possible to the Center of the World. He knew that... the temple or the palace were veritably Centers of the World. But he also wanted his own house to be at the Center and to be an *imago mundi*. And in fact houses are held to be at the Center of the World and, on the microcosmic level to reproduce the universe. In other words, the man of traditional societies could only live in a space opening upwards, where the break in plane was symbolically assured and hence communication with the *other world*, was ritually possible. Of course the sanctuary - the Center par excellence - was there, close to him, in the city, and he could be sure of communicating with the world of the gods simply by entering the temple. But he felt the need to live at the Center *always*...¹¹⁰

"ההתחלה", ראשית הזמן, מזוהה בדרך כלל עם בריאת העולם. אך בחיי עם יכולה גם תקופה התהוותו להיות לו כראשית כפי שראינו בדברי רב חסדא המתייחס לזמן שישראל היה במדבר כאל זמן התחלתי טהור - "בתחילה, קודם שחטאו..."
כמו כן יש להבדיל בין הסוכה לבין התופעות שאליאדה מתאר בקטעים הקודמים. בטקסי חנוכת הבית בתרבויות שונות הבית נתפס כמרכז העולם.¹¹¹ לפי זה הבית שהאדם גר בו כל השנה הוא ה"מרכז", דהיינו מקום של התגלות:

The creation of the world is the exemplar for all constructions. Every new town, every new house that is built, imitates afresh and in a sense repeats, the creation of the world. Indeed, every town, every dwelling stands at the "center of the

¹⁰⁹ קודש וחול, עמ' 65.

¹¹⁰ שם עמ' 43.

¹¹¹ ראה שם עמ' 54 - 57, וגם: אליאדה, מיתוס, עמ' 24 - 25, דגמים, עמ' 379 - 380.

world", so that its construction was only possible by means of abolishing profane space and establishing sacred space and time.¹¹²

גם במקורות התלמודיים שסקרנו יש לבית אספקט של מקדש. כך היה "בתחילה..."¹¹³, וכך יהיה באחרית הימים. אבל בהווה, הדבר אפשרי רק בימים של קדושה, בימי החג.¹¹³ עצם המושג "אחרית הימים" מבטא בעצמה רבה את חוסר האפשרות להגיע בהווה להגשמה מלאה של שאיפות האדם. ההווה נתון בין הראשית האידיאלית לבין האחרית האידיאלית.¹¹⁴ הכרה זו מסבירה את דברי חז"ל על סוכות העתיד ואת הציפיות לגאולה בחג הסוכות שהן בעצם ביטוי לאי-השלמה עם סוכות ההווה. יש מתח ברור בין סוכת החג לבין הסוכות שיקומו בעתיד - הסוכה הנבואית שתגן על הר ציון, סוכת הצדיקים העשויה מעור של לווייתן, סוכת סדום המלאה טבע של ארץ ישראל, וסוכת דוד הנופלת.¹¹⁵ סוכות העתיד תהיינה קבועות, לא עראיות כסוכות ההווה.¹¹⁶

הזמן מוקף על ידי בריאת העולם ואחרית הימים, והמעגליות של השנה מאפשרת לאותה נקודה להיות גם בהתחלה וגם בסוף. השנה מוקפת על ידי חג הסוכות, החל בתחילת השנה, בתשרי,¹¹⁷ שבו "ראש השנה לשנים" (משנה ראש השנה א:א), וגם בסוף השנה, "חג האסיף בצאת השנה" (שמות כג:יז),¹¹⁸ "מקץ שבע שנים במעד שנת השמטה בחג הסוכות" (דברים לא:י). הוא האחרון בשלושת הרגלים,¹¹⁹ ובחגי תשרי והוא חג בו

¹¹² דגמים, עמ' 379.

¹¹³ ביחס לדברי הלל "אם תבוא אל ביתי, אני אבוא אל ביתך" גם את נסביר ש"בית" מדובר על בית ממש ולא הסוכה, הנוכחית של האל בבית לכאורה היא זמנית, ביקור, כמו שהנוכחית של האדם בבית ה' הוא זמנית.

¹¹⁴ מעניין שהסוגיה הראשונה במסכת סוכה (ב ע"א), הדנה בפסול סוכה שהיא למעלה מעשרים אמות, מביאה שלושה מקורות: אחד מסוכת העבר, אחד מסוכת העתיד, ואחד מסוכת ההווה.

¹¹⁵ ראה פסיקתא דרב כהנה, פרשה אחרת, עמ' 452 - 459 וגנק, **מחשבת ההלכה**, ב', עמ' 31-46.

¹¹⁶ שיטת רבא "סוכה דירת עראי בעינן", מדגישה כי התקופה שבה אנו גרים בסוכה היא ארעית. הוא מסתמך על הפסוק 'בסוכות תשבו שבעת ימים' (סוכה ב ע"א), ומכאן שהארעיות מתבטאת במשך הזמן שבו ישובים בסוכה, ולא בהגדרת הסוכה כמבנה ארעי, להבדיל מבית. ראה רש"י (שם) ד"ה שבעת ימים: "סוכה של שבעה ותו לא דהיינו עראי...".

¹¹⁷ שיטת רבי אליעזר שהעולם נברא בתשרי (ראש השנה יא ע"א). יש חוקרים, כמו מובינקל, הטוענים שבתקופת המקרא חג הסוכות היה החג של ראש השנה (ליכט, **סוכות**, עמ' 108 - 109).

¹¹⁸ ליכט, ראש השנה, עמ' 106, סובר ש"בצאת השנה" הכוונה היא לתחילת השנה. אם כן יש פסוק שממקם את סוכות בתחילת השנה, וכן פסוק שממקם אותה הסוף השנה.

"נידונים על המים" (משנה ראש השנה פ"א מ"ב) לשנה הקרובה. בגן עדן ובאחרית הימים העולם נמצא במצבו האידיאלי, בחג הסוכות השנה מגיעה לשיאה. סימן לכך יש בעובדה שגם בתנ"ך וגם בחז"ל סתם 'חג' הוא סוכות (משנה ראש השנה פ"א מ"ב; מלכים א' ח:ב; נחמיה ח:יח ועוד).¹²⁰

ההכרה בדחף הדתי להיות תמיד בקרבת האל מסייעת להבנת היחס שבין הסוכה למקדש. הסוכה מגשימה אידיאל דתי כללי, שאינו תלוי במקדש אולם בא בתוכו לידי ביטוי נרחב. המקדש הוא מיקרוקוסמוס,¹²¹ ומהווה ביטוי למה שצריך היה העולם להיות. הסוכה, שאיננה נובעת מהמקדש אלא עומדת במקביל לו, ולזמן מוקצב, מאפשרת התגשמות אידיאלים שמתקיימים גם במקדש.

השאיפה להרחיב את ההתגלות שבמקדש, מהמיקרוקוסמוס למיקרוקוסמוס, לא התחילה אחרי חורבן המקדש אלא כבר במקרא היא מטרתה של הדת. יעקב מילגרום¹²² מציין, שעל פי פסוקי התורה ציצית מקבילה לבגדי כהונה העשויים מכלאיים ומתכלת, והוא טוען שבלבישת הציצית ישראל מגשימים גם את הציווי להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט:ו). השראת השכינה היא לא רק במקדש אלא בכל הארץ, ולכן בכל הארץ יש רגישות לטומאה, וכמו המזבח, אם היא נטמאת, יש צורך לכפר עליה בדם: "ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה, כי הדם הוא יחניף את הארץ ולא יכפר לדם אשר שפך בו כי אם בדם שפכו. ולא תטמא את הארץ אשר אתם ישבים בה אשר אני שכן בתוכה, כי אני ה' שכן בתוך בני ישראל" (במדבר לה:לג-לד).¹²³

119 "ג' רגלים כסדרן וחג המצות תחילה". ראש השנה ד ע"א (בנוגע להלכה של בל תאחר).

120 על פי ההנחה שהחגים הם השיאים של השנה, חג הסוכות הוא השיא של החגים.

121 על המקדש כמיקרוקוסמוס ראה פטאי, **אדם ומקדש**, עמ' 105 - 117; לוינסון, **בריאה**, עמ' 78 - 99. על יחסי מיקרוקוסמוס מקרוקוסמוס שבין מזבח האדמה לארץ ישראל הרחבתי בגנק, **ולארץ לא יכופר**, עמ' ו-6.

122 **במדבר**, עמ' 410 - 414.

123 וכן בחז"ל קיימת התפיסה, "שאין מקום בארץ פנוי מן השכינה" (פסיקתא דרב כהנא עמ' 4), וש"שכינה בכל מקום" (בבא בתרא כה ע"א). מקורות אלו מובאים על ידי אורבך, **חז"ל**, עמ' 48, 40.

הזיקה של חג הסוכות לאחרית הימים,¹²⁴ איננה נובעת רק מהיכולת הממסדית לחגוג את חג המקדש במלואו אחרי בניינו מחדש של המקדש.¹²⁵ הופעתם של המקדש וחג הסוכות באחרית הימים דומה משום ששניהם מכילים את תוכן אחרית הימים.

בחג סוכות האחריתי יתפשטו האידיאלים של סוכות אל העמים כולם - חגיגת הסוכות תתרחב מעם ישראל לגויים, כמתואר בנבואות זכריה (יד:טז-יט). קיום מצוות החג הוא אות וסמל להתפשטות מלכות ה' בעולם, שהרי "אין מלך המשיח בא אלא ליתן לאומות העולם שש מצוות, כגון סוכה, לולב, ותפילין".¹²⁶ חג הסוכות בעתיד ממשיך את התנועה הצנטריפוגלית - מהמרכז אל הסובב - המתחילה כבר בהווה: מן המקדש והמשרתים בקודש לכלל ישראל, לשבוע ימים, ומשם והלאה אל העולם כולו ולזמן הנצחי של ימות המשיח.¹²⁷

התשוקה לגור בתמידות במקום של התגלות מבוטאת על ידי משורר תהילים: "אחתי שאלתי מאת ה' אותה אבקש **שבת** בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנעם ה' ולבקר בהיכלו. כי יצפנני **בסכה** ביום רעה יסתירני בסתר אהלו בצור ירוממני" (תהילים כז:ד-ה). הבית שאדם גר בו יחד עם ה', היא הסוכה.

¹²⁴ העולה מנבואת זכריה וממקורות רבים בחז"ל המדברים על סוכות העתיד.

¹²⁵ כמו שהציע רובינשטיין, **חג הסוכות**, עמ' 49 - 50.

¹²⁶ במדרשים בדרך כלל ארבעת המינים מנויים כארבע מצוות (ראה לדוגמה ויקרא רבה ל:ב, עמ' תרצד, "אלו שבעה מצוות שבחג ואלו הן, ד' מינין שבלולב וסוכה חגיגה ושמחה") אם כן אפשר שהגרסה המקורית הייתה "שש מצוות סוכה, ארבעת המינים ותפילין".

¹²⁷ גם במקורות אחרים בחז"ל יש ראייה של מצוות סוכה כרלוונטית לגויים, אלא שהם בועטים בה: עבודה זרה ג ע"א, תנחומא שופטים, סימן ט', מדרש תהלים, מזמור ב.

פרק שלישי: שמחת בית השואבה: חגיגת המקדש וחנוכתו השנתית

לילות חג הסוכות נחגגו בבית המקדש באור, בשירה ובריקודים. החגיגה שנמשכה כל הלילה ושעליה נאמר כי מי שלא ראה אותה "לא ראה שמחה מימיו" (משנה סוכה פ"ה מ"א), מכונה במקורותינו: 'שמחת בית השואבה'.

בפרק זה אנסה להבהיר את משמעות הטקסים בשמחת בית השואבה. לדעתי שמחה זו הייתה החגיגה השנתית של המקדש - שמחת העם על קיומו של בית ה' ועל נוכחות השכינה בקרבן. בטקסי שמחת בית השואבה שוחזרו אירועים וטקסים מכוננים מאירועי הקמת הבית הראשון על ידי דויד ושלמה בנו. לדעתי היה בשחזורים אלה ממד של חנוכת מקדש מחודשת. שמחת בית השואבה שעטרה את חג הסוכות מדי ערב, קבעה את דמותו של החג כולו כחגו של המקדש.¹

אין בידינו עדות היסטורית מתקופת הבית השני עצמו על אודות שמחת בית השואבה,² ואין בעבודה זו ניסיון לעמוד על הפרטים ההיסטוריים של החגיגה. המגמה היא לנתח את שמחת בית השואבה כפי שהיא מתוארת בספרות התנאים, בעיקר במשנה ובתוספתא סוכה. את טענותיי אבסס דרך ברור הזיקה האינטרטקסטואלית בין הספרות התנאית המתארת את שמחת בית השואבה לבין סיפורי המקרא המתארים את העלאת הארון לירושלים על ידי דויד המלך ואת חנוכת המקדש בימי שלמה.³

¹ ראה סיכום המחקר במבוא.

² רובינשטיין, **חג הסוכות**, עמ' 148. חוקרים ניסו לעמוד על משמעותה של חגיגה זו על ידי השוואה בינה לבין חגיגות מקבילות בתרבויות אחרות. ראה הוכמן, **מקדש**, עמ' 63 - 64; פטאי, **המים**, עמ' 51 - 53; הנ"ל, **אדם ואדמה**, ב, עמ' 172 - 181; הנ"ל, **אדם ומקדש**, עמ' 33 - 34, רובינשטיין, **חג הסוכות**, עמ' 145 - 148.

³ בפרק הנוכחי עולה טיעון שהמשניות והתוספתא על שמחת בית השואבה עוצבו על רקע סיפורים מנביאים ראשונים על אף שסיפורים אלו לא הוזכרו במפורש במקורות אלו. בדומה לעבודתי כאן, ראה צרפתי, **חסידיים**, הטוען שרבות מהסיפורים על חסידים ואנשי מעשה במשנה ובמקורות חז"ל נוספים עוצבו על פי סיפורי מנביאים ראשונים. ראוי לציין במרכז המקורות שאני עוסק בהם עומדים דמויותיהם של החסידים ואנשי מעשה, ולכן יש בעבודה הנוכחית מעין השלמה לעבודת צרפתי שלא עסק בחומר ממסכת סוכה.

משנה סוכה פ"ה מ"א-ד⁴

א' החליל חמשה וששה; זהו החליל של בית השואבה, שאינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב. אמרו: כל מי שלא ראה שמחת בית השואבה, לא ראה שמחה מימיו.

ב' במוצאי יום טוב הראשון של חג ירדו לעזרת נשים. ומתקנין שם תקון גדול. ומנורות של זהב היו שם. וארבעה ספלים של זהב בראשיהן, וארבע סלמות לכל אחד ואחד, וארבעה ילדים מפרחי כהנה ובידיהם כדים של שמן של מאה ועשרים לג, שהן מטילין לכל ספל וספל.

ג' מבלאי מכנסי כהנים ומהמייניהן מהן היו מפקיעין, ובהן היו מדליקין, ולא היתה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה.

ד' חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים לפניהם באבוקות של אור שבידיהן ואומרים לפניהן דברי שירות ותושבחות והלויים בכנורות ובנבלים ובמצלתים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר. על חמש עשרה המעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים, כנגד חמשה עשר שיר המעלות שבתהלים, שעליהן לויים עומדים ואומרים שירה. ועמדו שני כהנים בשער העליון שיורד מעזרת ישראל לעזרת נשים, ושני חצוצרות בידיהן, קרא הגבר ותקעו. הגיעו למעלה עשירית תקעו והריעו ותקעו. הגיעו לעזרא תקעו והריעו ותקעו. היו תוקעין והולכין עד שמגיעין לשער היוצא מזרחה. הגיעו לשער היוצא מזרחה הפכו פניהן למערב ואמרו: "אבותינו שהיו במקום הזה 'אחוריהם אל היכל ופניהם קדמה. והמה משתחווים קדמה לשמש' (יחזקאל ח:טז) ואנו ליה עינינו". ר' יהודה אומר היו שונים ואמרינן, "אנו ליה וליה עינינו".

תוספתא סוכה פ"ד ה"א-1-4

1. בראשונה כשהיו רואים שמחת בית השואבה היו אנשים רואין מבפנים ונשים רואות מבחוץ, וכשראו בית דין שהן באין לידי קלות ראש, עשו שלש גזוזטראות בעזרה, כנגד שלש, שלש רוחות, ששם נשים יושבות ורואות בשמחת בית השואבה, ולא היו מעורבין.
2. חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין לפניהן באבוקות ואומרי' לפניהם דברי תושבחות, מה היו אומרינן, "אשרי מי שלא חטא וכל מי שחטא ימחל". ויש מהן או' "אשרי ילדוטי שלא ביישה את זקנותי" - אילו אנשי מעשה. ויש מהן שהיו אומ' "אשריך זקנתי שתכפרי על ילדותי" - אילו בעלי תשובה.
3. הלל הזקן או' "למקום שלבי אוהב לשם רגליי מוליכות אותי. אם אתה תבוא לביתי, אני אבא לביתך, אם אתה לא תבוא לביתי אני לא אבוא לביתך, שנ' בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך ובירכתך (שמות כ:כד)".
4. מעשה ברבן שמעון בן גמליאל שהיה מרקד בשמונה אבוקות של אור, ולא היה אחד מהן נוגע בארץ, וכשהוא משתחוה מניח אצבעו בארץ על גבי הרצפה, שוחה ונושק וזוקף מיד.

⁴ בגוף הפרק אביא תוך כדי הדיונים שינויי נוסח משמעותיים.

א. משמעות השם

מקובל לפרש את הביטוי 'בית השואבה' כקשור לשאיבת המים בטקס ניסוך המים.⁵ רש"י מפרש: "בית השואבה - כל שמחה זו אינה אלא בשביל ניסוך המים כדמפרש 'ושאבתם מים בששון'".⁶ על פי הסבר זה, 'בית השואבה' הוא שם המקום שבו שואבים מים לניסוך המים. קשה לקבל פירוש זה, משום שבתיאור הטקס של שמחת בית השואבה בספרות חז"ל עניין ניסוך המים אינו מוזכר כלל.⁷ ועוד, קשה להבין לפי פירוש זה את המילה 'בית', שהרי מי הניסוך לא נשאבו בתוך בית אלא במעיין השילוח.⁸ במקורות ארץ-ישראליים נמצא פירוש אחר לביטוי זה:

אמר רבי יהושע בן לוי למה נקרא שמה בית שואבה, שמשם שואבים רוח הקודש על שם ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה... יונה בן אמיתי מעולי רגלים היה ונכנס לשמחת בית השואבה ושרת עליו רוח הקודש.

(ירושלמי סוכה פ"ה, נה ע"א)

הירושלמי, כמו הבבלי (סוכה נ ע"ב) ורש"י, מקשר בין שמחת בית השואבה לפסוק בישעיהו, אלא שהוא קורא אותו כאלגוריה לישועות ה' ולהתגלותו, דבר הקרוב לפשט הכתובים המתייחסים למים באופן מטפורי:

הנה אל ישועתי אבטח ולא אפחד כי עזי וזמרת יה' ויהי לי לישועה. ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה... צהלי ורני יושבת ציון כי גדול בקרבך קדוש ישראל.

(ישעיהו יב:ב-ו)

מ"צ פוקס מציין שכבר בברית החדשה נרמזת זיקה בין שמחת בית השואבה והשראת רוח הקודש.⁹

⁵ נוסח הביטוי 'שמחת בית השואבה' אינו ודאי, והיו שטענו שהוא אינו 'שואבה' אלא 'שאוּבה', שפירושה מְדוּבָה, ומקורה בארמית-סורית (לרשימה של חוקרים שהגיעו למסקנה זו ראה פוקס, **בית השואבה**, עמ' 173 – 179). לפי שיטה זו, שמו של הטקס נובע מהתפקיד המרכזי שהאש מילאה בו (שם, עמ' 173). אבל במחקר פילולוגי מקיף הגיע פוקס למסקנה שבארץ ישראל ובסורא שנו 'שאבה', שנהגתה 'שואבה', ובפומבדיתא שנו 'שאבה', שנהגתה 'שְאוּבָה' ואולי 'שואובה'. נראה לפוקס (עמ' 191) שגם הגייה זו נוצרה מההגייה הארץ-ישראלית 'שואבה', ולכן אין מקום לפירוש הקושר את הביטוי לאש (שם, עמ' 189 – 190).

⁶ סוכה נ ע"א, ד"ה בית השואבה.

⁷ ספראי, **העלייה לרגל**, עמ' 193. ביחס שבין שמחת בית השואבה וניסוך המים אדון בהמשך.

⁸ הוכמן, **מקדש**, עמ' 59, טוען שהכוונה במילה 'בית' לכלי שבו נשאבו המים.

⁹ פוקס, **בית השואבה**, עמ' 197. ראה שם, עמ' 195 – 197, מקורות נוספים לפרסומו של פירוש זה בתקופת התלמוד.

מה הוא המקום הנקרא 'בית השואבה', אשר ממנו נשאבה רוח הקודש? נראה לפי הירושלמי כי מקום זה הוא בית המקדש.¹⁰ זה הוא המקום שבו נחוגו אירועי שמחת בית השואבה, שמחה אשר בה, לפי הירושלמי, הייתה רוח הקודש שורה. כך נראה על פי המדרש בבראשית רבה:

ד"א 'וירא והנה באר בשדה' זו ציון, 'והנה שם שלשה עדרי צאן' אלו שלש רגלים, 'כי מן הבאר ההיא ישקו' שמשם היו שואבין רוח הקודש, 'והאבן גדולה' זו שמחת בית השואבה, אמר ר' הושעיא למה היו קורין אותה שמחת בית השואבה שמשם היו שואבין רוח הקודש, 'ונאספו שמה כל העדרים' באים מלבוא חמת עד נחל מצרים, 'וגללו את האבן מעל פי הבאר והשקו את הצאן' שמשם היו שואבין רוח הקודש, 'והשיבו את האבן על הבאר למקומה' מונח לרגל הבא. (בראשית רבה פרשה עח ה, עמ' 806).

המקום שממנו שואבים רוח הקודש הוא אפוא ציון, שבמקור זה הוא כינוי למקדש.¹¹ שאיבת רוח הקודש קשורה לפי מדרש זה לכל אחד משלושת הרגלים, וממילא אין לראות אותה כנובעת מניסוך המים שהתרחש רק בסוכות.

פירוש זה למונח 'שמחת בית השואבה' הוא מוצלח משום שהוא מבאר גם את המילה 'בית' וגם את חוסר ההתייחסות הישירה של המשנה לניסוך המים בתוך החגיגה. עם כל זה, קשה להתעלם מזיקת ניסוך המים לפסוק בישעיהו המזכיר שאיבת מים. להלן אציע שאכן קיימת זיקה בין ניסוך המים לבין שמחת בית השואבה, אולם כיוון הזיקה הוא הפוך: שמחת בית השואבה איננה שמחה על ניסוך המים - אלא על המקדש; ניסוך המים - שבספר ישעיהו ניתנה לו על ידי חז"ל משמעות אלגורית - משתלב בחגיגה זו.

פירושו של הירושלמי מובא בשם רבי יהושע בן לוי, אמורא ארץ ישראלי בן הדור הראשון, ובאמצעותו יכולים אנו להתרשם ממובנו של הטקס בספרות התנאים.¹²

¹⁰ ההשערה שיבית השואבה הוא שם המקום שבו חוגגים משתמעת גם מהרמב"ם: "ובית השאיבה. שם המקום שהיו מתקינים לשמחה ולזמר וקראוהו בשם זה כמו שני 'ושאבתם מים בששון' " (פירוש המשניות סוכה פ"ה מ"א, מהד' הרב קאפח עמ' קפו). בדומה רואה הרמב"ם במשנה תורה את משמעותה של שמחת בית השואבה כשמחה לפני ה': "אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה, שנאמר: 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים וכיצד היו עושין...'" (הלכות לולב פ"ח הי"ב. על ייחודה של השמחה בסוכות לעומת חגים אחרים ראה פסיקתא דרב כהנא, פרשה אחרת, מהד' מנדלבוים עמ' 458). בהמשך מביא הרמב"ם את תיאורה של שמחת בית השואבה. עולה מן הרמב"ם שאין זיקה ישירה בין ניסוך המים לשמחת בית השואבה, ובכך ניתן להסביר את העובדה שהרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין כלל לא הזכיר את שמחת בית השואבה בהלכות ניסוך המים (ראה: קיבלביץ, **אוצר מפרשים התלמוד סוכה ב**, עמ' תתיז בשם הרב פערלא).

¹¹ ראה הפרפרזה של רמב"ן בפירושו לבראשית כ"ט, ב: "כי הבאר ירמוז לבית המקדש... כי מן הבאר ההוא ישקו העדרים, שמשם היו שואבין רוח הקודש" (ובדומה בפירושו רבנו בחיי שם).

ניתן אם כך להסיק כי השם 'שמחת בית השואבה' איננו רק תיאור של מקום השמחה,¹³ אלא גם תיאור של תוכן השמחה. שמחת העם במקדש אשר רוח הקודש שרויה בתוכו.

ב. הרקע המקראי

נראה שתיאורי הטקסים של החג במשנה ובתוספתא נכתבו מתוך זיקה לסיפור העלאת ארון האלוהים לעיר דויד ולסיפור חנוכת המקדש. סיפורים קדומים אלה מהווים השראה לצורתו של טקס שמחת בית השואבה וגם לתוכנו הרוחני. לכן, כדי להבין את טקסי שמחת בית השואבה נציג בקצרה את הרקע המקראי.

העלאת ארון ה' לעיר דויד (שמ"ב ו:יב-כג; דה"א טו:כה – טז:ב) נעשתה ברוב עם, עם הקרבת קרבנות, בשמחה, בכלי נגן ובשיר. בתהלוכה זו הביע המלך דויד את שמחתו בריקוד נלהב וסוחף אל מול הקודש. דויד אומר שם כי נכונותו להתבטלות עצמית העניקה לו את העדיפות על פני מלכות בית שאול.

מסתבר שהעלאת הארון לעיר דויד הייתה השלב הראשון של תהליך בניית המקדש, ואכן, מיד לאחר העלאת הארון התכוון דויד להתחיל בבניין המקדש (שמ"ב ז).

שחזורה של שמחת דויד נמצא כבר בכתובים, בסיפור על חנוכת מקדש שלמה, ועל זיקה זו כבר עמד ז' מובינקל במחקריו.¹⁴ חנוכת מקדש שלמה מתחילה, כמו בסיפור העלאת הארון על ידי דויד, בהעלאת הארון בנוכחות המלך וכל העם (השווה דה"ב ה:ב-ג לשמ"ב ו:טו) ל'מקומו' (השווה דה"ב ה:ז לשמ"ב ו:יז), ותוך כדי התהלוכה מקריבים קרבנות (השווה דה"ב ה:ו לשמ"ב ו:יג). במהלך חנוכת המקדש נעשה שימוש במקצת מכלי הנגינה שהשתמשו בהם אצל דויד (השווה דה"ב ה:יב לשמ"ב ו:ה). בהמשך הסיפור שלמה מברך

¹² דבריי הם הסבר לפרשנות של אמוראי ארץ ישראל למונח 'בית השואבה' והצעה שפירוש זה משקף את משמעות הטקס גם בספרות התנאים. אין כוונתי לטעון שזו משמעותו המקורית של מונח זה. ייתכן שבזמן הבית השני אכן היה המונח 'בית השואבה' קשור לשאיבת המים ממי השילוח. לפי זה אפשר לומר שהמילה 'בית' היא במובן 'אירוע'. שימוש זה נמצא לכאורה בסורית - 'בית בכא' = הספד, 'בית חלולא' = סעודות נישואין. ראה: סמית, **מילון סורי**, עמ' 43. אבל ראה ברוקלמן, **מילון סורי**, עמ' 69, המשער שמוצא השם "בי בכא" הוא מן המציאות של מקום מיוחד (מעין סוכות אבלים) ומכאן נובעת המשמעות המאוחרת יותר של המונח ככינוי להספד. "בית חתונות" מפורסם בספרות חז"ל כמקום פיזי של ממש (ראה משנה בבא בתרא פ"ו מ"ד).

¹³ בתוספתא מסופר כי רבן שמעון בן גמליאל, נינו של הלל, היה נושק את רצפת המקדש תוך כדי ריקודיו (תוספתא פ"ד ה"ד, עמ' 272), ומביע בכך את הבנתו כי שמחתו היא שמחת הבית.

¹⁴ מובינקל, **פולחן ישראל**, עמ' 127 - 130.

את העם, כדויד בשעתו (השווה דה"ב ו:ג ואילך לשמ"ב ו:יח), ובסיומו מוזכרת השמחה (דה"ב ז:י), כמו שאירוע הבאת הארון על ידי דויד לירושלים לווה בשמחה (שמ"ב ו:יב). ראה גם התיאור המקביל בדה"א טו, טז, כה).

שימוש נרחב זה באלמנטים מסיפור העלאת הארון על ידי דויד בתיאור טקס חנוכת המקדש של שלמה בדברי הימים, מצביע על חשיבותו של הסיפור כאירוע מכונן וכנושא משמעותו של המקדש.¹⁵

ז' מובינקל טוען שאירוע העלאת הארון משוחזר לא רק בחנוכת מקדש שלמה, אלא השחזור נערך בכל שנה, בטקס חנוכתו השנתית של המקדש בסוכות.¹⁶ נקודת המוצא שלו איננה תיאורי חגיגת המקדש אצל חז"ל אלא במקרא, והוא כלל אינו מקשר בין שחזור חנוכת המקדש לשמחת בית השואבה. מהתפיסה המתוארת בהמשך עולה שבתיאורי שמחת בית השואבה בספרות חז"ל מופיע אירוע הדומה לאירוע שמובינקל ציפה למצוא בחג הסוכות על פי עיונו במקרא.¹⁷

¹⁵ אליאדה, **מיתוס**, טוען שטקסי חנוכה נותנים לדברים "תוקף וממשות" (שם, עמ' 16): "על ידי שחזור אירוע אב טיפוסי שנעשה בעבר: "ב'זמן קודש', 'בימים ההם', *in illo tempore*, *ab origine*), כלומר בזמן שבו נערך הריטואל לראשונה על ידי אל, אב קדום או גיבור." (עמ' 26).

¹⁶ מובינקל, **פולחן ישראל**, בעיקר מעמ' 116 ואילך. יש מספר מזמורי תהילים שמובינקל קרא להם פרקי ה-"enthronement", והוא טוען שהם תיאורי התהלכה של הארון בטקס של המלכת ה'. אף אם לא נקבל את טענתו שפרקים אלו הם עדויות על טקס שנתי, בכל זאת ברור שיש בהם אלמנטים רבים מסיפור העלאת הארון בשמ"ב ו-ז, ומשתמע מהם שמדובר בחגיגה טיפוסית למקדש, ולא רק באירוע היסטורי חד-פעמי. בפרק הבולט שבהם, תהילים קל"ב, יש התייחסות לברית עם דויד, להבאת הארון למקום הקבע שלו וכן לשירי חסידים (מובינקל, **פולחן ישראל**, עמ' 129, 132, 172, 174 - 175). מובינקל מקשר לתהלכה זו גם את מזמור כ"ד בתהילים, שבו מדובר על בואו של 'מלך הכבוד ה' צבאות' למקדש.

¹⁷ מובינקל הכיר את ספרות חז"ל וייתכן שהושפע ממנה, אבל ביחס לשמחת בית השואבה עצמה סבר אף הוא שהנוסח המקורי של שם האירוע הוא 'שאובה' במונח של אש, ולכן ראה את שמחת בית השואבה כחגיגה של אור ואש שמטרתה להשיג שמש ואור לשנה הבאה (שם, עמ' 187).

שיטת מובינקל בנוגע לסיפור בשמואל היא חלק מתפיסה רחבה יותר הרואה בחג הסוכות חג של המלכת ה', ובתהלכה של העלאת הארון סמל לכיסא מלכות ה'. תפיסה זו מתמקדת בעיקר בהיבט המיתי של החג וגורסת שחג הסוכות מהווה חגיגה של ניצחון האל על כוחות התוהו והרשע. יש חוקרים המסתייגים מתפיסה זו, ראה: ליכט, **ראש השנה**, עמ' 108 - 110.

ג. הקבלות שבין שמחת בית השואבה לבין האירועים המקראיים

1. ריקודי המנהיגים

החסידים ואנשי המעשה היו מרקדים לפניהם באבוקות שלאור שבידיהן ואומרים לפנייהן דברי שירות¹⁸ ותשבחות...

(משנה סוכה פ"ה מ"ד)

מעשה ברבן שמעון בן גמליאל שהיה מרקד בשמנה אבוקות של אור, ולא היה אחד מהן נוגע בארץ, וכשהוא משתחוה מניח אצבעו בארץ על גבי הרצפה, שוחה ונושק וזוקף מיד. (תוספתא סוכה פ"ד ה"ד).

תיאור התנהגותו של רבן שמעון בן גמליאל בתוספתא הוא מפתיע. איה כבודו והדרו של נשיא ישראל? אבל נראה שמגמתם של עורכי התוספתא הייתה להבליט מעשה זה, שכן התנהגותו של רבן שמעון בן גמליאל מזכירה את התנהגותו של דויד המלך שפיזז וכרכר לפני ה' בכל עוז בעת העלאת ארון ה' לירושלים.

בסיפור המקראי מודגשת הפומביות שבמעשי דויד; השמחה נערכה בנוכחות "כל בית ישראל" (פס' טו), ודוד רקד "לעיני אמהות עבדיו" (פס' כ). עניין זה, המודגש בחילופי הדברים שבין דויד למיכל, מאיר את ענוותנותו האמיתית של דויד ומבהיר את בחירתו למלך על כל ישראל ואת העדפתו על פני בית שאול. פומביות זו מודגשת גם בתיאורי שמחת בית השואבה. התוספתא מתארת כיצד צפה כל העם, אנשים ונשים, בריקודים.¹⁹

בראשונה כשהיו רואין שמחת בית השואבה היו אנשים רואין מבפנים ונשים רואות מבחוץ, וכשראו בית דין שהן באין לידי קלות ראש, עשו שלש גזוזטראות בעזרה, כנגד שלש, שלש רוחות, ששם נשים יושבות ורואות בשמחת בית השואבה, ולא היו מעורבין. חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין לפנייהן באבוקות ואומרי' לפנייהם דברי תושבחות.

²⁰ (תוספתא סוכה פ"ד ה"א-ה"ב).

¹⁸ ליתא בכל כ"י של המשנה.

¹⁹ בשני הסיפורים גם מוצאים מתח בין גברים ונשים: בשמחת בית השואבה - בקלות ראש שהייתה הגורם להפרדת המינים, בסיפור על דויד - בביקורת של מיכל על שדויד "נגלה היום לעיני האמהות" (שמ"ב ו: כ).

²⁰ קנוהל, (פולמוס הכיתות, עמ' 139 - 146) עמד על ההיבטים של השיתוף הפעיל של העם במקדש בחגים ועל משמעותם. הוא טוען ששיתוף העם בטקסי המקדש היה נושא למחלוקת בין הפרושים והצדוקים: "שררו למעשה שתי תפיסות הלכתיות עיקריות: האחת - תפיסה כוהנית, שמרנית ואליטיסטית, הגורסת הפרדה חמורה בין הכהונה לבין העם, ואחרת - תפיסה

גם זהות הרוקדים מחזקת את הקשר בין שמחת בית השואבה להעלאת הארון. בשני המקרים המנהיגים הם הרוקדים, וייתכן שהקשר בין שני האישים אף חזק יותר, שכן על פי מקורות ארץ ישראלים בית הנשיא התייחס לבית דויד.²¹

ההשוואה בין התנהגותם של שני המנהיגים רמוזה בתלמוד הירושלמי, המצמיד את הסיפור על רבן שמעון בן גמליאל לסיפורו של דויד:

אמרו עליו על רבן שמעון בן גמליאל שהיה מרקד בשמונה אבוקות של זהב ולא היה אחד מהן נוגע בחברו וכשהיה כורע היה נועץ גודלו בארץ וכורע ומיד היה נזקף... כתיב 'וישב דוד לברך את ביתו ותצא מיכל בת שאול לקראתו'... אמרה היום נגלה כבוד בית אבא. אמרו עליו על בית שאול שלא נראה מהם לא עקב ולא גודל מימיהם... 'ויאמר דוד אל מיכל לפני יי' אשר בחר בי מאביך וגומ' ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני ועם האמהות אשר אמרת עמם אכבדה' (שם ו:כא-כב) שאינן אמהות אלא אימהות. ומה נענשה 'למיכל בת שאול לא היה לה וולד עד יום מותה'...

²² (ירושלמי סוכה פ"ה, גה ע"ג)

נראה אפוא שההקבלה בין רבן שמעון בן גמליאל לבין דויד נובעת מהתפיסה ששמחת בית השואבה, שהייתה חגיגה על המקדש ועל נוכחות ה' בתוכו, מקבילה לשמחת דויד וישראל לפני הארון. שמחת דויד מוסבת על הארון ולמעשה הייתה שמחה על השראת השכינה, ככתוב: "ויקם וילך דוד וכל העם אשר אתו מבעלי יהודה להעלות משם את ארון האלהים אשר נקרא שם שם ה' צבאות ישב הכרבים עליו" (שם"ב ו:ב). אחרי בניין המקדש הפך הבית עצמו להיות מקום השכינה,²³ ולכן אירועי שמחת החג במקדש מקבילים לשמחת דויד על ארון ה'.

כוהנית-עממית, השואפת לשיתוף העם בעבודת המקדש" (שם, עמ' 145). ההצעה שהוצעה כאן בפרק זה חושפת מקור לתופעת העממיות במקדש. סיפור העלאת הארון לירושלים בימי דויד היה אירוע מכונן למקדש ונודעה לו השפעה על חז"ל, ממשיכי דרכם של הפרושים. בחילופי הדברים הנרגזים שבין דויד למיכל באותו סיפור ניתן גם למצוא יסוד למתח שבין הגישה ה'אליטיסטית' וה'עממית', הפעם לא ביחס לעבודת המקדש, אלא ביחסים שבין המלוכה לבין העם.

²¹ מסורת זו היא מימי רבי יהודה הנשיא וייתכן שעורך התוספתא היה מודע לה בהזכירו את רבן שמעון בן גמליאל. על מסורת זו ראה: ליוור, **בית דויד**, עמ' 28 ואילך.

²² מעניין לציין שגם הרמב"ם הצמיד את שמחת בית השואבה לשמחת דויד (הלכות לולב פ"ח הי"ד-הט"ו): "מצוה להרבות בשמחה זו, ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ומשמחין במקדש בימי חג הסוכות, אבל כל העם האנשים והנשים כולן באין לראות ולשמוע. השמחה שישמח אדם בעשיית המצוה ובאהבת האל שצוה בהן, עבודה גדולה היא... וכל המשפיל עצמו ומקל גופו במקומות אלו הוא הגדול המכובד העובד מאהבה, וכן דויד מלך ישראל אמר 'ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני', ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר 'והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה'".

²³ על מעבר זה ראה: הנשקה, **משכן העדות**, עמ' 23 - 62.

הדמיון בתוכנם של שני האירועים הללו אינו מקרי, שכן העלאת ארון ה' לירושלים הייתה השלב הראשון לקראת הקמתו של בית המקדש. אך טבעי הוא כי בחגיגה השנתית של המקדש יצוינו ויוזכרו, בדרכים שונות, האירועים והטקסים המכוננים שלו.

2. תשבחות החסידים

החסידים ואנשי המעשה היו מרקדים לפנייהם באבוקות של אור שבידיהן ואומרים לפנייהן דברי שירות ותשבחות.

(משנה סוכה פ"ה מ"ד)

נראה שגם במשנה זו, כבתוספתא, משמשת התנהגותו של דויד בסיפור העלאת הארון לירושלים כסבטקסט שהמשנה נכתבת ביחס אליו.

המשנה מתארת ריקודים פומביים סוערים - 'באבוקות של אור שבידיהן' - כמו בהעלאת הארון על ידי דויד. כמו כן היא מציינת אמירת תושבחות המקבילה לתפילת דויד לפני הארון עם סיום העלאתו לעיר דוד: "...להודות לשם קדשך **להשתבח** בתהלתך" (דה"א ט"ז, לה).²⁴

גם בתיאורים של חנוכת המקדש נזכרים 'חסידים', והם שמחים, מרננים ומזמרים. במזמור המוקדש לחנוכת הבית נאמר: "זמרו לה' חסידיו והודו לזכר קדשו" (תהילים ל:ה). כן גם בתפילת שלמה בעת חנוכת הבית - "ועתה קומה ה' אלהים לנוחך אתה וארון עזך כהניך ה'

²⁴ ייתכן שיש במשנה רמז לדויד בהיותו אומר ה'תושבחות' המובהק: "תניא היה רבי מאיר אומר כל תושבחות האמורות בספר תהילים כלן דוד אמרן..." (פסחים קיז ע"א).

אלהים ילבשו תשועה וחסידיך ישמחו בטוב" (דה"ב ו:מא), ובפסוק המקביל בתהילים:²⁵
 "קומה ה' למנוחתך אתה וארון עֶזְךָ. כהניך ילבשו צדק וחסידיך ירננו" (קלב:ח).²⁶

3. הצהרות המנהיג וברכתו

הלל הזקן או' למקום שלבי אוהב לשם רגליי מוליכות אותי, אם אתה תבוא לביתי, אני אבא לביתך, אם אתה לא תבוא לביתי אני לא אבוא לביתך שנ' 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך ובירכתך' (שמות כ:כא).

(תוספתא סוכה פ"ד ה"ג, מהד' ליברמן עמ' 272).

ניתן לעמוד על הקבלות בין תוכן דבריו של הלל לבין סיפור כינון בית המלוכה ובית המקדש בשמ"ב ו-ז.

ברית

דבריו מבטא הלל יחס קרוב אל ה', כמין הדדיות: 'אם אתה תבוא לביתי' - אם אתה, המאמין, תבוא לעבוד אותי בבית מקדשי, 'אני אבא אל ביתך' - אני, האל, אשרה ברכתי ושכינתי בקרבך.²⁷

²⁵

פסוק זה נמצא בתהילים קלב, מזמור הרווי באסוציאציות הן לסיפור של העלאת הארון על ידי דויד (ראה: מובינקל, **פולחן ישראל**, עמ' 129) והן לתפילת שלמה בחנוכת המקדש (דה"ב ו:מא-מב). וראה: חכם, **תהלים**, עמ' תצג המסכם את ההקבלות (הטבלה להלן מבוססת אבל איננו זהה לטבלה שם).

תהילים קלב:ח-ט	דה"ב ו:מא-מב
קומה ה' למנוחתך	ועתה קומה ה' לנוחך
אתה וארון עֶזְךָ	אתה וארון עֶזְךָ
כהניך ילבשו צדק	כהניך ה' אלהים ילבשו תשועה
וחסידיך ירננו	וחסידיך ישמחו בטוב
בעבור דוד עבדך	ה' אלהים אל תשב פני משיחך
אל תשב פני משיחך וכהניה אלביש ישע	זכרה לחסדי דוד עבדך

²⁶

במשנה מסופר שהחסידיים אומרים 'תושבחות' ובתהילים מתוארת פעולתם כ'רינה'. המילה 'רינה' בתהילים יכולה לכלול לא רק ניגון אלא גם מילים. לכן היא מקבילה לתפילה ומבטאת פעילות דומה לאמירת תושבחות. ראה לדוגמה תהילים פח: ג; קו: מד; סא: ב.

²⁷

ראה נוסח מקביל לדברי הלל באבות דרבי נתן: "הה"א (= הוא [הלל] היה אומר) 'אם תבוא לביתי אבוא לביתך ואם לא תבוא לביתי לא אבוא לביתך' הה"א אם תבוא לביתי אני אבוא לביתך אלו ישראל שמניחים כספם וזהבם ועולין לירושלים לעשות שלשה רגלים **והשכינה מחזרת עליהם ומברכתן** שנאמר והתהלכתי בתוכם והייתי לכם לאלהים (ויקרא כ"ו, יב). דבר אחר אם תבוא לביתי אבוא לביתך אלו ישראל שמניחין גרנותיהן וגתותיהם ועולין לירושלים שלש רגלים **והקדוש ב"ה חוזר עליהם ומברכן** שנאמר אבוא אליך וברכתך (שמות כ:כא)" (אבות דרבי נתן, נו"ב פכ"ז, מהד' שכטר כח ע"א).

הדדיות מסוג זה, תוך שימוש במונחים דומים, יש בסיפור הבטחת ה' לדויד שבנו יבנה את המקדש (שמ"ב ז). בפרק מופיעה המילה "בית" למעלה מעשרים פעם והיא משמשת מילה מנחה.²⁸ דויד אומר: "אנכי יושב בבית ארזים וארון האלהים ישב בתוך היריעה" (שמ"ב ז:ב), וה' מבטיחו "כי בית יעשה לך ה'" (שם, יא), כלומר תקום לדויד שושלת עם עליית בנו למלוכה, ו"הוא יבנה בית לשמי" (שם, יג). הוזה אומר, היחס ההדדי שבין ה' לדויד סובב סביב ציר הבית, כמו בדברי הלל.

ברכה

התוספתא מביאה כמקור לדברי הלל את הפסוק "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ:כא), ובהקשר לדברי הלל מובן הפסוק כך: ה' יבוא אל בתי מאמיניו בהאצילו עליהם ברכה.

גם דויד מבקש מאת ה' ברכה לבית:²⁹ "ועתה הואל וברך את בית עבדך להיות לעולם לפניך כי אתה ה' אלהים דברת ומברכתך יברך בית עבדך לעולם" (שמ"ב ז:כט).³⁰ וכמו שהברכה בשמחת בית השואבה היא לכל ישראל שבאו למקדש, כך מברך דויד בשם ה' את כל העם שבאו להצטרף להעלאת הארון (שמ"ב ו:יח).³¹ גם כאן יש רמז שהברכה קשורה לבית:

ויכל דוד מהעלות העולה והשלמים ויברך את העם בשם ה' צבאות. ויחלק לכל העם לכל המון ישראל למאיש ועד אשה לאיש חלת לחם אחת ואשפר אחד ואשישה אחת וילך כל העם לביתו. וישב דוד לברך את ביתו...
(שמ"ב ו:יח-כ)

²⁸ על תופעה זו כבר עמד: לוינסון, סיני, עמ' 98.

²⁹ אצל דוד משמעות 'בית' אינה בית מגורים אלא שלשלת המלוכה. ראה למעלה ביחס לשמואל ב' פרק ז השימוש הכפול במילה 'בית' – בית מגורים ושלשלת של מלוכה.

³⁰ ראה גם: "וישב ארון ה' בית עבד אדם הגתי שלשה חדשים ויברך ה' את עבד אדם ואת כל ביתו" (שמ"ב ו:יא).

³¹ גם שלמה מברך את העם בסיפור של חנוכת המקדש (מל"א ח:נה).

העלאת הארון לירושלים היא תחילתו של המפנה בנוכחות הקב"ה בעולם, תהליך שהושלם עם בניית המקדש. גילינו שמספר אלמנטים מאירוע זה משוחזרים בטקסי שמחת בית השואבה, ויש בהם להעניק לטקסים הללו משמעות של חגיגה על מוסד המקדש. שמו של המאורע: 'שמחת בית השואבה' מבטא טענה זו, שחגיגות בית השואבה הן במהותן חגיגה על המקדש עצמו כבית ה'. השחזור יש בו התחדשות של אותה מערכת יחסים בין מנהיגי העם להקב"ה שהובילה לבניין הבית.³²

4. כלי נגינה

...והלויים בכנורות ובנבלים ובמצלותים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר, על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת הנשים, כנגד חמשה עשר שיר המעלות שבתהלים, שעליהן הלויים עומדין בכלי שיר ואומרים שירה. ועמדו שני כהנים בשער העליון, שירד מעזרת ישראל לעזרת הנשים, ושתי חצוצרות בידיהן...
(משנה סוכה פ"ה מ"ד).

י"נ אפשטיין³³ ומ"צ פוקס³⁴ הצביעו על זיקת לשון המשנה הזו ללשון הפסוקים בדה"א יג: ח; טו: טז; כה: ו:

וירכיבו את ארון האלהים על עגלה חדשה... ודויד וכל ישראל משחקים לפני האלהים בכל עז ובשירים ובכנורות ובנבלים ובתפים ובמצלותים ובחצוצרות.
(דה"א יג: ז-ח)

לדעתי אזכור זה אינו מקרי והוא מכוון לשחזור שמחתם של דויד המלך והעם לפני ה' בהעלאת הארון.

הכלים שמוזכרים בנוסח הדפוס של המשנה מקבילים לרשימת הכלים המוזכרים בדה"א בניסיון הראשון להעלאת הארון לירושלים בימי דויד, לרבות ה'חצוצרות'. מילה זו מופיעה

³² ספראי (בימי הבית, עמ' 537) עימת בין החסידים מצד אחד לחכמים מצד שני: "ניתן למצוא, במסורות חז"ל מימי הבית הסמוכים לחורבן, דברי תגובה ואולי אף דברי קינטור כלפי החסידים, על אי העמדת לימוד התורה במרכז הגותם והויתם". ואכן, מכל האנשים המזוהים כחסידים ואנשי מעשה, כגון חוני המעגל, חנינא בן דוסא, רב פנחס בן יאיר, לא נשתמר דבר מתורתם בהלכה (שם, עמ' 504).

בניגוד לרושם המתקבל מדברי ספראי, אנו רואים כאן הקבלות, הן בדמות והן בהתנהגות, בין הנשיאים, שהיו מגדולי חכמי ההלכה של זמנם, ובין חסידים ואנשי מעשה. הבסיס להקבלות הללו היא דמותו של דויד העוברת ביניהן כחוט השני והיא מצדיקה את התנהגותם של החסידים ואנשי המעשה, וגורמת לאותה התנהגות להיות מודל חיקוי לממשיכי דרכו של דויד.

³³ אפשטיין, נוסח המשנה, עמ' 1130-1131. אפשטיין מתייחס רק לפסוקים בדה"א טו, טז; כה, ו.

³⁴ פוקס, משניות סוכה, עמ' 178.

בנוסח הדפוס בלבד, אך לא בשלושת כתבי היד של המשנה (קאופמן, פארמה וקיימברידג'). מ"צ פוקס רואה את ההוספה זו כ"אשגרה כנראה בהשפעת דברי הימים א' יג:ח הנ"ל או מן המשנה להלן..."³⁵, "אולם הזיקה לשמחת דויד נשמרת גם לפי נוסח כתבי היד של המשנה "והלויים בכנורות ובנבלים ובמצלתים ובכלי שיר בלא מספר...". רשימת כלים זו מקבילה הן לנאמר בהמשך הסיפור של העלאת הארון והן לסיפור של חנוכת המקדש בימי שלמה. אצל דויד נאמר:

ויקהל דויד את כל ישראל אל ירושלם להעלות את ארון ה' אל מקומו אשר הכין לו. וישאו בני הלויים את ארון האלהים כאשר צוה משה... ויאמר דויד לשרי הלויים להעמיד את אחיהם המשררים בכלי שיר נבלים וכנורות ומצלתים משמיעים להרים בקול לשמחה.
(דה"א טו:ג-טז)

בהמשך מוזכרות החצוצרות, וכמו בסוף המשנה הן בידי הכוהנים: ושכניהו ויושפט ונתנאל ועמשי וזכריהו ובניהו ואליעזר הכהנים מחצצרים [מחצרים קרי] בחצצרות לפני ארון האלהים ועבד אדם ויחיה שְעָרִים לארון.
(דה"א טו:כד)

כלי שיר אלו מופיעים גם בחנוכת מקדש שלמה: והלויים המשררים... במצלתים ובנבלים וכנורות... ועמהם כהנים... מחצצרים [מחצרים קרי] בחצצרות. ויהי כאחד למחצצרים [למחצרים קרי] ולמשררים להשמיע קול אחד להלל ולהדות לה' וכהרים קול בחצצרות ובמצלתים ובכלי השיר...
(דה"ב ה:יב-יד)

הנחיותיו של דויד ללוויים ולכוהנים בעת העלאת הארון נקבעו לדורות בעבודת המקדש, כפי שנאמר בסיום תיאור העלאת הארון:

ויביאו את ארון האלהים ויציגו אתו בתוך האהל... ויתן לפני ארון ה' מן הלויים משרתים ולהזכיר ולהודות ולהלל לה' אלהי ישראל... בכלי נבלים ובכנורות ואסף במצלתים משמיע. ובניהו ויחזיאל הכהנים בחצצרות תמיד לפני ארון ברית האלהים.
(דה"א טז, א-ו)

גם כאן אנו מוצאים את ארבעת כלי הנגינה המוזכרים במשנה, וכמו בנוסח המשנה שבכתבי היד, בשלושת הראשונים ניגנו הלוויים, וברביעי, בחצצרות, ניגנו הכוהנים.

³⁵
ש.ס.

5. המועד

שלמה חנך את מקדשו בחג הסוכות ככתוב: "ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האתנים בחג הוא החודש השביעי" (מל"א ח:ב). מובן אפוא שחג הסוכות הוא מועד מתאים לציון השנתי של חנוכת המקדש.

בחירתו של חג הסוכות כמועד לחנוכת מקדש שלמה לא הייתה מקרית: חג הסוכות חל בסוף השנה המקראית: "...וחג האסף בצאת השנה..." (שמות כג:טז), "...וחג האסף תקופת השנה" (שמות לד:כב). במחזור הזמן הסוף הוא גם ההתחלה, נקודת זמן אידאלית לחנוכתו של המקדש. השיטה שבתשרי נברא העולם מנומקת בתלמוד בעובדה שבתשרי מתחילה עונת הגשמים (ר"ה יא ע"א) ובספרות חז"ל יש הרואים בירידת גשמים שחזור של בריאת העולם.³⁶

מכיוון שבמקורות מתקופת המקרא והבית השני ובספרות חז"ל נתפש המקדש כמיקרוקוסמוס המייצג את העולם כולו,³⁷ הרי שחג הסוכות, החל בחודש של בריאת העולם, הוא מועד מתאים לחנוכת המקדש.

6. תהלוכת הכהנים

נראה שהמפתח להבנת הקשר שבין שמחת בית השואבה לחנוכת המקדש היא תהלוכת הכהנים בצאתם מהמקדש בליווי תרועות החצוצרות:

...קרא הגבר תקעו והריעו ותקעו. הגיעו למעלה עשירית תקעו והריעו ותקעו. הגיעו לעזרה תקעו והריעו ותקעו. היו תוקעין והולכין עד שמגיעין לשער היוצא למזרח. הגיעו לשער היוצא למזרח הפכו פניהן למערב ואמרו: אבותינו שהיו במקום הזה 'אחריהם אל היכל ה' ופניהם קדמה, והמה משתחווים קדמה לשמש' ואנו ליה עינינו. ר' יהודה אומר היו שונין ואמרין אנו ליה וליה עינינו. (משנה סוכה פ"ה מ"ד)

הן במרכז סיפור העלאת הארון של דויד (שמ"ב ו:יב-יז) והן במרכז סיפור חנוכת המקדש (דה"ב ו:ד-ז, יא-יד) מתוארת תהלוכה. גם בתיאור סיפור שמחת בית השואבה יש

³⁶ ראה תענית ז ע"ב: "אמר רבי חמא בר' חנינא גדול יום הגשמים כיום שנבראו שמים וארץ...". ראה גם תענית ט ע"ב. ארחיב בנקודה זו בסוף פרק ד' ותחילת פרק ה'. מובינקל, פולחן ישראל, עמ' 119, טוען שחג הסוכות עצמו קשור במקרא לבריאת העולם.

³⁷ ראה הפניות בפרק על ארבעת המינים.

תהלוכה,³⁸ וכמו בהעלאת הארון (שמ"ב ו:טו) היא מלווה בתרועות. אולם נראה שחשיבותה ומשמעותה המלאה של תהלוכה זו מתחדדות דווקא כשעומדים על זיקתה להקשר מקראי שלישי, היחידי המפורש במשנה.

בתהלוכת שמחת בית השואבה מובלט הניגוד בין "אבותינו שהיו במקום הזה" והשתחוו לשמש (יחזקאל ח:טז) לבין המשתתפים המכריזים "ליה עינינו". ביחזקאל הפנו החוטאים את אחוריהם למקדש משום שהשתחוו לשמש. גם בשמחת בית השואבה פניהם של הצועדים מזרחה, אך לא כביטוי לנטישת המקדש אלא בשל החגיגה, ולכן הם מצהירים "ליה עינינו".

הנגדה זו בין תיאור חטאי העם והסתלקות השכינה ביחזקאל ח:יא לבין תיאור שמחת בית השואבה מתגלה בפרטים נוספים.

תהלוכת שמחת בית השואבה מתחילה "בשער העליון" (פ"ה מ"ד), וגם ביחזקאל "ששה אנשים באים מדרך **שער העליון**" (ט:ב) כדי להשחית את העיר.³⁹ ייתכן שבאזכור "השער העליון" של העזרה במשנה יש רמז נוסף לנבואה ביחזקאל הפותחת בהבאת יחזקאל אל "פתח שער הפנימית הפונה צפונה" (ח:ג), שגם הוא אחד משערי העזרה.

גם קריאת הדבקות בה' "ליה עינינו" רומזת לנבואת יחזקאל, שבה אומרים זקני ישראל החוטאים "אין ה' ראה אתנו עזב ה' את הארץ" (ח:יב). לנוכח אמירה זו ה' מטעים לנביא פעמים רבות בפרק ח' שהוא אכן רואה את החוטאים ושעינו הפקוחה לא תחוס עליהם (ט:ט-י).⁴⁰ בניגוד למצב זה מצהירים המשתתפים בשמחת בית השואבה על דבקותם בה' באמצעות אותו מוטיב של העין - "ליה עינינו".

בין המשתתפים בשני האירועים נזכרים מנהיגי העם (הלל ורבן שמעון בן גמליאל מכאן, וזקני ישראל מכאן) ונשים (יחזקאל ח:יד), אלא שביחזקאל אלו דמויות חוטאות, בניגוד למשתתפים המתוארים בשמחת בית השואבה. עוד יש לציין כי בשמחת בית השואבה מתמלא המקדש בשמחה וירושלים באור (משנה סוכה פ"ה מ"ג), ואילו בספר יחזקאל המקדש מתמלא בחללים, העיר מוכה (ז:ט) וחמת ה' נשפכת על ירושלים (שם, ח).

³⁸ על השוני שבין התהלוכות (בולט היעדר הארון בתהלוכה של שמחת בית השואבה) אעמוד בהמשך.

³⁹ השער העליון ביחזקאל הוא השער החיצוני ואילו בסוכה זה השער הפנימי, בתוך המקדש.

⁴⁰ ראה: גרינברג, **יחזקאל**, עמ' 170.

והנה, העונש על החטאים המתוארים בנבואת יחזקאל הוא סילוק השכינה, תהליך הפוך מהשראת השכינה בסיפור חנוכת המקדש. קשר ההנגדה בין נבואה זו של יחזקאל (ח:יא) לבין חנוכת המקדש בימי שלמה מתבטא גם בנקודות הבאות:

חנוכת המקדש החלה בכינוס של המנהיגים:

אז יקהל שלמה את זקני ישראל את כל ראשי המטות נשיאי האבות לבני ישראל אל המלך שלמה ירושלם להעלות את ארון ברית ה'...

(מל"א ח:א)

ובספר יחזקאל נעשות התועבות על ידי מנהיגי העם:

ושבעים איש מזקני בית ישראל ויאזניהו בן שפן עמד בתוכם... ויאמר אלי הראית בן אדם אשר זקני בית ישראל עשים בחשך איש בחדרי משכיתו כי אמרים אין ה' ראה אתנו עזב ה' את הארץ

(יחזקאל ח:יא-יב)

"שבעים איש מזקני בית ישראל" מרמז ל"שבעים מזקני ישראל" הנזכרים בשמות כד:א, ט, ול"שבעים איש מזקני ישראל" הנזכרים בבמדבר יא:טז.⁴¹ ברמיזה זו מציג הכתוב את הניגוד שבין זקני ישראל הכופרים בנוכחות השכינה והגורמים לסילוקה מן המקדש לבין זקני ישראל שזכו לגילויי שכינה. הוזה אומר, מנהיגי ישראל גורמים כאן לסילוק השכינה, בניגוד למלך ולמנהיגים שהעלו את הארון למקדש והביאו את השכינה לתוכו. בניגוד להבטחת ה' "והיו עיני ולבי שם כל הימים" (מל"א ט:ג), אומרים זקני ישראל "אין ה' ראה אתנו עזב ה' את הארץ". גם תיאורי כניסת השכינה למקדש במלכים ויציאתה ממנו ביחזקאל מלמדים על תנועה הדרגתית, והסימטריה הזו מבליטה את היחס ההפוך שבין האירועים. גם תיאור הענן בשני האירועים מביע ניגוד זה. הענן מבטא את כבוד ה', אך בחנוכת המקדש "הענן מלא את בית ה'" (מל"א ח:י), ואילו בהסתלקות השכינה נאמר "והענן מלא את החצר הפנימית" (יחזקאל י:ג), הואיל וכבוד ה' בדרכו להסתלק מן המקדש.

המסקנה המתבררת היא שסילוק השכינה ביחזקאל ח - יא מנוגד להשראתה במקדש בתיאורי חנוכת המקדש, וגם תיאורי שמחת בית השואבה מנוגדים לתיאורי יחזקאל. הוזה אומר, בשמחת בית השואבה מתחזקת נוכחות השכינה במקדש בדומה לחנוכת המקדש של שלמה.

⁴¹ גרינברג, שם, עמ' 200. ראה פסוקים ט, יב, טו, יז.

עמדתי עד כה על שני צירים שעליהם מבוססת הזיקה שבין שמחת בית השואבה וחנוכת המקדש - הדמיון בין תיאור שני האירועים לסיפור העלאת הארון בימי דויד מחד, והניגוד לסיפור סילוק השכינה שביחזקאל מאידך. אציג עתה, כמסקנה משני צירים אלו, כיצד מוזמנת השכינה לשכון במקדש במהלך טקסי שמחת בית השואבה. המשתתפים בטקסי שמחת בית השואבה עושים פעולות הפוכות לאלה של מטמאי המקדש המתוארים ביחזקאל ומתקנים את המעוות שגרם לסילוק השכינה, ואולם הם גם משחזרים את התנהגות האנשים לפני השראת השכינה כפי שהיא מתוארת בסיפור חנוכת המקדש:

מ"ד	מ"ד	מ"ד
מ"ד	מ"ד	מ"ד
ועמדו שני כהנים בשער העליון... הגיעו... הגיעו ⁴²	ויהי בצאת הכהנים מן הקודש	תנועה לכיוון מזרח
והלויים... על חמש עשרה המעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת הנשים... שעליהן לויים עומדים...	והלויים [...] עמדים מזרח למזבח	נוכחות הלוויים ומקום עמידתם
...כהנים... חצוצרות בידיהן... תקעו והריעו ותקעו	כהנים [...] מחצצרים בחצצרות	נוכחות הכהנים וכלי נגינתם
והלויים בכנורות ובנבלים ובמצלתיים ובכלי שיר בלא מספר	והלויים [...] במצלתיים ובנבלים וכנורות ⁴³	כלי נגינתם של הלוויים
...ואומרים תשבחות... ⁴⁴	ויהי כאחד למחצצרים ולמשררים להשמיע קול אחד להלל ולהדות לה' [...] כי טוב כי לעולם חסדו ⁴⁵	שיר ושבח

⁴² תודתי נתונה ידידי ברוך בירנבוים שהעיר לי על נקודה זו.

⁴³ ראה בפסוק הבא: 'בכלי שיר'.

⁴⁴ יש הקבלות מעניינות נוספות בין מעשי הכהנים בחנוכת המקדש שבדברי הימים לבין המנורות של שמחת בית השואבה: בדברי הימים כתוב שהיו מאה ועשרים כהנים בעת חנוכת המקדש (ה:יב), ואותו מספר מוזכר בנוגע למנורה ש"בידיהם כדים של שמן של מאה ועשרים לג" (משנה סוכה פ"ה מ"ב). בדברי הימים מוזכר שהלוויים מ'לְבָשִׁים בּוֹץ' (שם), ולפי המשנה (שם מ"ג) המנורה הודלקה בבגדי פשתן של הכהנים.

⁴⁵ יש גם נקודות דמיון כלליות בין חג הסוכות לבין חנוכת המקדש של שלמה, כגון אמירת הלל.

העלאת הארון לירושלים הייתה תחילתו של מפנה בנוכחות הקב"ה בעולם, תהליך שהושלם עם בניית המקדש. גילינו כי אלמנטים רבים מאירועים אלה שוחזרו בתיאור הספרותי של טקסי שמחת בית השואבה במשנה ובתוספתא והדבר האיר את משמעותם של טקסים אלו כחגיגה על ייסוד המקדש.

ד. תכניו של גילוי השכינה במקדש

עד כה עסקנו בהקבלות שבין חנוכת המקדש לשמחת בית השואבה ובדרך שנקטה להביא להשראת השכינה במקדש. בפרק זה נעסוק בתכניו של גילוי שכינה זה.

1. שמחה

אירועי שמחת בית השואבה התייחדו בשמחה שבהם: "...מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו" (משנה סוכה פ"ה מ"א).⁴⁶

מקורות מאוחרים למשנה תולים את השראת השכינה בחוויית השמחה, ובתלמוד הירושלמי נאמר הדבר במפורש על שמחת בית השואבה:

יונה בן אמיתי מעולי רגלים היה ונכנס לשמחת בית שואבה ושרת עליו רוח הקודש. ללמדך שאין רוח הקודש שורה אלא על לב שמח, מה טעמא 'והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלהים'.
(ירושלמי פ"ה, נה ע"א)

בברייתא בתלמוד הבבלי מופיע הרעיון שתשבחות - שכזכור מופיעות בתיאור שמחת בית השואבה - קשורות לשמחה ולהשראת שכינה:

תניא היה רבי מאיר אומר כל תושבחות האמורות בספר תהילים כלן דוד אמרן... ת"ר כל שירות ותושבחות שאמר דוד בספר תהילים ר"א אמר כנגד עצמו אמרן... לדוד מזמור - מלמד ששרתה עליו שכינה ואחר כך אמר שירה. מזמור לדוד מלמד שאמר שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה, ללמדך שאין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות ולא מתוך שחוק ולא מתוך קלות ראש ולא מתוך דברים בטלים אלא מתוך דבר שמחה של מצוה⁴⁷ שנאמר 'ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה' (מל"ב ג:טו)

⁴⁶ על הזיקה שבין שמחה לחנוכת המקדש של שלמה ראה מל"א ח:סו. ראה גם משנה תענית פ"ד מ"ח: "...וביום שמחת לבו' זה בנין בית המקדש שיבנה במהרה בימינו אמן". אמנם פסקה זו איננה חלק של המשנה המקורית, ראה: מנדל, ט"ו באב.

⁴⁷ בכ"י מינכן 95 מופיעה הגרסה "מתוך שמחה" במקום "מתוך דבר שמחה של מצוה". נוסח זה מחזק את זיקת המקור לירושלמי סוכה שלא מזכיר דווקא "שמחה של מצוה". לרשימה של כתבי יד נוספים ושל ראשונים שגרסו כך ראה דקדוקי סופרים לפסחים קיז ע"א.

2. אור

בשמחת בית השואבה התבטאה מרכזיותו של מוטיב האש הן באבוקות שנישאו בידיהם של החסידים הרוקדים ושל רבן שמעון בן גמליאל והן במנורות הענק שהפיצו אור יקרות. המשנה מאריכה בתיאור הדלקת המנורות בשמחת בית השואבה, תוך הדגשת המספר הטיפולוגי ארבע, והתפשטות אורן המופלא של המנורות: "ולא היתה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה" (משנה סוכה פ"ה מ"ג).⁴⁹ ניכר כי תפקיד המנורות לא היה רק טכני - הארת העזרה, והייתה לו משמעות סימבולית חשובה.

ר' פטאי פירש את המשנה תוך שהוא מייחס חשיבות מכרעת למוטיב האור היוצא מהמקדש, מוטיב נפוץ באגדות ובמדרשים. במקורות שליפט מסמל האור את התפשטות השפע,⁵⁰ את זיוו והדרו של ה' ואת אור כבודו.⁵¹

48 ראה תשובות רב האי על שימוש בשירות ותושבחות כחלק של הטכניקה של לצפות במרכבה ולהציץ בהיכלות" אוצר הגאונים חגיגה עמ' 14.

49 הברייתא בבבלי מוסיפה: "תנא אשה היתה בוררת חטים לאור של בית השואבה" (סוכה נב ע"ב - נג ע"א).

50 פטאי (**אדם ואדמה**, עמ' 175) טוען שהמספר ארבע במשנה בא כנגד ארבע רוחות העולם ש"מסמלים את הקשר בין החג ובין ארבע רוחות השמים. כל בית המקדש היה, לפי השקפה תלמודית, אספקלריה של העולם בזעיר אנפין, וכמה מכליו עמדו בקשר פנימי-סמלי עם ארבע רוחות העולם". שימוש כזה במספר ארבע נפוץ גם בתרבויות אחרות במשמעות דומה (ראה: פטאי, שם; הנ"ל, **אדם ומקדש**, עמ' 105 - 117, אליאדה, **קודש וחול**, עמ' 46 - 47).

51 ראה ויקרא רבה פרשה לא ז, עמ' תשכד ואילך:

אמר רבי חנינה חלונות היו לבית המקדש ומשם האור היוצא לעולם... ר' שמעון בן יהוצדק שאל לר' שמואל בר נחמן בשביל ששמעתי עליך שאת בעל אגדה, מהיכן יצא האורה לעולם? אמ' לו נתעטף הקב"ה בה כשלמה והבהיק כל העולם כולו מזיו הדרו. אמרה לו בלחישתה. אמ' לו מקרא מלא הוא עוטה אור כשלמה (תהילים קד: ב) ואת אמרת לי בלחישתה, אמ' לו כשם שאמרתי לי בלחישתה כך אמ' לך בלחישתה. ואילולי שדרשה ר' יצחק ברביס לא הוה איפשר לאומרה, קמיי מן כל מה הוון אמרין. אמר ר' ברכיה ממקום בית המקדש משם היתה יוצאה אורה לעולם, הה"ד **והנה כבודו אלהי ישראל בא** מדרך הקדים וקולו כקול מים רבים **והארץ האירה מכבודו** (יחזקאל מג: ב) ואין כבודו אלא בית המקדש, המד"א כסא כבודו מרום מראשון מקום מקדשנו (ירמיה יז: יב).

המוטיב שפטאי עומד עליו חוזר בדברי האמוראים הראשונים שבארץ ישראל. תפוצתו ויחס האמוראים אליו כאל מסורת קדומה מלמדים כי המוטיב עתיק יומין. רעיון התפשטות השכינה מהמקדש עולה בקנה אחד עם דברי הלל בשמחת בית השואבה: "אם אתה תבוא לביתי, אני אבא לביתך..."⁵², כפי שפורש לעיל. מעניין שבדרך כלל מוזכר הרעיון בנוגע לארון שבקודש הקודשים (ראה: פטאי, **אדם ואדמה**, ב, עמ' 219-218. מתוך מקורותיו ראה בראשית רבה פרשה נה ד, עמ' 591, שיר השירים רבה פרשה ד ד). פרט זה מעלה אפשרות לראות באור של שמחת בית השואבה משמעות סימבולית המשחזרת את משמעות הסימבולית המקבילה של הארון. על הממדים המיסטיים של הקטע בויקרא רבה, ראה ניתוח של הקטע המקביל בבראשית רבה על ידי שלום, **מרכבה**, עמ' 58.

בכיוון דומה צעדה גם דליה חושן המבארת כי בספרות חז"ל משמשת האש כסמל לגילוי השכינה, במיוחד כשהיא מופיעה יחד עם שמחה ועם התגלות.⁵²

אם כן, תוכנה של שמחת בית השואבה - השראת השכינה במקדש - מודגש על ידי האור שהציף את המקדש ונגה על סביבותיו.

גם האור של מנורת המקדש נתפש כסמל השכינה.⁵³ על הפסוק "צו את בני ישראל ויקחו... להעלות נר תמיד מחוץ לפרכת העדות..." (ויקרא כד:ב-ג) דרשו:

העדות. עדות לכל באי העולם שהשכינה בישראל. וכי צריכים לנר והלא כל ארבעים שנה שעשו ישראל במדבר לא צרכו לנר שנאמר 'כי ענן ה' על המשכן ואש תהיה לילה בו'. אם כן למה נאמר 'העדות' עדות לכל באי עולם שהשכינה בישראל.

⁵⁴ (תורת כוהנים אמור פרשה יג ט).

נראה לומר שהמנורות שבשמחת בית השואבה מקבילות למנורת ההיכל. כמו מנורת ההיכל היו המנורות של שמחת בית השואבה עשויות זהב והדלקתן נעשתה על ידי כוהנים. הברייתא בתלמוד הירושלמי מקבילה את הפתילות שהיו מבלואי מכנסיהם של הכוהנים ושימשו להדלקת המנורות בשמחת בית השואבה, למנורה שבהיכל שפתילותיה נלקחו מבלואי מכנסיו של כוהן גדול:⁵⁵

תני מבלאי מכנסי כהן גדול היו מדליקין את הנירות שבפנים ומבלאי מכנסי כהן הדיוט היו מדליקין את הנירות שבחוץ. אמר רבי שמואל בר רב יצחק כתיב 'להעלות נר תמיד' שיערו לומר אין לך

⁵² חשן, **סמל האש**, ראה שם את המקורות המתארים את מיתתם של בני אהרן (עמ' 3, 54-59).

⁵³ זיקה זו הועלתה על ידי סולובייצ'יק, **סוכה**, עמ' רפב-רפג) על פי הסוגיה בבבלי (שבת כב ע"ב) המקבילה לספרא המצוטט להלן.

⁵⁴ הזיקה שבין השכינה לאור המנורה עולה גם ממקורות אחרים בספרות חז"ל, לדוגמה: "...וכן הקב"ה כולו אורה שנא' (דניאל ב: כב) 'ונהורא עמה שרא', והוא אמר לישראל התקינו לי מנורה ונרות מה כתיב שם (שמות כה: ח) 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם', 'ועשית מנורת זהב טהור', כיון שעשו באת שכינה..." (במדבר רבה בהעלותך פרשה טו ח). תודתי נתונה לשמואל שניידר שהפנה אותי למקור זה.

⁵⁵ ראה את הברייתא בקידושין נד ע"א: "כתנות כהונה שבלו מועלין בהם דברי רבי מאיר". איסור המעילה בבגדי כוהנים בלואים הוא סימן נוסף שמנורות שמחת בית השואבה הן חלק מפולחן המקדש ולא רק צורך המשתתפים. ראה תוספות שבת כא ע"א, ד"ה שמחת.

עושה שלהבת אלא פשתן בלבד.⁵⁶

(ירושלמי סוכה פ"ה, נה ע"ב).⁵⁷

ייתכן שמן האמור כאן ניתן לייחס עוד רובד של משמעות למנורות שמחת בית השואבה: ההבדל העיקרי שבין הסיפור בשמואל לשמחת בית השואבה הוא היעדר הארון, והצעתו שהמקדש עצמו משמש תחליף לארון. עם זה נראה שלתפקיד המרכזי של הארון משמשות תחליף גם המנורות, שהן מייצגות את מנורת ההיכל, סמל להשראת השכינה בישראל. תפקידן המרכזי של המנורות בשמחת בית השואבה, בטקס שחזור חנוכת המקדש, עולה כהד גם בחג החנוכה. בחנוכה נחנך המקדש מחדש והטקס המרכזי הוא הדלקת המנורה. אפילו לפי האגדה הקובעת כי מצוות הדלקת הנרות במנורות החנוכה נוסדה כזכר לנס חנוכה, (שבת כא ע"ב), ייתכן כי משמעות הנס היא ההכרזה כי השכינה חוזרת אל המקדש,⁵⁸ והמנורה הדולקת מעידה על סייעתא דשמיא במעשי החשמונאים לקראת חנוכת המקדש.⁵⁹

3. מים

אחד ההבדלים שבין התהלוכה שבשמחת בית השואבה וזו של חנוכת מקדש שלמה הוא שהתהלוכה של שלמה ההליכה הייתה בכיוון המקדש והארון הובא לתוכו, ואילו בשמחת בית השואבה התנועה הייתה החוצה, ולכאורה לא הובא למקדש מאומה. אבל ייתכן שהתהלוכה שיצאה מן המקדש בשמחת בית השואבה חזרה אליו לבסוף וגם הביאה דבר-מה לתוכו. במצוות ניסוך המים מבואר במשנה שהתקיימה תהלוכה שלווה בתקיעות

⁵⁶ פרשנותו של רבי שמואל בר רב יצחק לברייתא זו קובעת כי במנורות שמחת בית השואבה נתקיימה הדרישה 'להעלות נר תמיד', דרישה שהובאה במקורה במנורת ההיכל (שמות כז: כ). שיטת רמי בר חמא בבבלי (שבת כא ע"א) חולקת וסוברת שאין דרישה של 'להעלות נר תמיד' בשמחת בית השואבה.

⁵⁷ רעיון חנוכת המקדש המחודשת עולה גם בנוגע לחג אחר. קנוהל-נאה, **מילואים**, (עמ' 17 - 43) הציעו שקיימת במקורות תנאיים תפיסה של שחזור שנתי של חנוכת המקדש, אבל לדעתם השחזור הוא בעבודת יום הכיפורים, שהיא, לטענתם, שחזור של ימי המילואים שבהם נחנך המקדש (ויקרא ח). נראה לי שניתן להצביע על רצף באירועי המקדש בחגי תשרי, יום הכיפורים וחג הסוכות, ולכן ייתכן שיש לשלב את טענותינו ולראות במכלול החגים אירועים של חנוכת המקדש המשלימים זה את זה.

⁵⁸ השוו לנס של נר המערבי, המסמל את השארת השכינה בישראל, ומוזכר בהמשך התלמוד שם (כב ע"ב).

⁵⁹ רבים עמדו כבר על ההקבלות הרבות שבין סוכות וחנוכה; שני החגים נמשכים שמונה ימים ובכל יום אומרים הלל השלם. לרשימה מקיפה של הקבלות ראה קיצים, **סוכות וחנוכה**, עמ' 87 - 99.

(משנה סוכה פ"ד מ"ט, פ"ה מ"ה). מספר מפרשים הבינו שהתהלכה של ניסוך המים הייתה המשך לתהלכה של שמחת בית השואבה.⁶⁰ במשנה עצמה דבר זה אינו מפורש, אבל ג' רובנשטיין הביא מספר הוכחות לכך.⁶¹

בראשית הפרק ראינו מצד אחד את הקשיים לראות בשמחת בית השואבה שמחה על המים, ומצד שני את הקושי להתעלם מהזיקה שבין ניסוך המים ושמחת בית השואבה, זיקה העולה בעיקר על ידי קישור שניהם לפסוקי ישעיהו יב:ב-ו.⁶² עמדנו על שיטת הירושלמי שקישרה בין הפסוקים לשמחת בית השואבה והבינה את דברי ישעיהו על שאיבת מים כמטפורה לישועת ה' ולהתגלותו בעולם. אבל קשה לנתק את הפסוק וגם את המטפורה שבירושלמי משאיבה של מים ממש המתבצעת בעת ניסוך המים, ולכן נראה ששאיבת מי השילוח מימשה באורח גשמי את המטפורה הרוחנית.

ראינו שהתהלכה של שמחת בית השואבה, הגורמת להשראת השכינה במקדש, קשורה בקשר של הנגדה לסיפור סילוק השכינה מהמקדש בספר יחזקאל.⁶³ מי השילוח הם מים חיים והביטוי 'מים חיים' מובא כמטפורה לקדוש-ברוך-הוא בהקשר של בית המקדש: "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו. מקוה ישראל ה' כל עזביך יבשו יסורי [יסורי קרי] בארץ יכתבו כי עזבו מקור מים חיים את ה'" (ירמיהו יז:יב-ג). מ"צ פוקס כבר עמד על הקשרים שבין שאיבת מים בניסוך המים לשאיבת רוח הקודש,⁶⁴ ונראה לי שניתן לראות בשאיבת מי הניסוך ובהבאתם למקדש סמל להבאת רוח הקודש עצמה.⁶⁵

⁶⁰ רש"י סוכה נד ע"א, ד"ה ה"ג לגבי מזבח. פטאי, **אדם ומקדש**, עמ' 29 - 30.

⁶¹ רובינשטיין, **חג הסוכות**, עמ' 142-143.

⁶² ראה בבבלי סוכה (מוח ע"ב, נ ע"ב) שימוש בפסוק מישעיהו בשני הטקסים.

⁶³ הניגוד שבין ניסוך המים לבין הפסוקים ביחזקאל מרומז בתוספתא. בספר יחזקאל השכינה מסתלקת דרך מפתן הבית (ט: ג) ומגיעה להר מקדם לעיר (יא: כג), שהוא הר הזיתים. לשני המקומות הללו משמעות בנוגע לניסוך המים. ראה תוספתא סוכה (פ"ג הלכות ג-יא, עמ' 266 ואילך) הקושרת את טקס ניסוך המים לנבואות המוזכרות ביחזקאל פרק מז ובזכריה פרק יד על המים שיצאו באחרית הימים מהמקדש ויביאו תיקון וחיים לעולם. ביחזקאל מז מתואר כי מים יצאו "מתחת מפתן הבית קדימה" (פס' א), ובנבואת זכריה מתוארת התגלות על הר הזיתים "ויצא ה'... ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים אשר על פני ירושלם מקדם..." (זכריה יד: ג-ד).

על כל זה ארחיב בנספח המיוחד לשאלת היחס שבין שמחת בית השואבה לניסוך המים.

⁶⁴ פוקס, **בית השואבה**, עמ' 197.

⁶⁵ בסוף פרק השני הצעתי שהמוטיב של השראת השכינה מצוי גם בדברי הלל בשם ה': "אם אתה תבוא לביתי אני אבא לביתך... שנא' בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך ובירכתיך". מדברי הלל עולה כי המקדש הוא כבר מקום השכינה, והחידוש הוא בהתפשטות השכינה

* * *

ההתמקדות של המשנה והתוספתא בפרטי הטקס של שמחת בית השואבה מבטאת את משמעותו העמוקה של האירוע. עיון במבנה הספרותי של דברי חז"ל, בדיקת עולם הדימויים והאסוציאציות המשמש אותם, בחינת יחסם למקרא ואיתור המוטיבים הבלתי מפורשים שהם מסתמכים עליהם – כל אלה חושפים ומעלים את משמעותו הסמלית והטקסית של אירוע שמחת בית השואבה, ומכלול ההקשרים שבין חג הסוכות למקדש מביא אותנו למסקנה כי במרכז הטקס הזה עומד המקדש עצמו. בשמחת בית השואבה משוחזרים אירועי העלאת הארון על ידי דויד וחנוכת המקדש על ידי שלמה, וכך מהווה שמחה זו שחזור שנתי של טקס חנוכת המקדש.

מבפנים החוצה. ראה את פרשנות הזוהר לדברי הלל המצוטטים בבבלי: "אם אני כאן הכל כאן, ואם איני כאן מי כאן" (סוכה נג ע"א) - "הלל הזקן כד הוה חדי בהאי הלולא אמר 'אם אני כאן הכל כאן ואם אין אני כאן מי כאן?' הוה רמיז ואמר אי שכינתא דאקרי 'אני' שריא כאן..." (הזוהר א: רסא ע"ב).

פרק רביעי: ניסוך המים - בין בריאת העולם לבין אחרית הימים

ולמה נקרא שמו שער המים?

שבו מכניסין צלוחית של מים של ניסוך בהג.

רבי אליעזר בן יעקב אומר בו¹ המים מפכים ועתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית.

(משנה מידות פ"ב מ"ו)

לפי הדעה הראשונה במשנה, דרך שער המים מכניסים מים בכל שנה, ולפי רבי אליעזר בן יעקב, עתידים מים להיות יוצאים מן השער הזה.² המים היוצאים מתחת מפתן הבית מתוארים בנבואת אחרית הימים ביחזקאל. תיאור דומה של מים היוצאים מירושלים באחרית הימים נמצא בזכריה.

נראה בהמשך שקיימת זיקה בין מי ההווה למי העתיד. עיון בנבואת אחרית הימים הרמוזה במשנה חושף את משמעות המים המתקנים את העולם, כמשחזרים של מעשה בריאת העולם. בתחילת הדברים אדון בתוספתא המציגה משולש שצלעותיו הן: מי אחרית הימים, מי הבאר וניסוך המים. נראה כיצד התוספתא בונה הקבלה בין שלוש המימות הללו מתוך תפיסה שלכולן משמעות קוסמית.³

משמעותו הקוסמית של ניסוך המים, העולה מזיקתו לתהום והשיתין מפורשת במקורות חז"ל ודנו בה הרבה במחקר. מוטיב זה של הזיקה לתהום משקף את המשמעות של ניסוך המים מצד תוצאתו, השפעה על התהום. אוסיף ואציע כאן קשר נוסף, שפרטי הטקס עצמו מקבילים לשלבים השונים של בריאת העולם, לפי המתואר בבראשית פרק ב'. רעיון זה

¹ בדפוס 'ובו'. הנוסח כאן הוא על פי כתב יד קויפמן המשקף את הנוסח המופיע גם בשאר כתבי היד ובכתבי היד של המשנה המקבילה שקלים פ"ו מ"ג. נוסח זה מופיע גם בתוספתא המקבילה סוכה פ"ג ה"א.

² הנוסח 'בו' (ראה את הערה הקודמת) מחדד את הממד האסכולוגי בדברי רבי אליעזר בן יעקב שהאירוע העתידי מהווה לא רק טעם נוסף אלא עיקר הסיבה בקביעת שמו של השער. לא ברור האם רבי אליעזר חולק על הטיעון שמדי שנה הכניסו דרך שער זה את המים, או שהוא מקבל את זה כעובדה ורק סובר שקביעת השם היא על פי החזון האסכולוגי. אני נוטה לאפשרות השנייה משום שרבי אליעזר בן יעקב חי בזמן המקדש, ויש להניח שמדי שנה ראה בעצמו את טקס ניסוך המים, ולכן קשה לומר שקיים ויכוח ביחס לשאלה מציאותית זו.

³ על זיקת מי אחרית הימים, מי הבאר וניסוך המים בתוספתא, וקישורם לבריאת העולם ולגן עדן כתבתי ב **מחשבת ההלכה**, א', תשנ"ה, עמ' 53 - 57; **מחשבת ההלכה**, ב', תשנ"ה, עמ' 31 - 39. מאמרה של פדיה, **קדש הקדשים**, תשנ"ז, נוגעת גם היא בעניינים אלו, ויש בו כיוונים פורים ורעיונות מעניינים.

משתלב בתפיסה של חג הסוכות כזמן שבו העולם והטבע נולדים מחדש, מוטיב שיפותח בהמשך הדברים.

א. מי אחרית הימים

וישבני אל פתח הבית והנה מים יצאים מתחת מפתח הבית קדימה כי פני הבית קדים והמים ירדים מתחת מכתף הבית הימנית מנגב למזבח: ...⁴ ויאמר אלי הראית בן אדם ויולכני וישבני שפת הנחל: בשובני והנה אל שפת הנחל עץ רב מאד מזה ומזה: ויאמר אלי המים האלה יוצאים אל הגלילה הקדמונה וירדו על הערבה ובאו הימה אל הימה המוצאים ונרפאו המים: והיה כל נפש חיה אשר ישרץ אל כל אשר יבוא שם נחלים יחיה והיה הדגה רבה מאד כי באו שמה המים האלה וירפאו וחי כל אשר יבוא שמה הנחל: והיה ועמדו (קרי: עמדו) עליו דוגים מעין גדי ועד עין עגלים משטוח לחרמים יהיו למינה תהיה דגתם כדגת הים הגדול רבה מאד: ... ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל לא יבול עלהו ולא יתם פריו לחדשיו יבכר כי מימיו מן המקדש המה יוצאים והיו (קרי: והיה) פריו למאכל ועלהו לתרופה:
(יחזקאל מז:א-יב)

1. חזרה לגן עדן

מוטיב מרכזי בחזון יחזקאל הוא תיקון העולם והתמלאותו בפוריות וחיים, דגים וצמחייה. החזון רווי באסוציאציות לסיפור הבריאה ולגן עדן, כפי שעמד עליו י' לוינסון.⁵ בסיפור גן העדן מתוארים באריכות הנהרות היוצאים מעדן לגן, ומשם לכל העולם. "ונהר יצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים" וכו' (בראשית ב:י), וכך גם בנבואה שלפנינו הפותחת בתיאור המים היוצאים מן המקדש. בהמשך הפסוקים בבראשית וביחזקאל מפורטים המקומות שאליהם מגיעים המים. הדמיון בין התיאורים אינו רק בעצם נביעת המים אלא גם במקור הנביעה. ביחזקאל המים נובעים ממזרח "מתחת מפתח הבית קדימה כי פני הבית קדים..." וגם בגן העדן הכניסה היא ממזרח לפי המשך הסיפור "וישכן

⁴ הפסוקים החסרים מתארים את הגידול בזרם המים.

⁵ יחזקאל, עמ' 28, 32, שם הוא עומד על הדמיון בכיוון יציאת המים, מקדם, וכן על משמעות הפסוק בתהילים לו שמובא בהמשך.

מקדם לגן עדן את הכרבים ואת להט החרב המתהפכת לשמר את דרך עץ החיים" (בראשית ג:כד).⁶

רמז להשוואה בין המקדש לגן עדן בעניין נביעת המים נמצא בפסוק מתהילים. "ירוין מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם" (לו:ט).

תפיסת המקדש כגן עדן ממשיכה מוטיב שנמצא כבר בספר יחזקאל⁷ וכן בספר מלכים ביחס למקדש שלמה,⁸ ובתורה ביחס למשכן.⁹ החידוש כאן הוא שלא רק המקדש עצמו נחשב כגן עדן, אלא שהמים היוצאים מן המקדש מפרים גם את העולם כולו להיות כגן עדן, כמו המים בבריאת העולם - "ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה" (בראשית ב:ו) - שהם היסוד המפרה את הבריאה כולה.

עצי הפרי שביחזקאל מזכירים את אלו של גן עדן. ביחזקאל: "והנה אל שפת הנחל עץ רב מאד" (ז); "ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל" (יב). בבראשית: "ויצמח ה' א-להים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל" (ב:ט). המים ביחזקאל גם מתקנים את מימות העולם, ומחזירים אותם למצב הבראשיתי שהיו בו בעת הבריאה: "ובאו הימה אל הימה המוצאים ונרפאו המים" (ח). סימן אחר לחיותם של המים הם הדגים. ביחזקאל: "והיה הדגה רבה מאד כי באו שמה המים האלה וירפאו וחי כל אשר יבוא שמה הנחל" (ט). בבראשית: "ישרצו המים שרץ נפש חיה" (א:כ).

סגולתם המיוחדת של המים מיוחסת למקום נביעתם, שהוא המקדש: "כי מימיו מן המקדש המה יוצאים" (יב). במקדש קיימת מציאות של גן עדן, והמים בנביעתם מחברים את המקדש לעולם כולו, ומביאים אתם את ברכת גן העדן.

⁶ ראה גם את הפסוק "ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם" (בראשית ב:ו). לפי רש"י (שם) הכוונה היא שהגן נמצא במזרחו של עדן.

⁷ "בעדן גן אלהים היית כל אבן יקרה מסכתך אדם פטדה ויהלם תרשיש שהם וישפה ספיר נפך וברקת..." (יחזקאל כח:ג). בפסוק זה, לדוגמה, מובאות תשע מתוך שתיים עשרה אבני החושן של הכהן הגדול. בפסוק טז מדובר על "ואבדך כרוב הסכך" שהוא גם תיאור תפקיד הכרוב במקדש "והיו הכרבים פרשי כנפים למעלה סככים בכנפיהם..." (שמות כה:כ). המקום שעלו מדובר בנבואה הוא "בהר קדש אלהים היית" (פסוק יד), ואם כן הרי ש"עדן גן אלהים" הוא ממאפייני המקדש. ראה לוינסון, **יחזקאל**, עמ' 25-27.

⁸ לוינסון, **סיני**, עמ' 131, על הזיקה בין הגיחון בספר מלכים לגיחון של גן העדן. ראה גם שם, עמ' 143, על בניין המקדש ובריאת העולם.

⁹ ווינהם, **גן עדן**, עמ' 19 - 25. מהוכחותיו נזכיר כאן שרק בשני הקשרים נזכרים הכרובים בתנ"ך: בגן עדן ובמשכן (ובמקדש). תפקידי האדם בגן עדן היו "לעבדה ולשמרה" (בראשית ב:טו). ההקשר היחיד בתנ"ך, חוץ מגן עדן, שבו חוזר צמד המילים הזה, הוא במקדש, בקשר לתפקידי הכהנים והלויים שם (במדבר ג:ז; ג:ח; ח:כו; יח:ה).

2. חזרה לבריאת העולם

נבואת אחרית הימים של זכריה מחזירה אותנו שוב לבריאת העולם, מזווית שונה במקצת:

הנה יום בא לה' ...:

ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזתים אשר על פני ירושלם מקדם ונבקע הר הזתים מחציו מזרחה וימה גיא גדולה מאד ומש חצי ההר צפונה וחציו נגבה: ... ובא ה' אלהי כל קדשים עמך: והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות יקפאון (קרי: וקפאון): והיה יום אחד הוא יודע לה' לא יום ולא לילה והיה לעת ערב יהיה אור: והיה ביום ההוא יצאו מים חיים מירושלם חצים אל הים הקדמוני וחצים אל הים האחרון בקיץ ובחרף יהיה: והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד:

והיה כל הנותר מכל הגוים הבאים על ירושלם ועלו מדי שנה בשנה להשתחות למלך ה' צבאות ולחג את חג הסכות: והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ אל ירושלם להשתחות למלך ה' צבאות ולא עליהם יהיה הגשם: ואם משפחת מצרים לא תעלה ולא באה ולא עליהם תהיה המגפה אשר יגף ה' את הגוים אשר לא יעלו לחג את חג הסכות.

(זכריה יד:א, ד-יא, טז-יח)

בזכריה המים יוצאים מירושלים, והם מהווים חלק מנבואה מפורטת, שבולטים בה מוטיבים אפוקליפטיים. בתיאוריו של זכריה את קץ הימים הוא משתמש ביסודות מבריאת העולם. פסוק ז' רצוף אסוציאציות לתיאור בריאת העולם:¹⁰

והיה יום אחד הוא יודע לה' לא יום ולא לילה והיה לעת ערב יהיה אור.

(זכריה יז:ז)

ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור: וירא אלהים את האור כי טוב ויבדל אלהים בין האור ובין החשך: ויקרא א-להים לאור יום ולחשך קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד.

(בראשית א:ג-ה)

מיד לאחר האירועים הללו מתוארת נביעת המים מירושלים (ח). המים, כאמור, הם מרכיב מרכזי בתהליך הבריאה, ומיד אחרי ההבדלה בין היום והלילה מסופר: "ויאמר א-להים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים" (בראשית א:ו). חלוקת המים היוצאים מירושלים לשניים "חצים אל הים הקדמוני וחצים אל הים האחרון", מזכירה את חלוקת המים הזאת, הבראשיתית.¹¹

¹⁰ מאיירס, זכריה, עמ' 433.

¹¹ ראה שם, עמ' 436. הזכרת ארבע רוחות השמים בתחילת הנבואה ממחישה את הטוטאליות של הארגון מחדש של עולם. ראה מאיירס, זכריה, עמ' 424. על ארבעה כיוונים כסמל של בריאה ראה אליאדה, קודש וחול, עמ' 46 - 47.

תפקיד המים בנבואות מקביל לתפקיד המים בבריאה, בפרקים א ו-ב בבראשית. בפרק ב שם, כמו בנבואת יחזקאל, המים הם מקור הפוריות שבעולם. ירידת הגשם הראשון על האדמה מאפשרת את יצירת האדם, ואת הצמחת עצי המאכל.¹² נבואת זכריה מקבילה לסיפור הבריאה בבראשית פרק א, שבו המים הם החומר היסודי, ההיולי, ומתחתם נחשף והולך העולם.¹³

משמעות הדבר היא שהמים בנבואות יחזקאל וזכריה משמשים כמבשרים של שחזור תהליכי הבריאה, ושל לידת העולם מחדש. בכך ממשיכות הנבואות הללו מוטיב הקיים בתורה, של מים המשחזרים את הבריאה, כפי שהוא בא לידי ביטוי בסיפור המבול, למשל. המים שם ממלאים תפקיד כפול, של הרס מצד אחד, ושל בריאה מחדשת מצד שני. בתחילה חוזרים המים ומכסים את האדמה כמו בתחילת הבריאה, ולבסוף שבים המים למקומם ומגלים את הארץ, לאפשר חזרה של כל החי מן התיבה למקומו, וחידוש של הברכה "פרו ורבו" (בראשית ח:יז).¹⁴

3. הסימבוליקה של המים

אליאדה בחן בתרבויות רבות את הסימבוליקה של המים. עבודתו חשובה לנו משתי סיבות. קודם כל הוא מראה את הבסיסיות של המוטיבים העולים ביחס למים, החוזרים בתרבויות מגוונות ובתקופות שונות. בנוסף לכך, הוא מעלה הצעה חשובה, המצוטטת להלן, ביחס למשמעות הקוסמולוגית של המים. אליאדה רואה בהעדר הצורה של המים את המפתח להבנת תפקידם בתהליכי הבריאה. על פי רעיון זה ניתן להבין גם את מגוון התופעות העולות מהמקראות, כגון תפקיד מי המבול ותפקיד המים בבראשית פרק א', שכדי להבינם לא נוכל להסתפק בתפיסה של מים כסמל של פוריות.

Principle of what is formless and potential, basis of every cosmic manifestation, container of all the seeds, water symbolizes the primal substance from which all forms come and to which they will return either by their own regression or in a cataclysm. It existed at the beginning and returns at the end of every cosmic or

¹² רפואת המים והמצאות הדגים ביחזקאל היא אסוסיאציה גם לבראשית פרק א.

¹³ בבראשית פרק א המים הם הדבר היחיד שלא הוזכרה בריאתו, מציאותם הוא היסוד שלפני הבריאה. תודתי נתונה לאודי קורן שהעיר לי על כך.

¹⁴ ראה ברמן, **מעשה בראשית**, עמ' 9 - 14, תפיסה של מבול כמוליד מחדש את העולם מופיע בתרבויות רבות. ראה אליאדה, **דגמים**, עמ' 210 - 211.

historical cycle... In cosmogony, in myth, ritual and iconography, water fills the same function in whatever cultural pattern we find it; it *precedes* all form and *upholds* all creation. Immersion in water symbolizes a return to the pre-formal, a total regeneration, a new birth, for immersion means a dissolution of forms, a reintegration into the formlessness of pre-existence; and emerging from the water is a repetition of the act of creation in which form was first expressed. Every contact with water implies regeneration: first because dissolution is succeeded by a "new birth", and then because immersion fertilizes, increases the potential of life and of creation.¹⁵

4. מי אחרית הימים בתוספתא

נפנה לתוספתא הפותחת בדברי המשנה וממשיכה בדרשת הנבואה שביחזקאל מז.

ג למה נקרא שמו שער המים? שבו מכניסין צלוחית של מים של ניסוך בחג. ר' ליעזר בן יעקב אומ' בו מים מפכין. מלמד שמפכפכין ויוצאין כמי הפך הזה ועתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית. וכן הוא אומר "בצאת האיש קדים וקו בידו וימד אלף ויעבירני במים מי אפסים" מלמד שאד' עוב' במים עד קרסוליו. "וימד אלף ויעבירני במים מים ברכים" מלמד שאדם עובר במים עד ברכיו.¹⁶

ה דבר אחר, "מים ברכים" שמתברכין והולכין.¹⁷

ז ... ואומ' "ביום ההוא יצאו מים מירושלם" (זכריה יד:ח).

ט יכול יתערבו במי מעיינות אחרות. ת"ל "ביום ההוא יהיה מקור נפתח" וג' (שם יג:א) מקור אחד הוא לחטאת ולנדה. לאן הולכין, לים הגדול לימה של טבריה ולימה של סדום כדי לרפות את מימן, שנ' "ויאמר אלי המים האלה יוצאין אל הגלילה הקדמונה וירדו אל הערבה ובאו הימה אל הימה המוצאים ונרפאו המים" (יחזקאל מז:ח). המים האלה "יוצאין אל הגלילה הקדמונה" זה ימה של סדום. "וירדו אל הערבה" זה ימה של טבריה. "ובאו הימה אל הימה המוצאים ונרפאו המים" זה הים הגדול. ואומ' "והיה כל נפש חיה אשר ישרוף אל כל אשר יבא שם נחלים יחיה והיה הדגה רבה מאד כי באו שמה המים האלה וירפאו וחי כל אשר יבוא שמה הנחל" (שם ט).

י ואומ' "והיה ועמדו עליו דוגים" וגו' "ביצותיו וגבאיו" וגו' ואו' "ועל הנחל יעלה על שפתו" וגו' מלמד שכל מימי בראשית עתידין להיות יוצאין כמפי הפך הזה.

(תוספתא סוכה פרק ג)

¹⁵ אליאדה, **דגמים**, עמ' 188 – 189.

¹⁶ במהדורת ליברמן לא קיימת הלכה ד' והלכה ח'.

¹⁷ בחלק החסר מתוארת ההתגברות של המים היוצאים.

לתוך הדרשות על יחזקאל מז משתלבות דרשות על פסוקים מנבואת זכריה בפרק יג, וגם בפרק יד שם. בשלוש הנבואות יש למים תפקיד מרכזי, וכינוסן יחד מעשיר את החזון הנבואי. עם צירוף הפסוק מזכריה יג לממד החיים והפריון של יחזקאל,¹⁸ ולממד האפוקליפטי של זכריה יד, נוסף מרכיב של טהרת העולם ורמז למשיחיות והחזרת מלכות בית דויד:

ביום ההוא יהיה מקור נפתח לבית דויד ולישבי ירושלם לחטאת ולנדה: ... ואת רוח הטמאה אעביר מן הארץ.

¹⁹ (זכריה יב:א - ב)

הלכה י' מסיימת את החלק המדרשי בפרפרזה על המימרא של ר' אליעזר בן יעקב, ומעניקה לה בתוך כך משמעות קוסמית. באמירה "מלמד שכל מימי בראשית עתידין להיות יוצאין כמפי הפך הזה", הביטוי "מימי בראשית" מחזיר אותנו שוב לבריאת העולם. זיקת המים של אחרית הימים למי בראשית שהייתה רמוזה בספר יחזקאל, מופיעה בתוספתא במפורש, ומשקפת בזה את פרשנותה של התוספתא לנבואה זו. המונח "מימי בראשית" או "מי בראשית" מובא בכמה מקורות מדרשיים, והכוונה בדרך כלל למים שעליהם מסופר בבריאת העולם. באבות דרבי נתן²⁰ המונח הזה מציין את המים שנקוו אל מקום אחד כשנבראה היבשה (בראשית א:ט). בבראשית רבה²¹ אלו המים שנחלקו לשניים - מים

¹⁸ החזרת הפוריות בעולם לעתיד לבוא כמו שהייתה בזמן הבריאה מפורשת שוב במקור מדרשי אחר. "ועץ השדה יתן פריו, לא כדרך שהוא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון." (ספרא בחוקתי א ד) (מובא על ידי מושקוביץ, **יחזקאל**, עמ' שפח-שפט.) בהמשך הספרא (א ה) נאמר: "ומנין שהעץ עתיד להיות נאכל? תלמוד לומר עץ פרי. אם ללמד שהוא עושה פרי, והלא כבר נאמר עושה פרי. אם כן למה נאמר עץ פרי? אלא **מה פרי נאכל אף העץ נאכל**". גם בזה רמוז שטבע של העתיד חוזר למצבו הראשוני האידיאלי כפי התיאור בבראשית רבה: ולמה נתקלקלה (הארץ), ר' יהודה בר' שלום אמר שעברה על הציווי שכך אמר הקב"ה יתדשא הארץ וגוי' עץ פריי (בראשית א:יא) **מה הפרי נאכל אף העץ יהא נאכל**, והיא לא עשת כן אלא יתוצא הארץ דשא עשב מזריע וגוי' ועץ עושה פריי (שם, יב) - הפרי נאכל ואין העץ נאכל. (בראשית רבה ה יא, עמ' 38). בפרק חמישי נרחיב על משמעותם של מקורות אלו.

¹⁹ ראה המקבילה בירושלמי שקלים (פ"ו, נ ע"א), שם פותח הדיון בפסוק מזכריה יג, ולפיכך כל הדרשה על יחזקאל מוצגת כפרשנות על הפסוק מזכריה. במקבילה בבבלי יומא ע"ב מובא אותו פסוק ואף שם הוא נקשר לנבואת יחזקאל.

²⁰ "רשב"ג אומר עתידה ירושלים שיתקבצו בתוכה כל הגוים וכל הממלכות שנאמר 'ונקוו אליה כל הגוים לשם ה' [לירושלים]' (ירמיה ג:ז), ולהלן הוא אומר 'יקוו המים [מתחת השמים]' (בראשית א:ט), מה קווי האמור להלן לכנס כל מימי בראשית למקום אחד, אף קווי האמור כאן לקבץ כל הגוים והממלכות לתוכה" (נוסח א' פרק לה, עמ' 106).

²¹ "אמר ר' יוחנן נטל הקב"ה כל מי בראשית ונתן חציים ברקיע וחציים באוקינוס" (בראשית רבה, פרשה ד ד, עמ' 28).

עליונים ומים תחתונים - כשנבראו השמים (בראשית א:ז). בירושלמי²² מי בראשית יוצאים מתחת לעץ החיים, ומסתבר שהם מי הנהר היוצא מעדן ומביא חיים לכל העולם, כמו המים בשחזור הבריאה של יחזקאל.²³

הדמיון של המים שלעתיד לבוא לבריאה ניכר גם בהדרגתיות של התפשטות החיים מנקודה מצומצמת לכל העולם. כבר בפסוקי יחזקאל נמצא את ההדרגה של התגברות המים מ"מי אפסיים" ל"מי ברכים" ל"מי מתנים" ועד ל"נחל אשר לא יעבר" (ג-ה). חלק ניכר בדרשת התוספתא (הלכות ו-ז) עניינו בתיאור זה של ההדרגתיות המתחילה ב"מפי הפך הזה" והיא מודגשת עוד יותר בדרשת הירושלמי, המשלימה את תיאור מהלך המים מקודש הקודשים ועד למפתן, כהתגברות הדרגתית של מים המתחילים כזרם דקיק ביותר:

תני בית קודש הקדשים עד הפרכות כקרני סיליי ובייליי. מן הפרכות עד מזבחה הזהב כקרני חגבים. ממזבחה הזהב ועד העזרות כחוט של שתי. מן העזרות ועד מפתן הבית כחוט של ערב. מיכן והילך כמפי הפך.

²⁴ (ירושלמי שקלים פ"ו, ג ע"א)

המהלך הזה של ההתפשטות מקביל לתהליך בריאת העולם המתחיל בנקודה ומתפשט הלאה.²⁵

בהמשך התוספתא, לפני שהיא מגיעה לניסוך המים עצמו, נמצא קטע הדין במי הבאר שהייתה לישראל בלכתם במדבר. נראה שחוליה זו חיונית להבנת החיבור שבין תחילת התוספתא המתארת את מי אחרית הימים, לבין סופה הדין בניסוך המים.

²² "תני עץ חיים מהלך חמש מאות שנה ... וכל פילוג מי בראשית מתפלגין מתחתיו" ירושלמי ברכות (פ"א ב ע"ג). ראה דרשה מקבילה גם בבראשית רבה פרשה טו ט, עמ' 138.

²³ ראה פטאי, **אדם ואדמה**, ב', עמ' 198 הערה 4, על האמונה המוסלמית שארבע הנהרות היוצאים מגן עדן זורמים מתחת לסלע שבכיפת הסלע.

²⁴ ראה מקבילה בבבלי יומא עז ע"ב.

²⁵ ראה לוינסון, **סיני**, עמ' 118; פישביין, **מרכז**, עמ' 9.

ב. מי הבאר

יא וכך היתה הבאר שהיתה עם ישראל במדבר דומה לסלע מלא כברה מפכפכת ועולה כמפי הפך הזה עולה עמהן להרים ויורדת עמהן לגאיות מקום שישראל שורין היא שורה כנגדן מקום גבוה כנגד פתחו של אהל מועד נשיאי ישראל באין וסובבין אותה במקלותיהן ואומ' עליה את השירה "עלי באר ענו לה, עלי באר ענו לה" (במדבר כא:יז) והן מבעבעין ועולין כעמוד למעלה וכל אחד ואחד מושך במקלו איש לשבטו ואיש למשפחתו שנ' באר חפרוה שרים וגו' (שם יח):

יב וממתנה נחליאל ומנחליאל במות ומבמות הגיא וגו' (שם יט-כ) היא סובבת כל מחנה ישראל ומשקה את כל הישימון שנ' ונשקפה על פני הישימון (שם) והיא נעשית נחלים גדולים שנ' ונחלים ישטפו (תהילים עח:כ) הן יושבין באיספקאות ובאין זה אצל זה שנ' הלכו בציות נהר (שם קה:מא):

יג העולה דרך ימין עולה דרך ימין והעולה דרך שמאל עולה דרך שמאל כן מים שמתמצין הימנה היא נעשית נחל גדול והולכין לים הגדול ומביאין משם כל חמדת העולם שנ' זה ארבעים שנה ה' אליך עמך לא חסרת דבר (דברים ב:ז):

(תוספתא, שם)

תיאור עניין הבאר פותח בלשון "וכך היתה", לדמות את נביעת המים מן הבאר לזו שתהיה באחרית הימים מן המפתן. בהמשך בונה התוספתא את ההקבלה גם בדרך לשונית, על ידי חזרה על המטבע "מפכפכת ועולה כמפי הפך הזה", וגם בדרך עניינית, בתיאור התפשטות מי הבאר ש"נעשית נחל גדול".

מי הבאר "הולכין לים הגדול ומביאין משם כל חמדת העולם". הביטוי "חמדת העולם" יש בו דמיון לתיאור העצים בגן העדן, "כל עץ נחמד למראה" (בראשית ב:ט), והוא מזכיר שוב את הממד הקוסמי של "כל מימי בראשית".

במקורות מאוחרים נמצא קשר בין המימות עד לזיהוי גמור. בפרקי דר' אליעזר נמצא דרשה דומה על פסוקי יחזקאל המזהה את המים בפתחתה: "ר' פנחס אומר מי הבאר עתידין לעלות תחת מפתן הבית ומפרין²⁶ ונובעין ויוצאין ונעשין לי"ב נחלים כנגד י"ב שבטים שנאמר וישבני אל פתח הבית והנה מים יצאים מתחת מפתן הבית וגו'".²⁷ ליברמן, מביא את האגדה, מסיים ואומר: "וברור שלפי אגדה זו המים היוצאים מתחת מפתן הבית היא הבאר שמימיה נעשו י"ב נחלים, ושכן יהא אף לעתיד לבוא".²⁸

²⁶ בילקוט שמעוני סוף יחזקאל רמז שפג, הגירסה "ומפכין".

²⁷ פרקי דרבי אליעזר, פרק נא, עמ' קכד. ראה המשך הדרשה שם המקבילה לדרשת התוספתא.

²⁸ ליברמן, תוספתא כפשוטה, סוכה, עמ' 873. פדיה, (קדש קדשים, עמ' 81) מוסיפה שכמו מי אחרית הימים, גם מי הבאר מקורם במי תהום מן האדמה.

על זהות הבאר שבתוספתא כותב ליברמן: "ולא נתבאר כאן לאיזו באר כיוונו. ומסתבר שהכוונה לבאר שמימיה עתידין לצאת מתחת מפתן הבית הנ"ל, והיא הבאר שנבראה בע"ש בין השמשות... וברור שהיתה מסורת אגדה שהיא הבאר שנבראה בין השמשות, היא באר של האבות, היא באר של הגר, היא הבאר במרה, הוא הצור שברפידים, הוא הסלע שבקדש, היא בארה של מרים, שנתגלתה גם בזכותה, היא הבאר שמימיה עתידיים להיות יוצאין מתחת מפתן הבית. ובאר זו היתה מהלכת עמהם במדבר כל ארבעים שנה, אלא שלפעמים היתה נעלמת וחוזרת ומתגלית".²⁹

העולה מכאן הוא שמי אחרית הימים מייצגים כוח חיוני ומפרה. לא זו בלבד שהם ממשיכים את הבריאה, אלא שהם מתגלים בנקודות ציון חשובות בהיסטוריה, ומביאים לאותן נקודות ציון היסטוריות את החיים של בריאת העולם. מים אלו עתידיים לשוב ולהיגלות לעתיד לבוא, לעת אחרית הימים, בעצמה יוצאת דופן, ולהביא את העולם חזרה אל תיקונו.³⁰

ג. מי ניסוך

הקשר שבין ניסוך המים למי אחרית הימים מרומז כבר בדברי המשנה במידות פ"ב מ"ו. התנא שם, ר' אליעזר בן יעקב, הוא מראשוני התנאים, וחי בזמן הבית. ואולם לא ברור מן המשנה מה טיב הקשר. בתוספתא, אחרי הדיון במי אחרית הימים ובמי הבאר, ישנו המשך של תיאור טקס ניסוך המים. בסוף הדברים מובאת מימרא שיש בה כדי להבהיר את משמעות הקשר הזה שבין ניסוך המים לאחרית הימים.

²⁹ ליברמן, שם, עמ' 876. ראה מקורותיו שם. ליברמן מציין שזיהוי הבאר במרה עם בארה של מרים היא מסורת קדומה, המופיעה כבר אצל המיוחס לפילון שחי בזמן הבית.

³⁰ במקורות חז"ל קיימת מגמה המעניקה משמעות קוסמית לנסים שהיו ביציאת מצרים. הבאר היא אחת משלוש ה"מתנות" שישראל קיבלו במדבר (ראה תענית ט ע"א), יחד עם עמוד הענן והמן, אשר נועדו במקורם לאפשר מחיה לישראל ולהגן עליהם מאיתני הטבע. עמוד הענן חוזר בחג סוכות, בסוכה שהיא כנגד ענן הכבוד, וענן זה עומד בזיקה לענן במקדש לאד של גן עדן ולעמוד הענן של אחרית הימים בספר ישעיהו (ראה פרק א); המן מקביל לקרבן העומר במדרש האגדה של חז"ל (ראה שרף, עומר, עמ' 49 - 64).

במדרש תדשא ד' נאמר: "כדמות ברייתו של עולם עשה הקב"ה ניסים לישראל במדבר כשיצאו ממצרים. כיצד, בברייתו של עולם כתיב 'בראשית ברא [אלהים את השמים]' (בראשית א: א), ובמדבר כתיב 'וענן ה' עליהם יומם' (במדבר י: לד). בברייתו כתיב 'יהי רקיע' (בראשית א: ו), ובמדבר כתיב 'פרש ענן למסך' (תהלים קה: לט). בברייתו כתיב 'ויאמר אלהים יקוו המים' (בראשית א: ט), ובמדבר כתיב 'ויולך ה' את הים' (שמות יד: כא). בברייתו כתיב 'תדשא הארץ' (בראשית א: יא), ובמדבר כתיב 'הנני ממטיר לכם לחם' (שמות טז: ד), וכתיב 'והנה פרח מטה אהרון' (במדבר יז: כג). בברייתו כתיב 'יהי מאורות' (בראשית א: ד), ובמדבר כתיב 'וה' הולך לפניכם יומם' (שמות יג: כא), וכתיב 'לא ימיש עמוד הענן יומם' (שם שם, כב)."

ית אמ' ר' עקיבא אמרה תורה... הביא ניסוך המים בחג כדי שיתברכו עליך מי גשמים ואו' והיה אשר לא יעלה מאת משפחות הארץ לירושלם להשתחות למלך ה' צבאות ולא עליהם יהיה הגשם ואם משפחות מצרים לא תעלה ולא באה ולא עליהם (זכריה יד: יז-יח).

(תוספתא, שם)

שוב אנו מוצאים ציטוט מזכריה פרק יד, הפעם לא בקשר למים שלעתיד לבוא, אלא במשמעות של מי ההווה. ההקשר המקורי של הפסוק הוא תיאור העונש המוטל על העמים שאינם באים לחוג את חג הסוכות. הציטוט כאן, המתייחס לאחרית הימים, מובא בהקשר של ביאור משמעות ניסוך המים. כלומר, התוספתא משתמשת בחג הסוכות של העתיד להבנת משמעות טקסי חג הסוכות בהווה.³¹

על פי רבי עקיבא, המים שאנו מנסכים על המזבח בחג הסוכות נועדו להשפיע מים וחיים לעולם כולו דרך המקדש, בדומה למה שעתידיים להשפיע המים היוצאים מתחת למפתח הבית בנבואת יחזקאל.

דברי רבי עקיבא מבהירים לנו מה פשר הצמידות במשנה במידות פ"ב מ"ו בין ההסבר כי שמו של שער המים הוא על שם ניסוך המים ובין דברי רבי אליעזר בן יעקב על כך שבאחרית הימים יצאו מים מהמקדש דרך אותו שער:³² טקס ניסוך המים מביא את ברכת הגשמים לאותו שנה, ובעתיד תביא נביעת המים מהמקדש פוריות לעולם כולו.

זוויית נוספת לראיית המשותף לניסוך המים ולמי אחרית הימים עולה מתוך התבוננות חוזרת בביטוי "מימי בראשית", המובא בתוספתא ביחס למי אחרית הימים. מלבד האזכור כאן נמצא המונח הזה פעמיים בתוספתא. בשני המקומות השימוש במונח "מימי בראשית" נעשה תוך הזכרה של מי השילוח, שממנו שואבים לניסוך המים:³³

אם היה שרץ בידו של אחד אפי' טובל בשילוח ובכל מימי בראשית אינו טוהיר לעולם.

(תוספתא, תענית פ"א ה"ח)

וכן היה ר' יהודה אומר יורדת הצלמון אסורה מפני שכזבה בשעת פולמוס אמרו לו כל מימי בראשית כזבו בשעת פלמוס שילוח היה נמלה מהלכת בו.

(תוספתא, פרה פ"ט ה"ב)

³¹ שימוש נוסף של חז"ל בנבואת זכריה להאיר על טקסי חג הסוכות אפשר למצוא במשמעות שמעניקים חז"ל להקרבת שבעים פרים בחג הסוכות, שהם כנגד שבעים אומות העולם (סוכה נה ע"ב). הדבר מזכיר את נבואת זכריה על כל הגויים הבאים לחוג את חג הסוכות (פס' טז).

³² ראה הערה 2.

³³ "ניסוך המים כיצד... היה ממלא מן השילוח" (משנה סוכה פ"ד מ"ט).

במקור האחרון, הדן במעיינות שמימיהם כשרים לאפר פרה, מובא הסיפור על מי השילוח שיבשו עד שנמלה יכלה להלך בו, כראיה לכך שכל מימי בראשית עלולים ליבש בשעת חירום, ואין מעיין החסין מעת יובש.³⁴ הצמידות בשני המקורות בין מימי בראשית ומי השילוח מעידה על ההקבלה ביניהם.

הקשר של השילוח לבריאת העולם עולה שוב מן העובדה שמעיין השילוח בא מהגיחון,³⁵ שהוא גם השם של אחד מארבע הנהרות היוצאים מגן עדן (בראשית ב:יג). לדעת לוינסון³⁶ יש להניח שבימי קדם זיהו בין גיחון של ירושלים לגיחון של גן עדן. לענייננו נראה, שחיבור הדברים מבסס את התודעה בדבר הכוח המיוחד של מעיין השילוח, ואת הקשר שלו למי בראשית.

זיקת מי אחרית הימים למי השילוח עולה גם מזכריה יג:א, שלפי תיאורו יש למים היוצאים באחרית הימים כוח טהרה מיוחד "לחטאת ולנדה". מי חטאת היו רגילים לשאוב מן השילוח³⁷ שלמימיו מיוחסת סגולה של טהרה ותיקון שאין שני להם.³⁸

נמצאנו למדים שמי השילוח נובעים ממקור בעל תכונות טהרה של מי בראשית המקוריים של גן העדן. בעתיד יצאו מאותו המקור המים לעולם, במהלך שחזור הבריאה באחרית הימים. בהווה אלו המים שאנו מנסכים על המזבח, ומבטאים בכך את שאיפתנו לשחזר את מעשה הבאת החיים לעולם כולו, על ידי ירידת הגשמים.

המשותף במשמעות המיתית שבין מי אחרית הימים כ"מי בראשית" לבין מי הניסוך הבאים מן השילוח, מבסס את ההקבלה ביניהם במשנה ובתוספתא.

ד. מי תהום

לפי אחת השיטות בתוספתא בסוכה, המים שנוסכו על המזבח יורדים אחר כך לתהום.

טו הן ירדין לשית ומנקין אותו ונבלעין בתוכו שנ' בקודש הסך שעשה לו המקום שיבלע בקדושה

ר' יוסה אומ' שית היה נקוב לתהום שנ' "אשירה נא לידידי" וגו' "ויעזקה ויסקלה ויטעהו שורק

³⁴ לביאור התוספתא ראה בפירוש "חסדי דוד" לרבנו דוד פארדו על אתר.

³⁵ על הגיחון והשילוח ראה אבי-יונה, גיחון, עמ' 482 – 483.

³⁶ סיני, עמ' 130 - 131.

³⁷ ראה משנה פרה פ"ג מ"ב.

³⁸ ראה ציטוטים לעיל מהתוספתא.

ויבן מגדל בתוכו" (ישעיהו ה:א-ב) זה היכל "יקב חצב בו" (שם) זה מזבח "וגם יקב חצב" זה השית.

(תוספתא, שם)

התהום נזכר בבריאת העולם (בראשית א:ב), ושוב בתיאור המבול (שם ז:א; ח:ב), המהווה הרס של הבריאה וחזרה עליה, כפי שכבר ראינו. תפיסה זו היא נדבך נוסף בחיבור של ניסוך המים לשחזור בריאת העולם, כפי שנראה בהמשך, על פי המפורש במקורות חז"ל. על המקורות להלן ומשמעותיהם עמדו פטאי ואחרים.³⁹

ר' יהודה אומ' פעם אחת בכל חדש סילתיות עולין מן התהומות להשקות פני כל הארץ, שנ' "ואד יעלה מן הארץ והשקה פני האדמה" (בראשית ב:ו). (פרקי דרבי אליעזר פ"ה, יב ע"ב – יג ע"א)

לפי ר' יהודה,⁴⁰ המים שעלו מן הארץ בבריאת העולם באו מן התהום. מן האירוע זה אנו למדים על הגשמים שבזמננו החוזרים בכל פעם על האירוע של בריאת העולם, ומקור מימיהם הוא התהום. בתלמוד הבבלי מבואר שפעולת ניסוך המים משפיעה על התהום.

אמר רבי אלעזר, כשמנסכין את המים בחג תהום אומר לחבירו אבע מימך קול שני ריעים אני שומע שנאמר "תהום אל תהום קורא לקול צנורך" וגו' (תהלים מב:ח). (תענית כה ע"ב)

לפי רבי אלעזר מקומו של התהום הוא תחת המקדש. ניסוך המים מעורר את התהום להשפיע מטובו על העולם כמקור של מים, הן למעיינות הנובעים מן הארץ, והן לעננים המורידים גשם מעל.

השית הנזכר באותה התוספתא, שדרכו יורדים המים לתהום, מוכן לתפקידו מבריאת העולם.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, שיתין מששת ימי בראשית נבראו שנאמר "חמוקי ירכיך כמו חלאים מעשה ידי אמן" (שיר השירים ז:ב). חמוקי ירכיך אלו השיתין, כמו חלאים שמחוללין ויורדין עד התהום, מעשה ידי אמן זו מעשה ידי אומנותו של הקדוש ברוך הוא. תנא דבי רבי ישמעאל, בראשית, אל תיקרי בראשית אלא ברא שית. (בבלי סוכה מט ע"א)

³⁹ פטאי, **אדם ומקדש**, עמ' 55 - 61. ראה גם רובינשטיין, **חג הסוכות**, עמ' 122 - 129, המוסיף מקורות וניתוחים חשובים ומסכם את המחקר בנושא זה.

⁴⁰ יש לציין שפרקי דרבי אליעזר הוא מדרש מאוחר ולכן יש להתייחס בהסתייגות לנאמנות המסורה שזו דברי רבי יהודה התנא.

שתי דרשות לפנינו. לפי ר' יוחנן השיתין הם יסוד הקיים מזמן בריאת העולם. ר' ישמעאל מקדים אותם עוד יותר, ורואה רמז לבריאת השיתין כבר במילה הראשונה בתורה, דבר המעיד על ראשוניות השיתין בבריאה. החיבור שבין המזבח והתהום, המאפשר את חידוש הבריאה מוכן כבר מאז, ומעשה ניסוך המים הוא מימוש של התכנית האלוהית לחידוש הבריאה בכל שנה.⁴¹

הרעיון שניסוך המים היה מתוכנן מזמן הבריאה מפורש בבבלי:

דאמר רב נחמן,⁴² מצוה חשובה היא ובאה מששת ימי בראשית.⁴³

(בבלי סוכה נ', ע"ב)

מעיון בתוספתא ובמקורות חז"ל נוספים עולה, שבמקביל לאירועי אחרית הימים, גם ניסוך המים, שמטרתו להביא מים וחיים לעולם, משחזר את העלילה המיתית של בריאת העולם. התפיסה המובלעת בתוספתא היא שיש מחזוריות באירועים; יציאת המים להפרות ולתקן את העולם אינה אירוע חד-פעמי, אלא שרשרת של אירועים החוזרים בזמנים שונים במשמעות דומה. אירוע כזה של בריאה מחודשת יתרחש באחרית הימים, ככתוב בנבואת יחזקאל, אך מצאנו נביעה דומה גם בתיאור הבאר שהייתה עם ישראל במדבר, וככל הנראה גם במקומות רבים אחרים. לפיכך, אפשר לראות את טקס ניסוך המים בזמן המקדש כחוליה באותה השרשרת, המחברת אותו עם העבר המיתולוגי ועם העתיד האסכטולוגי.

מקור אחר, ממדרש תהילים, מציג בבירור את ניסוך המים כחיבור ההווה, זמן המקדש, עם העבר והעתיד, לפי המשולש של באר-ניסוך המים-אחרית הימים, שהוא השלד של התוספתא:

אמר להם הקב"ה תנו לי משלי ממה שקדמתי לכם בעולם הזה ואני אגמול לכם לעולם הבא. נסכו לפני מים בחג וכבר קדמתי לכם "עלי באר ענו לה" (במדבר כא:יז) ואני פורע לכם לעוה"ב "יטפו ההרים עסיס"⁴⁴ (יואל ד:יח).

⁴¹ הגמרא בסוכה נד ע"א מייחסת את כריית השיתין לדוד המלך, ומספרת שכתוצאה ממעשהו עמדו מי התהום לשטוף את העולם.

⁴² יש נוסחאות שבהן המימרא מובאת בשם רב נחמן בר יצחק, בודלי 2677, לונדון 400, JTS 218. באוקספורד 366, ומינכן 140, היא מדברי מר זוטרא.

⁴³ מסתבר לפי ההקשר שם שהמצווה היא ניסוך המים, וכן עולה מפירוש רש"י שם בד"ה "מששת ימי בראשית".

על אף המקורות הרבים העוסקים במי התהום וזיקת המזבח עליהם, קיימת גם גישה אנטי-מיתית בחז"ל, שמרוקנת מהשיתין את משמעותם הקוסמית:

...ר' ליעזר בי ר' צדוק או' לול קטן היה בין האולם ולמזבח למערבו של כבש אחת לשבעים שנה פרחי כהונה יורדין לשם ומלקטין משם יין קרוש כעגיולי דבילה מעלין ושורפין אותו בקדושה (תוספתא פ"ג ה"טו).⁴⁵

ג' רובינשטיין עמד על חלוקי דיעות חשובים גם ביחס לשאלה איך ניסוך המים מביא את הגשם, והוא מבחין בין המקורות⁴⁶ המעניקים למים כוח מאגי מתוך תפיסת עולם מיתית, מקורות שלדעתו משקפים את המשמעות המקורית של הטקס,⁴⁷ לבין תפיסתו של רבי עקיבא בתוספתא שכוחו של ניסוך המים הוא שבזכותו ה' מברך את העולם בגשם:

אמ' ר' עקיבא אמרה תורה... הביא ניסוך המים בחג כדי שיתברכו עליך מי גשמים (תוספתא פ"ג ה"ח).⁴⁸

בפרקים קודמים, ביחס למצוות ארבעת המינים וסוכה, ראינו את רבי עקיבא כמייצג את התפיסה המיסטית. כאן רבי עקיבא הוא זה המנטרל את התפיסה המאגית לניסוך המים. מיסטיקה ומגיה שתי תופעות הן. מיסטיקה "בדרך כלל מציין המונח מיסטיקה חוויה פנימית ואינטנסיווית של המציאות הדתית העליונה (כגון האלהות)..."⁴⁹ ומגיה, "ניצול או

44 ראה המשך הפסוק "ומעין מבית ה' יצא והשקה את נחל השטים". נציין שהנבואה שם מקבילה לנבואת יחזקאל.

45 ראה גם משנה מידות פ"ג מ"ג.

46 ראה לדוגמה את המקור שהובא למעלה מתלמוד הבבלי מסכת תנעית.

47 רובינשטיין, חג הסוכות, עמ' 123.

48 שם, עמ' 122 - 123.

במקום אחר (שם, עמ' 315), רובינשטיין מביא מחלוקות דומה ביחס לתנופה של קרבן "שתי הלחם ושתי כבשי עצרת כיצד הוא עושה מניח שתי הלחם על גבי שני הכבשין ומניח ידו תחתיהן ומניף ומביא ומעלה ומוריד שנאמר 'אשר הונף ואשר הורס' א"ר יוחנן מוליך ומביא למי שהארבע רוחות שלו מעלה ומוריד למי שהשמים והארץ שלו במערבא מתנו הכי א"ר חמא בר עוקבא א"ר יוסי ברבי חנינא מוליך ומביא כדי לעצור רוחות רעות מעלה ומוריד כיד לעצור טללים רעים" (סוכה לז:). על העמקה במשמעות הדתית של תנופה בתפיסת רבי יוחנן ראה לרנר, **שמים**, "שבקיום מצוות תנופה בתנועות המכוונות לששה כיוונים ניתנה הכרה מוחשית לרעיון של מציאות ה' המתבטא בשש צדדים אלה" עמ' 104.

49 האנציקלופדיה העברית, כרך כג, עמ' 345 - 346.

הפעלה בידי אדם של כוחות המוחזקים על-טבעיים או לא-טבעיים.⁵⁰ יתכן שדווקא רבי עקיבא המיסטיקן, שחש את הנוכחות הממשית של האל בחג הסוכות, הוא זה שמתנגד לתפיסה המאגית הנראה כמכנית וכמוציא מידי "המציאות הדתית העליונה" את כוח הפעולה בניסוך המים.⁵¹

ה. מי עדין

ניסוך המים כיצד צלוחית של זהב מחזקת שלשת לוגים היה ממלא מן השילוח הגיעו לשער המים תקעו והריעו ותקעו עלה בכבש ופנה לשמאלו שני ספלים של כסף היו שם רבי יהודה אומר של סיד היו אלא שהיו מושחרין פניהם מפני היין ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין אחד מעובה ואחד דק כדי שיהיו שניהם כלין בבת אחת מערבי של מים מזרחי של יין עירה של מים לתוך של יין ושל יין לתוך של מים יצא רבי יהודה אומר בלוג היה מנסך כל שמונה ולמנסך אומרים לו הגבה ירך שפעם אחת ניסך אחד על גבי רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן.

(משנה סוכה פ"ד מ"ט)

עד עתה נדונה המשמעות של מי ניסוך המים כחלק מן המערכת הרחבה של הבאת המים לעולם. כעת נראה כיצד המוטיבים הללו חוזרים ומופיעים בעיצוב פרטי הטקס של ניסוך המים. להלן אציע שעצם פעולת ניסוך המים על המזבח היא שחזור של סיפור בריאת העולם לפי בראשית פרק ב, לאור ההקבלה בין המבנה של מרכיבי הטקס לתהליך של בריאת העולם המתואר שם. המים שאנו מנסכים מייצגים את האד שעלה מן הארץ בתחילת הבריאה ו"השקה את כל פני האדמה".

רעיון זה אינו מופיע במפורש במקורות חז"ל. עם זאת נראה שאפשר לבסס את ההצעה מכמה טעמים. בנוסף להקבלות בין התהליכים, הרעיון עצמו הוא השלמה טבעית לתפיסות העולות ממקורות חז"ל שראינו לעיל בנושא זה. קיים קשר בין ניסוך המים לבריאת

⁵⁰ שם, כרך כ, עמ' 1079 .

⁵¹ יש לציין שבפרקי דרבי אליעזר (שם יג ע"א) תיאור הדרך שבה הגשמים באים לעולם, בתחילה נשמעת כתהליך מיכנית של חוקי הטבע אבל בסוף תולים את זה ברצון ה' ובברכתו: ר' יהודה אומ' פעם אחת בכל חדש וחדש סלוונת עולין מן התהומות ומשקין את פני כל הארץ, שני ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה, העבים משמיעין את קול צנורותיהן לימים, והימים משמיעים את קול צנורותיהן לתהומות, ותהום אל תהום קורא לקול צנוריד, והעבים שואבים מים מן התהומות, שני מעלה נשיאים מקצה הארץ, ובמקום שיפקוד להם הקב"ה להעלות ולהמטיר שם מגשימים, מיד הארץ מעוברת וצמחה כאשה אלמנה שהיא מעוברת מזנות, אבל כי רצה הב"ה לברך....".

העולם דרך השפעתו על התהום שפעולתו משחזרת עליית האד, ודרך זיקתו למי אחרית הימים שהם מי בראשית.

ההבדל בין הרעיונות שהבאנו עד עתה לבין הצעתי כאן הוא, שלפי הצעתי חשיבות ניסוך המים אינה רק בהיותו גורם לתהליך שחזור הבריאה, אלא שהמעשה של ניסוך המים הוא הורדת גשם מיניאטורית על המזבח המייצג את האדמה. ההתאמה בין ניסוך המים לבריאת העולם מאירה את המשמעות המיתית הקיימת בעצם הניסוך של מים.⁵²

תופעת החזרה על הבריאה שמצאנו עד עתה היא פעולתו של הקב"ה. הוא המחדש את הבריאה עם ירידת הגשמים, והוא עתיד לחזור על הבריאה באחרית הימים. להלן, לעומת זאת, האדם משחזר את הבריאה.

בפסוקי הבריאה אנו קוראים:

ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה: וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה: ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר: ויצמח ה' אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת טוב ורע: ונהר יצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים.

(בראשית ב:ו-י)

נבחן הקבלות אלה לסיפור הבריאה:

ואד יעלה מן הארץ ...

שני מרכיבים עיקריים בטקס ניסוך המים: שאיבת המים מן השילוח, וניסוחם על המזבח. את המים היו ממלאים מן השילוח, כלומר, הכוהנים מעלים את המים מן הארץ, מתוך מעיין שמקורו במי התהום, כמו המים באד שמקורם באדמה, "ואד יעלה מן הארץ". כפי שראינו, מי השילוח עצמם רוויים קשרים למי בראשית ולמי גן עדן.

... והשקה את כל פני האדמה

המרכיב השני של הטקס הוא ניסוך המים על המזבח. פטאי מציע שבטקס ניסוך המים המזבח מייצג את האדמה הצמאה למים.⁵³ חיזוק לדימוי של פטאי אפשר למצוא בדברי הכתוב על המזבח עצמו: "מזבח אדמה תעשה לי" (שמות כ:כ), המתפרש בחז"ל כחיוב

⁵² לינקולן, **מיתוס**, מע' 42, מציע להבין את משמעות עבודת הקרבנות בתרבויות האינדו – אירופיות כשחזור של מעשה בראשית, הנועד לחדש את החיוניות של העולם. במקורות חז"ל ראה אנשי המעמדות של הקרבנות, שהיו קוראים במעשה בראשית (משנה תענית פ"ד מ"ב).

⁵³ פטאי, **אדם ואדמה**, ב', עמ' 154.

לעשותו מחובר לאדמה, או מלא אדמה.⁵⁴ מלוא משמעותה של ההצעה שהמזבח מייצג את הארץ מצוי בתפיסת המזבח כעומד ביחסי מיקרוקוסמוס-מקרוקוסמוס עם הארץ, תפיסה שמופיעה במספר תרבויות,⁵⁵ ורמוזה בכתובים.⁵⁶ יתר על כן, על פי מקורות חז"ליים עומד המזבח במקום שבו ירד הגשם הראשון על הארץ, שהרי בריאת האדם הייתה במקום המזבח:

"מן האדמה" (בראשית ב:ז) ר' ברכיה ור' חלבו בשם ר' שמואל הזקן ממקום כפרתו נברא היך מה דאת אמר "מזבח אדמה תעשה לי" (שמות כ:כ) אמר הקב"ה הריני בוראו ממקום כפרתו והלווי יעמוד.

⁵⁷ (בראשית רבה, פרשה יד ח, עמ' 132)

ומקום זה הוא המקום שבו ירד האד על האדמה, כפי שנראה מן המקור הבא:
אמר ר' יוסי בן קצרתה כאשה הזו שהיא משקשקת עיסתה במים ומגבהת חלתה מבינתיים כך בתחילה ואיד יעלה מן הארץ ואחר כך וייצר י"י אלהים את האדם עפר מן האדמה.
(בראשית רבה, פרשה יד א, עמ' 126)

לפי המדרש האדם נברא תוך שימוש באד. נמצאנו למדים שמקום ירידת המים מן האד בעת הבריאה הוא מקום המזבח.⁵⁸ בטקס ניסוך המים, יציקת המים על מזבח האדמה באה במקום האד המקורי. דיון על זמן ירידת הגשם הראשון נמצא בדברי ר' אליעזר, ולפיו גם זמנו של הטקס הוא כזמנו המקורי של האד:

⁵⁴ "מזבח אדמה תעשה לי" ... ר' ישמעאל אומר מזבח מחובר באדמה תעשה לי שלא תבנהו על גבי כיפים ולא על גבי עמודים. רבי נתן אומר מזבח חלול באדמה תעשה לי שנא' 'נבוב לוחות תעשה אותי' (שמות כז:ח). איסי בן עקיבא אומר, מזבח נחשת מלא אדמה תעשה לי" (מכילתא דר' ישמעאל, יתרו, מס' דבחדש יתרו, פרשה י"א, ד"ה מזבח אדמה).

המזבח דומה לארץ גם בהיותו מכוסה בסיד, ופעמיים בשנה היו מלבנים אותו "אחת בפסח ואחת בחג" (משנה מידות פ"ג מ"ד). על קשר הסיד לאדמה ראה באבן שושן ערך "סיד", כרך ד', עמ' 1788. מלבד היותו חומר המשמש לבניין, הוא גם "חומר חשוב להשבחת הקרקע... משמש יסוד חיוני לגידול הצמחים ולגוף החי".

⁵⁵ אליאדה, קודש וחול, עמ' 30, 74, אליאדה, מיתוס, עמ' 73 - 74.

⁵⁶ ההקבלה בין המזבח לארץ רמוזה בפסוק. "... ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו: ולא תטמא את הארץ אשר אתם ישבים בה אשר אני שכן בתוכה כי אני ה' שכן בתוך בני ישראל" (במדבר לה: לד-לה). בפסוק מופיעים המוטיבים של טומאה, כפרה, דם ונוכחות השכינה. כל אלו הם מאפיינים של המזבח המיוחסים לארץ, דהיינו הארץ המתוארת בכתוב היא כעין מזבח גדול.

⁵⁷ ראה מקורות נוספים להלן בחלק על ניסוך המים ובריאת האדם.

⁵⁸ ראיית מקום המזבח כמקום הבריאה נובעת גם מזיקתו של המזבח לאבן השתייה שממנו נשתת העולם (תוספתא יומא פ"ב ה"ד). על אבן השתייה וזיקתה לבריאת העולם ולמזבח, ראה את סיכום המחקר על ידי רובינשטיין, חג הסוכות, עמ' 125 - 126, הערות 84 - 88.

תניא, רבי אליעזר אומר, מנין שבתשרי נברא העולם שנאמר "ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי" (בראשית א:יא). איזהו חדש שהארץ מוציאה דשאים ואילן מלא פירות הוי אומר זה תשרי, ואותו הפרק זמן רביעה היתה, וירדו גשמים וצימחו, שנאמר "ואד יעלה מן הארץ".

(בבלי ראש השנה יא ע"א)

לדעת ר' אליעזר עליית האד וירידת הגשם הוא אירוע המשוחרר בכל שנה, באותה העונה שבה המטיר האד המקורי גשם על הארץ. מכאן הוא למד שהעולם נברא בתשרי. הדגש בדבריו הוא על חודש תשרי ולא על תאריך מסוים בו, ואכן תקופת הגשם מתחילה בסוכות.⁵⁹ להלן ארחיב על ביטויים נוספים הקובעים את חג הסוכות כתחילת השנה.⁶⁰

61 ויצמח ה' אלהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל...

אחד מטקסי חג הסוכות המתואר במשנה סוכה פרק ד' הוא ערבה למזבח. במהלך הטקס היו זוקפים ערבות בצדי המזבח, והיו מקיפים אותו. פטאי ממשיך את המבנה הרעיוני⁶² שהמזבח מסמל בטקס את האדמה והערבות את עולם הצומח המצפה לגשם.⁶³

לדעתי, בשונה מכיוונו של פטאי, נוכחות הטבע מסמלת בטקס לא רק את הציפייה לגשם אלא גם את התוצאה של ירידת המים על הארץ. טקס הערבה למזבח התקיים אחרי ניסוך המים, ובפרק הבא נראה את הרצף בין שני הטקסים. קיימות עדויות לכך שלא רק ערבות היו חלק מן הטקס אלא שהנוכחים היו אוחזים בידיהם את כל ארבעת המינים כשהם מקיפים את המזבח. במקורות חז"ל נמצאת דעה המקשרת בין ארבעת המינים לערבה למזבח, ולפיה המקיפים את המזבח היו אוחזים את ארבעת המינים בידיהם: "בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת, ואותו היום שבע פעמים... אתמר רבי אלעזר אומר בלולב"

⁵⁹ ראה משנה תענית פ"א א"א, שיטת רבי אליעזר "להזכיר משיב הרוח ומוריד הגשם בעונתו", ראה גם בבלי תענית ב ע"ב, שם מובאת דעת ר' אליעזר ביתר פירוט.

⁶⁰ באותו המקום במסכת ראש השנה מובאת דעת ר' יהושע החולק וסובר שבניסוך נברא העולם. עם זאת התפיסה הרווחת במקורות חז"ל היא של רבי אליעזר. ראה ליכט, **ראש השנה**, עמ' 106, שם גם מועלית האפשרות שבימי המקרא נהגו שתי השיטות יחד.

⁶¹ בראשית ב:ט.

⁶² פטאי, **אדם ואדמה**, כרך ב', עמ' 169. **אדם ומקדש** עמ' 34, 116.

⁶³ ההנחה כאן היא שקיים קשר בין טקס ערבה למזבח ובין טקס ניסוך המים. לפירוט הוכחת הקשר הזה ראה להלן בפרק על הופעות של הטבע בחג הסוכות.

(בבלי סוכה מג ע"ב).⁶⁴ קיימות עדויות קדומות יותר לדבר. ספר יובלות מתאר טקס מקביל שמבצע אברהם, ובו הוא מקיף את המזבח עם ארבעת המינים (טז:לא). הימצאותם של ארבעת המינים בטקס הערבה למזבח רמוזה במשנה עצמה, אף שאינה נזכרת במפורש. לאחר התיאור של חיבוט החריות נאמר: "מיד התינוקות שומטין את לולביהן ואוכלין אתרוגיהן" (סוכה פ"ד מ"ז).⁶⁵ סיום הטקס של ערבה למזבח מציין גם את סוף הזמן למצוות ארבעת המינים. בקשר לניסוך המים מסופר בהמשך "שפעם אחת ניסך אחד על גבי רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהן" (משנה ט).⁶⁶ בטקס המשחזר את פעולת האד יש, אם כן, ייצוג מגוון ועשיר של הצומח בטבע.

ארבעת המינים הם סמלים לעולם המתחדש, בשל זיקתם לצמיחה בבריאה, המופיעה כבר במקורות תנאיים. להלן נראה, לאור מקורות מן הספרא ומקורות מדרשיים אחרים, את הזיהוי של האתרוג עם עצי גן העדן, ועץ הדעת בפרט. בספרא, למשל, נאמר "פרי עץ את שטעם עצו דומה לפיריו, זה אתרוג" (אמור טז ד), בדומה לעץ הדעת (בראשית רבה, פרשה טו ט, עמ' 140). נשיאת ארבעת המינים מהווה שחזור של מצבו המתוקן של הטבע כפי שהיה בתחילת העולם. בכך משתלבים המינים במוטיב הכללי של שחזור הבריאה, המתבטא בניסוך המים.

ונהר יצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים

נמצאנו למדים על תהליך הדרגתי של השפעת החיים, המקביל לבריאת העולם. בכל שנה העולם נולד מחדש בתקופת הגשמים. התהליך מתחיל ממרכזו של העולם, מקום המזבח, ובו אנו משחזרים את האד העולה מן הארץ ויורד על פני האדמה. מן המזבח נמשך השפע לכל העולם על ידי ברכתו של הקב"ה, ובהסתכלות מיתית – על ידי המים היורדים לתהום, ויוצאים ממנו אל פני הארץ. התהליך הזה דומה להדרגה של יציאת המים בבריאה. בתחילה יורד הגשם בגן העדן, מעדן יוצא נהר הנפרד בסופו לארבעה ראשים ומביא את

⁶⁴ לדעת רב שמואל בר נתן שם ההקפות נעשו בערבה.

⁶⁵ ראה בתוספות על אתר (ד"ה "מיד התינוקות") שתי אפשרויות לפרש מי הם השומטין, אם אלו הגדולים השומטין את לולובי הקטנים, או הקטנים שומטין לולבי עצמם. לענייננו, מכל מקום, שני הפירושים שווים.

⁶⁶ ראה להלן בפרק ה' דיון מפורט על המשמעות של ארבעת המינים.

המים לכל העולם כולו.⁶⁷ הדרגתיות התהליך היא אחד המאפיינים בנבואת אחרית הימים של יחזקאל, שבה עצמת זרימת המים מתגברת והולכת. בתחילה - "מי אפסים", ולבסוף - "נחל אשר לא יעבר".

המשנה בראש השנה משקפת את תפיסת המשמעות הקוסמית של חג הסוכות: "בארבעה פרקים העולם נידון... ובחג נידונין על המים" (פ"א מ"ב); העולם כולו עומד לדין על מימיו בעת החג, וראינו לעיל מקורות הרואים בניסוך המים מעשה המביא את מי הגשמים. על אף שלא מצאנו אמירה מפורשת בחז"ל שניסוך המים על המזבח הוא שחזור של תהליך הבריאה, הצעה זו עולה במפורש ממקורות חז"ל לפיהם המים הבאים על העולם כגמול על ניסוך המים, הם כנגד לידת העולם ובריאתו מחדש. בכלל, הגשמים נתפסים בספרות חז"ל כבעלי משמעות קוסמית. כפי שראינו לעיל בשם ר' אליעזר, הגשם חוזר בכל שנה בתקופה שבה ירד הגשם הראשון. הגשם, המפריח את השממה, הוא שחזור של פעולת הגשם הראשון, בריאה מחדש של הטבע.

רעיון זה בא לידי ביטוי ביתר שאת במסכת תענית: "אמר רבי חמא בר חנינא גדול יום הגשמים כיום שנבראו שמים וארץ..." (תענית ז ע"ב) ו"ללמדך שגדול יום הגשמים כיום שנבראו בו שמים וארץ" (שם ט ע"ב). גם מהשוואות שבין ירידת גשמים לתחיית המתים עולה הרעיון הזה: "אמר רב אבהו גדול יום הגשמים מתחיית המתים..." (תענית ז, ע"א), "כשם שתחיית המתים חיים לעולם כך ירידת גשמים חיים לעולם" (ירושלמי תענית פ"א, סג ע"ג).⁶⁸ גשם ותחיית המתים כרוכים יחדיו בדברי רבי יוחנן: "ג' מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח ואלו הן מפתח של גשמים מפתח של חיה ומפתח של תחיית המתים" (תענית ב ע"א).⁶⁹ כאן בנוסף לתחיית המתים וגשם יש 'חיה'. כל ג' המפתחות קשורים זה לזה. חיה, לידתו המקורית של האדם, מקבילה לתחייתו לאחר המוות. בהמשך הפרק שם מושווה שוב הגשם ללידה:

⁶⁷ ראה תענית י ע"א.

⁶⁸ ראה גם תענית ב ע"ב "וכשם שתחיית המתים מזכיר כל השנה כולה ואינו אלא בזמנה כך מזכירין גבורות גשמים..."

⁶⁹ כבר עמד וויינסניק, ראש השנה השמי, עמ' 173, על כמה מהמקורות האלו במסכת תענית וחשיבותם למשמעות הקוסמית של הגשם.

בשעה שהשמים נעצרין מלהוריד מטר דומה לאשה שמחבלת ואינה יולדת. והיינו דאמר ריש לקיש משום בר קפרא נאמרה עצירה בגשמים ונאמרה עצירה באשה... נאמר לידה באשה ונאמר לידה בגשמים... נאמר פקידה באשה, ונאמר פקידה בגשמים.

(תענית ח ע"א - ע"ב)

תחיית האדם, המיקרוקוסמוס, משחזרת את הלידה, והיא מקבילה לגשם המשחזר את בריאת העולם, המקרוקוסמוס. הורדת גשמים לעולם, הנקבעת על ידי הקב"ה בחג הסוכות משמעותה לא רק מתן פרנסה לאדם כפרט או כציבור, אלא גם חידוש הבריאה כולה.⁷⁰ בזמן המקורי של ירידת האד על האדמה אנו מקיימים טקס המשחזר את בואו של הגשם הראשון בבריאת העולם:

(1) המים נשאבים מן הארץ.

(2) יוצקים אותם על המזבח, המקביל לאדמה.

(3) מופיע מגוון עשיר של הצומח מן הטבע.

(4) ניסוך המים מביא בעקבותיו את הגשם, המפרה את העולם כולו.

ברקע הדברים משמעות מיתית לכל אחד מארבעת המרכיבים הללו. המים הם מי השילוח, מי בראשית. המזבח הוא מקומו של האד המקורי, מיקרוקוסמוס המייצג את האדמה. הצמחים המופיעים קשורים לעצי גן העדן ולצומח בבריאה. המים היוצאים אחר כך גורמים לבריאת העולם מחדש, בדומה לנהרות היוצאים מגן עדן.

תיאורי בנין המשכן והמקדש במקרא⁷¹ ובמדרשי חז"ל⁷² זרועים בהקבלות רבות לסיפור הבריאה. בתלמוד הבבלי הודגש השימוש של האדם בכוחות של הבריאה כדי לבנות את המשכן:

⁷⁰ החשיבות הדתית של הגשמים מומחשת על ידי המאמר הבא: "אמר רב יהודה גדול יום הגשמים כיום שניתנה בו תורה... רבא אמר יותר מיום שניתנה בו תורה..." (תענית ז ע"א). נתינת התורה היא אירוע דתי רוחני, ומן ההשוואה של ירידת גשמים למתן תורה משתמע שגם לגשמים יש ממד דתי ורוחני.

⁷¹ רשימת הוכחות נמצאת בברויאר, **פרקי מועדות**, עמ' 33 : משום כך אתה מוצא, שהאמור בבריאת העולם וארץ אמור גם במלאכת המשכן. כי 'ה' **בחכמה** יסד ארץ, כונן שמים **בתבונה**, **בדעתו** תהומות נבקעו (משלי ג: יט-כ); ואף בצלאל היה יודע לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ; ואף הוא מלא 'רוח אלהים **בחכמה** ו**בתבונה** ו**בדעת** ובכל מלאכה' (שמות לא: ג; שם, לה: לא). וכאשר השלים ה' את בריאת העולם, נאמר: **וירא** אלהים את כל אשר עשה, **והנה** טוב מאד' (בראשית א: לא); ולשון דומה נאמר גם בסוף מעשה המשכן: **וירא** משה את כל המלאכה, **והנה** עשו אתה כאשר צוה ה' כן עשו' (שמות לט: מג). ויש הקבלה גם בין הלשונות המספרים על עצם סיום המלאכה. בבריאת העולם נאמר: **ויכלו** השמים והארץ וכל צבאם, **ויכל** אלהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה' (בראשית ב: א-ב); וכעין זה נאמר בהקמת המשכן: **ותכל** כל עבודת משכן אהל מועד... **ויכל** משה את המלאכה' (שמות לט: לב; מ: לג). ולשון ברכה מסיימת את שתי המלאכות האלה: 'ויברך אלהים את יום

אמר רב יהודה אמר רב: יודע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ. כתיב הכא 'וימלא אתו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת' (שמות לה:לא), וכתיב התם 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה' (משלי ג:יט) וכתיב 'בדעתו תהומות נבקעו' (משלי ג:כ).
(ברכות נה ע"א)

לעיל הזכרנו שיש הבדל יסודי בין בריאת העולם המקורית על ידי האד בגן עדן לבין הבריאה המחודשת על ידי ניסוך המים. הבריאה הראשונה הייתה כולה על ידי הקב"ה, הבריאה המחודשת נעשית על ידי שיתוף בין האדם לבין הקב"ה.⁷³ מניית הטקס של ניסוך המים עולה שהמקדש ממשיך להיות מרכז של פעילות קוסמולוגית על ידי האדם גם אחרי סיום בנייתו. יכולתו של האדם לחקות את האל בשימוש בכוחות הבריאה הוא מוטיב מרכזי בספר יצירה,⁷⁴ שלאחרונה הוצע שזמן חיבורו הוא בימי המקדש,⁷⁵ ושהוא כנראה הבסיס לאגדה בברכות.⁷⁶

השביעי (בראשית ב:ג) – 'ויברך אתם משה' (שמות, לט:מג). וההקבלה שבין בריאת העולם לבין הקמת המשכן ניכרת גם בכך, ששתייהן קרויות 'מלאכה': כך בפרשת ויכולו, וכך בפרשת פקודי במקומות לא מעטים."

ראה גם לוינסון, **סיני**, עמ' 143 - 144, **שמות**, עמ' 352 - 357

⁷² ראה תנחומא פקודי ב'. מוטיב זה משתלב עם מה שראינו לעיל על המקדש הנתפס כשחזור של גן העדן, שממנו נובעים מים לעולם.

⁷³ ראה את דברי הבית יעקב שעמד על שותפות זו:

ענין שמחת בית השואבה שנקראת על שם השאיבה ולא על שם הניסוך שהוא עיקר המצווה. דחג הסוכות הוא נגד יעקב אבינו עליו השלום עמודא דאמצעותא (תיקוני זוהר תקונא תליסר) **שמחבר ומאחד עבודת האדם עם רצון השי"ת**. ולכן כל העבודות והטהרה הוא שהאדם מבטל את עצמו נגד השי"ת. ולכן טהרה היא במקווה שהאדם נעלם לגמרי וכשיוצא הוא כבריה חדשה... כמו בראשית שנקוו המים ונתראה היבשה. ולכן שלשה לוגין מים שאובין פסולים את המקווה (מקוואות פ"ב מ"ד) מפני שהיא פחות שבנסכים שמורה על פעולת האדם ועבודתו... **בחג הזה העבודה להכניס פעולת האדם לעולם העליון לכן מנסכים מים שאובים** ולזה נקראת שמחת בית השואבה ולא על שם הניסוך.

(בית יעקב, עמ' סט. הדגשות משלי - י"ג.)

⁷⁴ על פי ספר יצירה (א:ג) עשר אצבעות של האדם מקבילות לעשר הספירות שבאמצעותן הקב"ה ברא את העולם (ראה שם א:א-ב):

"עשר ספירות בלימה: מספר עשר אצבעות, חמש כנגד חמש, וברית ייחוד מכוונת באמצע במילת לשון ופה ומילת המעור"

משנה זו גם מדגישה את הקו האמצעי בגוף האדם שבו נמצאים ה"מעור", שמתוכו כוח היצירה של ילודה, והלשון והפה, כוח יצירה של השפה, שעל פי ספר יצירה, יחד עם הספירות, הם הכוחות שמתוכם נברא העולם (א:א-ב, ב:ב).

יש מספר טקסים של המקדש שהמפרשים מסבירים על פי תפיסה זו של ספר יצירה.

ראה לדגומה רמב"ן על החיוב של כל כוהן לקדש מידי יום את ידיו ורגליו ממי הכיור (רמב"ן שמות פרק ל' פסוק יט).

⁷⁵ ליבס, **ספר יצירה**, עמ' 229 - 237.

⁷⁶ רש"י שם. ליבס, **ספר יצירה**, עמ' 53.

תפיסת הזמן בספר יצירה אף היא יסודית לענייננו. הראייה שמיקומו של חג הסוכות הוא בזמן של בריאת העולם, משקפת את התפיסה שבכל שנה הזמן נולד מחדש. מוטיב מרכזי בספר יצירה הוא שאת ההוויה יש לחלק לשלושה ממדים: עולם, שנה, ונפש (ראה ספר יצירה ג:ג), ושלושת הממדים מקבילים זה לזה⁷⁷ לפי זה ממד הזמן המקביל לעולם אינו מכלול הזמן אלא דווקא יחידת הזמן של שנה. מזה יוצא שכל תחילת שנה היא תחילת העולם, דהיינו זמן בריאת העולם, וכל סוף שנה הוא סוף העולם, דהיינו זמן אחרית הימים.⁷⁸

⁷⁷ מפרק ג' משנה ג' עד סוף הספר. העולם מורכב מאש, מים ואויר (אש בשמים, מים בארץ, אויר ביניהם ג:ג), כמו כן השנה (חום בקיץ, קור בחורף, רויה ביניהם ג:ד). לעולם שבעה כוכבים (ד:ג-ד), לשנה שבעה ימים (שונים ד:ג). לעולם שנים עשרה גבולי אלכסון (ה:א), לשנה שנים עשרה חודשים (ה:ב).

⁷⁸ יש כמה שבטים אינדיאניים בצפון אמריקה שמתמשים במונח "עולם" (=קוסמוס) גם במובן של שנה. לדוגמה, בני השבט יוקוט אומרים "עולם עבר" כדי לומר "שנה עברה" (אליאדה, קודש וחול, עמ' 73).

פרק חמישי: מים, טבע והתגלות במצוות חג הסוכות

בכל אחד מהפרקים הקודמים הודגש מוטיב מסוים במסגרת מצווה מסוימת. מטרתי כאן היא לבחון את המוטיבים החוזרים במצוות השונות של חג הסוכות ובאמצעותם לתאר את אופיו של החג.

המוטיב הראשון שנדון בו הוא מוטיב המים. לפי המשנה במסכת ראש השנה "בארבעה פרקים העולם נידון... ובחג נידונין על המים" (פ"א מ"ב). המשמעות של חג הסוכות כפי שהיא עולה מן המשנה, כזמן שהעולם נידון בו על המים, משתקפת לא רק במצוות ניסוך המים, שראינו לעיל, אלא גם בשאר מצוות החג.¹ משמעות זו באה לידי ביטוי הן מצד המציאות הטבעית של אותן המצוות והן מצד ההגדרות ההלכתיות שלהן והנימוקים שהוצעו להן במקורות חז"ל, ובעיקר במקורות התנאיים.

מוטיב נוסף הוא הטבע. בטקסי החג אנו מוצאים שימוש במגוון עשיר מעולם הצומח. אציע שמשמעות הדבר בהקשר של חג הסוכות היא חזרה למצב אידיאלי ומתוקן, הדומה למצבו של העולם בעת בריאתו. כזכור, משמעות דומה הוצעה גם למים בפרק על ניסוך המים. שם המים מביאים את העולם להתחדשות על ידי שחזור מיניאטורי של מעשה הבריאה. גם כאן המשמעות עולה הן מצד המציאות הטבעית של הפריטים שבהם מקיימים את המצוות והן מצד היחס אליהם בספרות חז"ל. הרבה מהחומר שאביא הוא ממקורות אמוראיים, אבל נראה ששורשי הרעיונות נמצאים כבר במקורות תנאיים.

המוטיב השלישי הוא התגלות השכינה. מוטיב זה הוא חלק מן הזיקה העקרונית שבין חג הסוכות למקדש, מקום השכינה. זיקה זו עולה בכל הנושאים שבהם דנו עד כה. השילוב שבין המוטיבים מים\טבע\בריאה להתגלות הוא שילוב אורגני המשקף חזון של המציאות האידאלית של העולם, שהייתה בגן עדן, שתחזור באחרית הימים, והמקום שבו היא באה לידי ביטוי בעולמנו הוא המקדש. הצעתנו כאן היא שחג הסוכות המאופיין על ידי מוטיבים אלו הוא תקופה בזמן המהווה ביטוי נוסף לחזון זה ומכאן כל ההקבלות בין אירועי החג ומצוותיו לבין גן העדן, המקדש ואחרית הימים.

¹ על הזיקה של מצוות חג הסוכות למים עמד כבר פטאי, אדם ואדמה, ב', פרק עשרים ושניים, עמ' 161 – 192. אפתח תפיסה זו להלן.

1. ארבעת המינים

משמעותו של טקס ניסוך המים היא כולה סביב צורך העולם במים. למצוות ארבעת המינים משמעות מקבילה, ובהמשך אצביע גם על קשר טקסי בין המצוות.

לדעת ר' אליעזר מתחילים להזכיר גבורות גשמים בתפילה ביום טוב הראשון של חג הסוכות, והנימוק לכך, לדעתו, קשור בתפקידם של ארבעת המינים:

אמר רבי אליעזר הואיל וארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים. וכשם שארבע מינין

הללו אי אפשר בהם בלא מים כך אי אפשר לעולם בלא מים.²

(בבלי תענית ב ע"ב)

ג' רובינשטיין,³ עמד על קדמותו של פירוש זה באשר לתפקידם של ארבעת המינים, ומביא כהוכחה לכך את הפירוש הניתן על ידי מיוחס לפילון לויקרא כג:מ:

And take for me the beautiful fruit of the tree and a branch of palm and willows and citron and branches of myrtle. And I will remember the whole earth with rain.⁴

הזיקה שבין ארבעת המינים ומים נובעת מהתכונות הטבעיות של מינים אלו, ורמוזה כבר במקורות חז"ל:

בן עזאי אומר אל תקרי הדר אלא אידור, שכן בלשון יוני קורין למים אידור, ואיזו היא שגדל על

כל מים הוי אומר זה אתרוג.⁵

(בבלי סוכה לה ע"א)

הזיקה למים מאפיינת את כל ארבעת המינים, כמו שכותב יהודה פליקס: "יש לציין כי לכל ארבעת המינים הניטלים בסוכות ישנה זיקה למים ולגשמים, והם מייצגים את אזורי הארץ

² בדומה, בירושלמי תענית פ"א סג ע"ג: "טעמיה דר' אליעזר על ידי שארבעת מינין הללו גדילים על המים לפיכך הן באין פרקליטין למים".

³ חג הסוכות, עמ' 170. בהמשך מביא רובינשטיין מקורות נוספים בחז"ל המקשרים לולב לגשם (עמ' 311).

⁴ פרק 13, קטע 7, מיוחס לפילון, יעקובסון, עמ' 113. במקור (שם עמ' 21):

"...et accipietis mihi fructum ligni speciosum et ramum palme et salicum et cedrum et myrti ramos. Et memor ero in pluvia totius terre et constituetur modus temporum...".

⁵ פליקס (עצי פרי, עמ' 153) מציין: "בתקופה זו האתרוג היה עץ הפרי היחיד שאינו יכול להתקיים ללא השקיה".

העשירים במים...".⁶ ארתור שפר מייחד מאמר מפורט לקשרים שבין מים וארבעת המינים,⁷ וכותב:

In truth, the four species uniquely and specifically represent water, in a manner that bears uncontested evidence to our ancestors' intimate familiarity with the native flora and ecology of Israel.⁸

2. ערבה למזבח

מצות ערבה כיצד מקום היה למטה מירושלם ונקרא מוצא יורדין לשם ומלקטין משם מרביות של ערבה ובאין וזוקפין אותן בצדי המזבח וראשיהן כפופין על גבי המזבח. תקעו והריעו ותקעו. בכל יום מקיפין את המזבח פעם אחת ואומרים אנא ה' הושיעה נא אנא ה' הצליחה נא רבי יהודה אומר אני והו הושיעה נא ואותו היום מקיפין את המזבח שבעה פעמים. בשעת פטירתן מה הן אומרים יופי לך מזבח יופי לך מזבח רבי אליעזר אומר ליה ולך מזבח ליה ולך מזבח.

(משנה סוכה פ"ד מ"ה)

הערבה עומדת במרכזו של טקס המתבצע,⁹ כמו ניסוך המים, מסביב למזבח, ומסתבר שטקס זה משתלב עם טקס ניסוך המים,¹⁰ כחלק מן התהליך של הבאת מים לעולם. בפרק הקודם העליתי הצעות באשר למשמעות של כיסוי המזבח בערבות. פטאי סובר שהדבר נועד לזהות את המזבח עם האדמה הצמאה למים.¹¹ על פי הצעתי הערבה היא חלק מטקס

⁶ פליקס, **עצי בשמים**, עמ' 202.

⁷ שפר, **חקלאות**, עמ' 136 - 139.

⁸ שם, עמ' 136.

⁹ במשנה מובאת גם דעה נוספת ביחס לטקס זה: "רבי יוחנן בן ברוקה אומר חריות של דקל היו מביאין וחובטין אותן בקרקע בצדי המזבח ואותו היום נקרא יום חבוט חריות" (משנה סוכה פ"ד מ"ו). לא ברור מתוך דבריו של רבי יוחנן בן ברוקה האם הם נאמרו ביחס ליום השביעי בלבד, במקום (או בנוסף) להקפות מיוחדת של יום השביעי, או שמא הוא חולק על המסורת במשנה וסובר שהטקס לא היה בערבות אלא בלולבים. האפשרות הראשונה שהוא חולק רק ביחס ליום השביעי מדגישה את המילים "ואותו היום", ואילו השנייה הסוברת שהוא מחליף ערבה בלולב, מדגישה את המילים "חריות של דקל היו מביאים" העומדות בניגוד ל"מקלטין משם מרביות של ערבה". תוספות (מה ע"ב ד"ה אחת ללולב) תולה את שתי האפשרויות בשתי הדיעות של אמוראים המופיעים בבבלי. לפי האפשרות השניה, שהלולב מחליף את הערבה יתכן שיש משמעות אחרת לטקס, אבל אין בידנו מקורות בכדי לעמוד על טיבה.

¹⁰ תקופת חגיגת ערבה למזבח חופפת באופן עקרוני את זו של ניסוך המים שבעת ימים, אלא שבניגוד לניסוך המים שתמיד דוחה שבת, ערבה למזבח דוחה שבת רק ביום האחרון (משנה סוכה פ"ד מ"א, ג). לשיטת רבי יהודה שגם ביום השמיני מנסכים מים (משנה סוכה פ"ד מ"ט), יש תמיד יום שבו אין חפיפה בין הטקסים.

¹¹ **אדם ואדמה**, ב', עמ' 169.

השחזור של בריאת העולם, סמל לצמחייה שהופיעה אחרי ירידת הגשם הראשון, המסומל על ידי ניסוך המים. בשתי ההצעות ישנה זיקה למים כסמל של הצימאון של העולם למים או של הצמחייה הניזונה ממים.

על זיקה זו ניתן ללמוד גם מהקשר שבין מצוות ערבה לארבעת המינים. בפרק הקודם הבאתי מקורות לזיקה הטקסית שביניהם - שהמקיפים את המזבח היו אוחזים את ארבעת המינים בידיהם - וכן הוכחות שסיום הטקס של ערבה למזבח מציין גם את סוף זמנה של מצוות ארבעת המינים. בנוסף, הערבה משמשת כאחד המינים, ולדברי אבא שאול לשני הטקסים מקור זהה בכתובים:

ערבה הלכה למשה מסיני אבא שאול או' מן התורה שנ' וערבי נחל ערבה [ללולב וערבה] למזבח
(תוספתא סוכה פ"ג ה"א)

במקור אחר אנו מוצאים שהיו משתמשים באותן ערבות של המזבח גם לשם ערבות ללולב: "ערבה לא נהנין ולא מועלין. רבי אלעזר ברבי צדוק אומר נותנין היו ממנה זקנים בלולביהם" (משנה מעילה פ"ג מ"ז).¹²

מסתבר אפוא שיש לייחס למצוות ערבה משמעות דומה לזו של ארבעת המינים שנועדו "לרצות על המים". ואכן, עצם הימצאות הערבה יש בה רמז למים; בפסוקי חג הסוכות מדובר על "ערבי נחל" (ויקרא כג:מ). כל ההופעות האחרות של ערבות במקרא נמצאות בסמוך למים.¹³

בקשת הישועה מקשרת את טקס הערבה לניסוך המים באסוציאציה לפסוקים מישעיהו שמביא התלמוד כסמך לניסוך המים:

מנא הני מילי אמר רב עינא: דאמר קרא "ושאבתם מים בששון" וגו' (ישעיהו יב:ג).
(בבלי סוכה מח, ע"ב)

בתלמוד מביאים את הפסוקים בישעיהו כמעצבים את הטקס של ניסוך המים, ובקשת הישועה היא מוטיב מרכזי בפסוקים אלו:

רובינשטיין, **חג הסוכות**, (עמ' 117) מציין שהערבה מתאימה במיוחד לצורך זה משום שהיא תלויה ביותר במים, ומביא מדרש מויקרא רבה: "וערבי נחל זה יוסף, מה ערבה זו כמושה לפני שלשה מינין הללו כך מת יוסף לפני אחיו" (ויקרא רבה פרשה ל, י, עמ' 708).

¹² הרמב"ם בפירושו על אתר מבאר שאין הכוונה לערבות מטקס הערבה למזבח, אלא לערבה שמקורה משדה הקדש, אך לפי ההקשר הדברים קשים. הפסקה הקודמת מדברת בניסוך המים.

¹³ ישעיהו טו ז; ישעיהו מד ד; איוב מ:כב; תהילים קלז:ב.

הנה אל ישועתי אבטח ולא אפחד כי עזי וזמרת יה' ויהי לי לישועה: ושאתם מים בששון

ממעיני הישועה:

(ישעיהו יב:ב-ג)

העניין הרלוונטי לבקשת ישועה בחג הסוכות הוא המים של השנה, שבזמן הזה נקבע דינם. מקור מקראי אחר שיש בו בקשת ישועה בטקס הבאת המים נמצא, לפי פטאי, בסיפור אליהו בהר הכרמל (מלכים א:יח).¹⁴ התזה הכללית של פטאי היא שעל פי סיפור זה עוצב הטקס של ניסוך המים. כמה מן המרכיבים בסיפור משותפים, לדעתו, לאלה של טקס הערבה למזבח.¹⁵

פטאי מביא הקבלות רבות ושונות בין טקסי חג הסוכות לטקסי הבאת מים בתרבויות שונות. מתוכם נציין כאן את מנהגם של עמים שונים לרקוד מסביב לאגם או מסביב לגל של אבנים, בדומה להקפת המזבח בחג, ובדומה לנביאי הבעל שעליהם מסופר "ויפסחו על המזבח" (פס' כו). בדתות אחרות ידוע על רוקדים שענפי עצים בידיהם,¹⁶ כמו הקפות המזבח בערבה או בלולב. עמים מסוימים נהגו להכות אבן במקל או לנענע ענפים רטובים כדי להוריד גשמים, דבר המזכיר את טקס "חיבוט חריות" המתואר במשנה ו. עדויות על ההקבלה בין ערבה למזבח לבין ניסוך המים בתודעת חז"ל אפשר למצוא בתוספתא:

וכך היתה הבאר שהיתה עם ישראל במדבר דומה לסלע מלא כברה מפכפכת ועולה כמפי הפך הזה עולה עמהן להרים ויורדת עמהן לגאיות מקום שישאל שורין היא שורה כנגדן מקום גבוה כנגד פתחו של אהל מועד נשיאי ישראל באין וסובבין אותה במקלותיהן ואומ' עליה את השירה עלי באר ענו לה עלי באר ענו לה והן מבעבעין ועולין כעמוד למעלה וכל אחד ואחד מושך במקלו איש לשבטו ואיש למשפחתו שנ' "באר חפרוה שרים" וגו' (במדבר כא:יח).

(תוספתא סוכה פ"ג ה"יא)

ניכר דמיון רב בין תיאור העלאת המים מן הבאר ובין טקס ערבה למזבח, ואפשר שתיאור זה עוצב בהשראת טקס ערבה למזבח מתוך תפיסת מהותו כטקס להבאת מים. מקומה של

¹⁴ אדם ואדמה, ב', עמ' 145 - 160.

רובינשטיין, חג הסוכות, עמ' 117 טוען שבקשת הישועה מתאימה במיוחד לטקס הבאת המים משום שכל החיים תלויים בגשמי השנה. הוא מוסיף ומציין את התקיעות בשופר כחלק מן התפילות והצומות שבמסכת תענית, שכל עניינה תפילה על הגשם. ראה משנה תענית פ"ב מ"ה; פ"ג מ"א; פ"ג מ"ג.

¹⁵ פטאי, שם. אותו הסיפור, אליהו בהר הכרמל, שפטאי רואה כמעצב טקס ניסוך המים כפי שתואר במשנה, צרפתי, חסידים, עמ' 126 - 130, מראה כמעצב את המשנה המספרת את האגדה על חוני המעגל המביא גשם לישראל.

¹⁶ אדם ואדמה, עמ' 151.

הבאר, לפי התוספתא, היה "כנגד פתחו של אהל מועד". כך גם המזבח, שעליו נאמר "ונתתה את מזבח העלה לפני פתח משכן אהל מועד".¹⁷ הנשיאים סובבים את הבאר במקלותיהם, כשם שהחוגגים במקדש היו סובבים את המזבח בלולביהם. לבסוף, אנו מוצאים פנייה ישירה אל הבאר "עלי באר ענו לה", הדומה לפנייה לכיוון המזבח על פי המשנה "אנא ה' הושיעה נא". ובדומה למשנה שבה הפנייה היא כפולה "אנא ה' הושיעה נא, אנא ה' הצליחה נא", כך התוספתא מכפילה את לשון הפנייה של הפסוק "עלי באר ענו לה עלי באר ענו לה".¹⁸

ראיית ערבה למזבח כטקס הבאת מים לא נמצאת בפירוש במקורות חז"ל, אך היא נמצאת בזוהר, וזה לשונו:

וערבי נחל תליין בהו (=במזבח) ובעינן לאתערא גבורן למיא (=וצריך לעורר גבורות למים) ולסחרא (=ולסובב) ז' זמנין לרוואה להאי מזבח ממיא דיצחק בגין דאתמליא מיא האי בירא דיצחק, וכד הוא אתמליא כל עלמא אתברכא במיא.
(זוהר צו ג:לא ע"ב).

3. שבעים פרים

ביטוי לכך (ואולי מקור) שהעולם כולו נידון על המים, ולא רק ישראל, מצוי בפסוקים בזכריה שהובאו בפרק הקודם (יד:יז-יח) לפיהם הגשם שיגיע לאומות העולם באחרית הימים תלוי בבואם להשתחוות לה' במקדש בחג הסוכות. יש מקורות בחז"ל שעל פיהם משתפים את הגויים בחג הסוכות באמצעות הקרבת שבעים הפרים עבור אומות העולם:

אמר רבי אלעזר הני שבעים פרים כנגד מי, כנגד שבעים אומות... אמר רבי יוחנן אוי להם לגויים שאבדו ואין יודעין מה שאבדו, בזמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר עליהן, ועכשיו מי מכפר עליהן?

(בבלי סוכה נה ע"ב)

מסתבר שהרקע לתפיסה זו בדבר החשיבות של הקרבת שבעים הפרים במקדש בחג הסוכות כנגד אומות העולם היא הנבואה בזכריה, ואם כן נראה שהכפרה על ידי שבעים

¹⁷ ניסוחים דומים בקשר למיקומו של המזבח ראה גם: שמות מ:כט; ויקרא א:ה; שם ד:ז, יח.

¹⁸ רמזים נוספים לשילוב שני הטקסים נמצא במקור המשותף שלהם לפי הבבלי בסוכה: "...ערבה וניסוך המים הלכה למשה מסיני" (מד ע"א). דבר אחר המשותף לשני הטקסים הוא הבאת דבר מחוץ למקדש אל תוכו, ערבות ממוצא בערבה למזבח, ומים מן השילוח בניסוך המים.

הפרים קשורה לדין שנידונות האומות על הגשמים. במדרש מפורש הקשר בין הקרבת שבעים הפרים להורדת הגשמים:

שבעים פרים אנו מקריבים בחג על שבעים אומות, ואנו מתפללים עליהם שירדו גשמים.
(מדרש תהילים מזמור קט)

ראינו עד כאן שקיומן של מצוות המקדש בחג הסוכות - ארבעת המינים, ניסוך המים, ערבה למזבח ושבעים הפרים - נעשה כרצף של טקסים על המזבח במטרה לבקש גשם לעולם.¹⁹

ב. בריאת העולם ותיקון הטבע

1. ארבעת המינים

לארבעת המינים יש, כאמור לעיל, זיקה למים, בהיותם סמל לצומח, הניזון מן המים, ולכלל הטבע הזקוק למים. "וכשם שארבע מינין הללו אי אפשר בהם בלא מים, כך אי אפשר לעולם בלא מים" (בבלי תענית ב ע"ב). ההקבלה היא בין ארבעת המינים לעולם. ארבעת המינים מייצגים את הטבע כולו משום שהם "מייצגים את הוגטציה והצמחייה באזורי הארץ השונים".²⁰

זיקתם של ארבעת המינים לטבע אינה מצטמצמת רק למובן החקלאי של הטבע, אלא גם למשמעותו הקוסמית. בניגוד למיני צמחים אחרים המובאים למקדש, כגון הביכורים והעומר, אין ארבעת המינים נחשבים כצמחים המשמשים למאכל אדם או לצרכים חיוניים אחרים, ולכן ניתן לומר שהם מייצגים את עולם הטבע בכללו.

¹⁹ דווקא את הטקס שבדרך כלל רואים אותו כקשור להבאת המים, שמחת בית השואבה, הסברנו בכיוון אחר. אבל גם בהצעה שהעליתי למשמעות שמחת בית השואבה עלה שילוב טקסי בינה לבין ניסוך המים. (ראה פרק שלישי).

²⁰ פליקס, עצי פרי, עמ' 113. בהערה 4 שם הוא מפרט: "האתרוג - פרי עץ הדר' מייצג את אזורי השלחין של הארץ; התמר את עמקיה; ענף עץ עבות' - ההדס - את המקומות הלחים, בהר ובנחלים; והערבה מייצגת את צומח גדות נחלי האיתן". ראיית ארבעת המינים כסמל של הטבע משתקפת גם בויקרא רבה: "'אז ירננו כל עצי היער' (תהלים צו: יב) אמר ר' אחא היער וכל עצי היער, היער אלו אילנות שעושין פירות, וכל עצי היער אלו אילנות שאינן עושין פירות. לפני מי, לפני ה' (שם, יג). למה, כי בא' (שם), בראש השנה וביום הכפורים. מה לעשות, לשפוט את הארץ' (שם)... מכאן ואילך מה עלינו לעשות, אנו נוטלין אתרוג הדס ולולב וערבה ומקלסין לפני הקב"ה, וילקחתם לכם ביום הראשון" (ויקרא רבה פרשה ל, עמ' תרצט - תש).

זיקת ארבעת המינים לטבע האידאלי עולה במקור תנאי, בספרא, במסגרת הדיון בזיהויים של המינים. הספרא מזהה 'פרי עץ הדר' לפי הדרשה "את שטעם עצו דומה לפיריו, זה אתרוג" (ספרא אמור טז ד), ונראה שהוא רומז למדרש על בריאת העולם:²¹

ולמה נתקלקלה (הארץ), ר' יהודה בר' שלום אמר שעברה על הציווי שכך אמר הקב"ה 'תדשא הארץ וגו' עץ פרי' (בראשית א:יא) **מה הפרי נאכל אף העץ יהא נאכל**, והיא לא עשת כן אלא 'ותוצא הארץ דשא עשב מזריע וגו' ועץ עושה פרי' (שם, יב) - הפרי נאכל ואין העץ נאכל. (בראשית רבה ה:יא, עמ' 38)

האתרוג הוא הפרי שבו מתוקן חטאה של הארץ, טעם עצו כטעם פריו.²² הטבע מתגלה באתרוג בצורתו האידאלית, כפי שנתכוון הקב"ה בתחילת בריאת העולם. מתוך הספרא עצמה עולה משמעות קוסמולוגית למציאות שבה "מה הפרי נאכל אף העץ נאכל":

מנין שהעץ עתיד להיות נאכל ת"ל עץ פרי, אם ללמד שהוא עושה פרי, והלא כבר נאמר עושה פרי, א"כ למה נאמר עץ פרי אלא **מה פרי נאכל אף העץ נאכל**.

הספרא מתארת מצב עתידי שבו גם העץ נאכל, שהוא החזון המקורי של הטבע לפי המקור בבראשית רבה. מהפיסקה הקודמת של הספרא עולה שמצב העתידי הוא חזרה להתחלה, לבריאת העולם ולגן עדן:

ונתנה הארץ יבולה לא כדרך שהי' עושה עכשיו אלא **כדרך שעושה בימי אדם הראשון**, ומנין **שהארץ עתידה להיות נזרעת** ועושה פירות בן יומה ת"ל זכר עשה לנפלאותיו, וכן הוא אומר **תדשא הארץ דשא עשב** מלמד שבו ביום שהיתה נזרעת בו ביום עושה פירות.

ועץ השדה יתן פריו, לא כדרך שהוא עושה עכשיו אלא **כדרך שעשתה בימי אדם הראשון**...²³ (ספרא בחוקתי א ג-ד)

²¹ העיצוב הספרותי של הדרשה על בראשית א:יא-יב כפי שהוא מופיע בבראשית רבה הוא, כמובן, מאוחר מהספרא, אבל על בסיס הספרא נראה שהדרשה עצמה היא קדומה.

²² על הבסיס הריאלי לקביעה זו כותב פליקס: "בזמן המשנה והתלמוד אכלו... לא רק את הפרי, גם את ה'תמרות' או ה'לולבים' - הנצרים הרכים... אלה טעמם אינו שונה בהרבה מטעם הפרי; מכאן הדיוק הלשוני של רבי שמעון בן יוחאי...". **עצי פרי למיניהם**, עמ' 152-153.

²³ בפרק רביעי הרחבנו על היחס שבין הטבע של אחרית הימים התואר בחזונות האסכולוגיות של יחזקאל וזכריה, לבין הטבע שבבריאת העולם וגן עדן.

לדעת הספרא לעתיד לבא "אף העץ נאכל", הספרא סוברת שאתרוג "טעם עצו דומה לפיריו". במדרש המאוחר, אגדת משיח, (מופיע בבית מדרש, חדר שלישי, יעללינעק, עמ' 74 מזהה את עצים העתידיים שעל שפת הנחל שתואר ביחזקאל עם האתרוג: "... ועל הנחל יעלה על שפתו

הדרשה של הספרא ביחס לאתרוג מובאת גם בירושלמי ובבבלי. הירושלמי מסביר את דרשת הספרא ומביא אותה בשם רבי שמעון בר יוחאי:

תני רבי שמעון בן יוחי 'ולקחתם לכם פרי עץ', הדר עץ שפריו הדר ועצו הדר, טעם פריו כטעם עצו טעם עצו כטעם פריו, פריו דומה לעצו עצו דומה לפיריו, ואי זה זה, זה אתרוג. (ירושלמי סוכה פ"ג, נג ע"ד).

בבבלי, בנוסף לדרשה על האתרוג (לה ע"א), מובא נוסח דומה של דרשה לשם זיהוי ההדס (לב ע"ב).²⁴ לזיהוי האתרוג מובא דיון נרחב:

תנו רבנן "פרי עץ הדר" (ויקרא כג:מ) עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה אתרוג. ואימא פלפלין כדתניא, היה רבי מאיר אומר: ממשמע שנאמר "ונטעתם כל עץ" (ויקרא יט:כג) איני יודע שהוא מאכל, מה תלמוד לומר "עץ מאכל" (שם), עץ שטעם עצו ופריו שוה, הוי אומר זה פלפלין. ללמדך שהפלפלין חייבין בערלה, ואין ארץ ישראל חסרה כלום, שנאמר "לא תחסר כל בה" (דברים ח:ט)...

(בבלי סוכה לה ע"א)

בזכות הפלפלין, "אין ארץ ישראל חסרה כלום". מה כל כך מיוחדים בפלפלין שנוכחותם מעניקים שלימות לארץ ישראל? נראה שזה בזכות המאפיין של הפלפלין, כ"עץ שטעם עצו ופריו". אם כן, השלימות מתקשרת למצב המקורי של הבריאה, שבה אמור היה להיות "טעם העץ כטעם הפרי".

בספרי מופיע שבח זה של ארץ ישראל בשם רבי שמעון בר יוחאי, שהוא בעל המימרא על אתרוג בירושלמי, ובאופן יותר מפורש, וההקשר הוא הבריאה של ארץ ישראל תחילה, דבר המעיד על חביבותה של הארץ:

ארץ ישראל שחביבה מכל נבראת לפני כל, שנאמר "עד לא עשה ארץ וחוצות" (משלי ח:כו). רבי שמעון בן יוחי אומר תבל זו ארץ ישראל שנאמר "משחקת בתבל ארצו" (שם, לא), למה נקרא שמה תבל, שהיא מתובלת בכל, שכל הארצות יש בזו מה שאין בזו ויש בזו מה שאין בזו אבל ארץ ישראל אינה חסרה כלום, שנאמר "לא תחסר כל בה" (דברים ח:ט).

(ספרי דברים לז, עמ' 70)

מזה ומזה ולחדשיו יבכר, זה אתרוג שעתיד לבכר כל חדש וחדש והוא עץ הנאכל עליו בפריו שנאמר והיה פריו למאכל ועלהו לתרופה. "

²⁴ נוסח זה מובא בנדפס ובחלק מכתבי היד. ראה כ"י ותיקן 134, Ebr., מינכן 140. הנוסח "שטעם עצו וענפיו שוה" מופיע בכ"י אוקספורד 366, ובכ"י תימניים אוקספורד בודלי 2677, Rab. 108 JTS, 218 JTS. לעומתם ראה כ"י מינכן 95, ולונדון 400.

אסוציאציה נוספת לבריאת העולם נמצאת במדרש המזהה את עץ הדעת עם האתרוג. הזיהוי מעיד על הקישור בין עץ הנאכל כפיריו, לבין המצב בתחילתו של העולם: מה היה אותו האילן שאכלו ממנו אדם וחוה... ר' אבא דעכו אמר אתרוג היה הה"ד "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל" וגו' (בראשית ג:1) אמרתה צא וראה אי זהו אילן עיצו נאכל כפיריו, ואין את מוצא אלא אתרוג.

²⁵ (בראשית רבה פרשה טו ט, עמ' 140)

הרמב"ן טוען שהמילה "אתרוג" עצמה מעידה על משמעותה: "והנכון בעיני כי האילן הנקרא בלשון ארמית אתרוג נקרא שמו בלשון הקודש הדר, כי פירוש אתרוג חמדה, כדמתרגמין "נחמד למראה" (בראשית ב:ט), דמרגג למיחזי, "לא תחמוד" (דברים ה:יח), לא תרוג".²⁶

ביטוי לחשיבותם של ארבעת המינים כמייצגים טבע אידאלי, הוא הדגש על יופיים: לפי סתם התלמוד (סוכה לא ע"א) הדרישה ש'הדר' יהיה 'הדר ונאה למראה',²⁷ חלה על כל ארבעת המינים.²⁸ מעבר לאתרוג שראינו לעיל שפירוש שמו מצביע על יופיו, הרי במצוות ערבה למזבח, המקבילה למצוות ארבעת המינים, אומרים הכוהנים בשעת פטירתן "יופי לך מזבח יופי לך מזבח" (משנה סוכה פ"ד מ"ה).²⁹ אשר להדסים, ערך הנוי שלהם היה מוכר וידוע בעולם העתיק: "מלכי יוון ורומי ושריהם הרבו לקשט את ארמנותיהם בהדסים, מכאן המשפט 'להביא הדס לבית המלך' (ברכות ט ע"ב); 'להוביל הדס לארמון' (ירושלמי ברכות פ"א, ב ע"ד). נהגו לקשט את מיטת המת בהדסים (נדה לא ע"א)".³⁰

²⁵ מסורה זו מופיעה גם בתרגום לשיר השירים. התפוח שהוזכר במשפט "רפדוני בתפוחים" (שיר השירים ב:ה) על פי התרגום הוא התפוח של גן עדן - "כתפוח גינתא דעדן". התפוח עצמו לדעת התרגום הוא אתרוג - בפסוק ג' מתרגם "כפתוח בעצי היער" כ"היכמה דיאי ומשבח אתרוגא". תודתי נתונה לידידי יוחנן ברויאר שהעיר לי על כך.

²⁶ רמב"ן על התורה ויקרא כג:מ. ראה בדומה ריטב"א סוכה כט ע"ב. הרמב"ן מסביר לאור המדרש את משמעות מצוות האתרוג: "ועל דרך האמת, פרי עץ הדר הוא הפרי שבו רוב התאוה, ובו חטא אדם הראשון, שנאמר "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל... ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל" (בראשית ג:1)... ואנחנו נרצה לפניו עם שאר המינים" (רמב"ן שם).

²⁷ לשון הריטב"א, סוכה כט ע"א.

²⁸ ראה גם סוכה כט ע"ב, לו ע"א. הרמב"ם מדגיש תכונה זו בארבעת המינים "מראם טוב והם רעננים ז' ימים" (מורה נבוכים ג:מג).

²⁹ רש"י מפרש "היופי הזה שאנחנו עושים לך, שאתה מכפר עלינו" (סוכה מה ע"ב, ד"ה "יופי לך"). לפי פוקס (משניות סוכה, עמ' 139) פסיקה זו היא כנראה הוספה למשנה על פי ברייתא.

³⁰ פליקס, עץ פרי, עמ' 200. ראה ספר חשמונאים ב' "בענפי עץ עבות ובענפי הדר ובכפות תמרים בידיהם" (י, ז). לפי כהנא התרגום המדויק מיוונית אינו "ובענפי הדר" אלא "ענפים יפים", הספרים החיצונים, עמ' ריא.

ארבעת המינים מופיעים במהלך החג במגוון הקשרים וצורות, לא רק בהקשר של פולחן מסוים, לכן נראה שמשמעותם רחבה יותר וקשורה לעצם אופיו של חג הסוכות.³¹ ראיית ארבעת המינים כסמלים של מים וטבע, שהם נושאים מרכזיים בחג הסוכות, יכולה להסביר את ההופעות הללו:

מצוות ארבעת המינים, כפי שהיא מופיעה בתורה, היא מביטויי השמחה של החג. "ולקחתם לכם... ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים" (ויקרא כג:מ). מצווה זו נעשית במקדש, "לפני ה'", במשך שבעה ימים. במקורות חז"ל דרשו את תחילת הפסוק "ולקחתם לכם" ללמד שהמצווה של לקיחת ארבעת המינים היא מצווה עצמאית ושונה בפרטים רבים מהמצווה לשמוח שבעה ימים עם ארבעת המינים.³² בין שאר השינויים: ארבעת המינים ניטלים יום אחד גם בגבולין, וקיימת חובת בעלות על המינים.

בארבעת המינים נעשה שימוש גם במצוות ערבה למזבח, שלא נזכרה בתורה, והנחשבת ל"הלכה למשה מסיני" (סוכה מד ע"א). המזבח עצמו מכוסה בערבות (משנה סוכה פ"ד מ"ה). לדעת ר' יוחנן בן ברוקה (שם, ו) היו חובטים בקרקע חריות של דקל, ממין הלולב. וכבר ראינו לעיל שכחלק מן הטקס היו נוהגים להקיף את המזבח בארבעת המינים. ראיית ארבעת המינים כחלק מאופיו של חג הסוכות מתבטאת במיוחד בשיטת ר' יהודה. לדעתו גם הסוכה צריכה להיות עשויה מאותם המינים:

ישבו בסוכות - בסוכות של כל דבר, שהיה רבי יהודה אומר והדין נותן שלא תהא סוכה אלא בארבעת המינים, ומה אם לולב שאינו נוהג בלילות כבימים אינו בא אלא בארבעת המינים, סוכה שהיא נוהגת בלילות כבימים אינו דין שלא תהא אלא מארבעת המינים. אמרו לו לרבי יהודה כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, הא אם לא מצא מארבעת המינים ישב לו שלא בסוכה, והכתוב אומר ישבו בסוכות - בסוכות של כל דבר.

(ספרא אמור יז י')

צורת הלימוד של ר' יהודה מניחה שאם לולב ניטל בצירוף של ארבעה מינים, גם הסוכה צריכה להיעשות מארבעת המינים. מהנחה זו משתמע שארבעת המינים מאפיינים את החג באופן כללי, ולא רק את מצוות הלולב, ועל כן המינים באים לידי ביטוי במצוות אחרות. גם החולקים על ר' יהודה אינם דוחים את הנחתו, אלא רק את יישומה.

³¹ את הרעיון של ארבעת המינים כמאפיינים של חג הסוכות שמעתי לראשונה מפי הרב אהרן ליכטנשטיין, וכן את הקישור הרעיוני של שיטת ר' יהודה בבניית סוכה למנהג אנשי ירושלים.

³² ראה ספרא אמור פרק טז.

תפיסה זו מסבירה את התיאור במקורות חז"ל על מנהגם של אנשי ירושלים לשאת את המינים לכל מקום:

אמ' ר' לעזר בי ר' צדוק כך היו אנשי ירושלים נוהגין נכנס לבית הכנסת לולבו בידו עמד לתרגם ולעבור לפני התיבה לולבו בידו עמד לקרות בתורה ולישא את כפיו מניחו בארץ יצא מבית הכנסת לולבו בידו נכנס לבק' את החולי' ולנחם אבלים לולבו בידו...

³³ (תוספתא סוכה פ"ב ה"י)

בחזונו יחזקאל וזכריה, המעצבים את סוכות, ראינו את התיאור של הטבע המגיע לתיקונו באחרית הימים, תוך חזרה למצב גן העדן ובריאת העולם. ארבעת המינים הנבחרים בחג הסוכות מבטאים בסגולותיהם את החזון הזה.

2. סוכה

על פי ההלכה במשנה, הסוכה היא מקום של טבע. היא נעשית רק מחומרים מן הצומח ("גידולי קרקע" משנה סוכה א:ד), שלא נעשתה בהם בפועל יצירה אנושית ("דבר שאינו מקבל טומאה", שם); העיבוד של החומרים מכשירם לקבל טומאה. לפי ריש לקיש, מקור הדינים הללו הוא האד שעלה מן הארץ בגן עדן:

מנא הני מילי. אמר ריש לקיש, אמר קרא "ואד יעלה מן הארץ" (בראשית ב:ו), מה אד דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ אף סוכה דבר שאין מקבל טומאה וגידולו מן הארץ.
(בבלי סוכה יא, ע"ב)

לכאורה נראית הדרשה של ריש לקיש אסמכתא הרחוקה מן העניין, בפרק שני הצענו שהיא רומזת לאסוציאציה שמעוררת הסוכה לגן עדן, במגמה לחבר בין הדברים.³⁴ סוכה כהופעה של שיא פארו של הטבע מופיעה במדרשים מאוחרים על "סוכה של סדום":

"וסוכה תהיה לצל יומם מחורב" (ישעיה ד:ו), כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה אף הב"ה נותן לו חלק לעתיד לבא בסוכתה של סדום, מה שהב"ה עתיד לחלק אותה לצדיקים שבטים שכמים, שנא' "אלהים דבר בקדשו אעלוזה אחלקה שכם ועמק סוכות אמדד" (תהלים ס:ח) ... ומהו ועמק סוכות אמדד, זו סוכתה של סדום שהיתה מסוככת שבעה אילנות שהיו מסוככים זו על גב זו וזו על גב זו, גפן תאינה ורימון ופרסק ושקדים תמול ואגוז ספק ואגא ותמרים על גביהן.
(פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) נספחים פרשה ב)

³³ ראה במקביל ירושלמי סוכה (פ"ג, נד ע"א), וכן בבלי סוכה מא ע"ב.

³⁴ ראה ניתוח מקור זה שם.

סוכה מלאה בתוצרת הטבע מתוארת בתוספתא: "תלה בה אגוזין הפרסקאות ורמונים וגלוסקאות פרכילי ענבים ועטרות של שובלין כשירה" (תוספתא סוכה פ"א ה"ז; בבלי סוכה י ע"א ובמקבילות).

אף כי ממבט ראשון נראה המדרש תמוה, משום שסדום מייצגת מקום של חורבן ומוות, הרי שהדברים מתבהרים על פי הסברינו בפרק הקודם לתוספתא סוכה. לפי התוספתא (סוכה פ"ג ה"ט) אחד מן המקומות שיתוקנו לעתיד לבוא הוא ימה של סדום. בבראשית (יג:י) מתוארות סדום ועמורה "כגן ה'", ותיקונה של סדום באחרית הימים והשבתה ממצבה המקולקל למצבה המקורי, הם סמל להשבתו של העולם כולו למצב אידאלי, להיות "כגן ה'". מקור הרעיון בתוספתא על תיקון ימה של סדום הוא ביחזקאל:

ויאמר אלי המים האלה יוצאים אל הגלילה הקדמונה וירדו על הערבה ובאו הימה אל הימה...

(יחזקאל מז: ח)

לפי התוספתא "אל הגלילה הקדמונה זה ימה של סדום". בסוף הפסוק מסופר "ונרפאו המים". אחר תיקונם קיבלו המים עצמם סגולות מרפא "...וירפאו וחי כל אשר יבוא שמה הנחל" (שם, ט). תיקונו של עולם הוא חסד מיוחד של הקב"ה לאדם, והוא גם מענה לתפילותיהם של הבריות, כפי שעולה מהפסוק השני אותו דרשו חז"ל בעניין סדום (לעיל) "אלהים דבר בקדשו... ועמק סכות אמדד" (תהילים ס:ח). תיקונו של סכות סדום הוא התגובה הא-לוהית לצעקת האדם "הרעשתה ארץ פצמתה רפה שבריה כי מטה" (שם שם,

ד). הדרך לתיקון הטבע היא בסוכה, שהיא ביסודה מקום של טבע.³⁵

כפי שמצאנו בניסוח המים, גם מצוות ארבעת המינים וסוכה משקפות זיקה לבריאה וטבע. המצוות מבטאות את השאיפה להגשים את החזון של העבר בהווה. חזונות העבר מעניקים רובד של משמעות אסכטולוגית למצוות ההווה.

³⁵ ניתוח זה לפסיקתא - הזיקה לתוספתא סוכה פרק ג', והפרשנות של משמעותה כתיקון הטבע באחרית הימים והחזרת סדום להיות כגן ה' - העליתי במחשבת ההלכה, ב', תשנ"ה. לאחרונה גם חזני, שתי סוכות, תשנ"ט, הולך בכיוון דומה. ראה שם עמ' 45 - 50. דוגמא נוספת של סוכת אחרית הימים שיש בה מן המיתוסים של בריאת העולם מופיעה שוב בהמשך הפסיקתא שם על סוכתו של לווייתן. "וסוכה תהיה לצל יומם מחורב' (ישעיה ד:ו), א"ר לוי כל מי שמקיים מצות סוכה בעולם הזה אף הקב"ה מושיבו בסוכתו של לויתן לעתיד לבא". מן המדרש הזה השתלשלה התפילה שנהוג לומר ביציאה מן הסוכה בתום החג: "...כשם שקיימתי וישבתי בסוכה זו כן אזכה לשנה הבאה לישוב בסוכה של לווייתן". לפי האגדה בבבלי בבא בתרא (עד, ע"ב), נקבת הלווייתן היא החיה שהרג הקב"ה בבריאת העולם, ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא.

פישבין, דמיון, עמ' 41 - 53, מנתח לפרטיה אגדה זו. עבודתו מפתחת, בין היתר, את הזיקה שבין בריאת העולם ואחרית הימים באגדה זו.

ג. התגלות

1. סוכה

מוטיב נוסף המאפיין את מצוות חג הסוכות, בנוסף לטבע ומים, הוא התגלות השכינה. הסוכה היא כנגד ענני הכבוד, וכבר ראינו את המשמעות של הסוכה כמקום השכינה וכמקבילה למקדש.³⁶ תפיסה זו, שהיא הרווחת במקורות חז"ל מרבי עקיבא ואילך,³⁷ היא יסוד המעצב ומפרש הרבה מהלכותיה של הסוכה במקורות חז"ל.

הזיקה לגן עדן ולטבע באחדים מהמקורות והקשר למקדש ולגילוי שכינה במקורות אחרים אין לראות בהם שני כיוונים נפרדים בתפיסה הרעיונית של חז"ל שעל פיה מתגבשות הלכות החג, אלא דווקא אחדות. התפיסה של הסוכה כענני כבוד היא התפיסה המנחה את המקור בתלמוד הרואה את הסוכה כמקום של טבע על פי האד של גן עדן. זאת ועוד, בענני הכבוד עצמם מתאחדים עולם הטבע והשכינה. חז"ל מבינים את המושג 'ענני הכבוד' כגילוי השכינה בעולם, אך מהעובדה שמגדירים את ענני הכבוד על ידי עננים מעולם הטבע משתמע שהעננים הללו אינם רק מטפורה ספרותית, אלא הם עננים ממש שהא-להות מתגלה דרכם,³⁸ וממילא זהו ביטוי מובהק לראיית האימננטיות של הא-להות בטבע בהשקפת חז"ל.

השילוב של הטבע וההתגלות בסוכה הוא אורגני בדומה למציאות בגן עדן. בנוסף לתיאור של הטבע המפואר בגן עדן מודגשת ההופעה האימננטית של ה' ופעילותו המוחשית לאורך כל סיפור היצירה בגן העדן: " וייצר... ויפח' (ז), 'ויטע... ויצמח' (ח-ט), 'ויקח... את האדם וינחהו' (טו), 'ויקח... ויסגר בשר... ויבן את הצלע... ויבאה' (כא-כב). בהמשך פרשת גן

³⁶ פרק ב'.

³⁷ שם.

³⁸ בבבלי סוכה (יא ע"ב) מפרש רש"י: "ואד יעלה מן הארץ - שמע מינה עננים גידולי קרקע נינהו, וסוכה מעננים ילפינן שהרי זכר לענני הכבוד הוא". זיקת האד של גן עדן לענן שכינה שאנו מציעים כי היא רמוזה בתלמוד, נמצאת מפורשת בזוהר: "ד"א ואד יעלה מן הארץ, תרגומו, ועננא יסתלק מן ארעא, ההוא דאתמר בה כי ענן ה' על המשכן וגו' וביה משקיין תלמידי חכמים בארעא" (זוהר בראשית א:כו ע"א) הפסוק שהזוהר מקשר לאד הוא מתיאור ענני הכבוד בסוף ספר שמות: "ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן... ובהעלות הענן מעל המשכן יסעו בני ישראל בכל מסעיהם. ואם לא יעלה הענן ולא יסעו עד יום העלתו. כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם" (שמות מ: לד-לח).

עדן מפורשת התגלות ה' בעולם: 'ה' א-להים מתהלך בגן' (ג:).³⁹ במדרשים מודגש שגן
עדן הוא המקום שבו שרתה השכינה בעולם התחתון:

"באתי לגני" (שיר השירים ה:א), אמר ר' מנחם חתניה דר' אלעזר בר אבונה בשם ר' שמעון בר' יוסנה, באתי לגן אין כתיב כאן, אלא לגני, לגנוני, למקום שהיה עיקרי מתחלה, ועיקר שכינה לא בתחתונים היתה, הה"ד "וישמעו את קול ה' אלהים מתהלך בגן" (בראשית ג:ח)... חטא אדם הראשון ונסתלקה השכינה לרקיע הראשון... חטאו המצריים בימי אברהם נסתלקה לרקיע השביעי, כנגדן עמדו שבעה צדיקים והורידה לארץ... עמד משה והורידה לארץ... ואימת שרת שכינה עליה ביום שהוקם המשכן, שנא' "ויהי ביום כלות משה להקים את המשכן" (במדבר ז).

⁴⁰
(שיר השירים רבה ה א)

על פי המדרש ההתגלות של גן עדן חזרה לעולם ביום הקמת המשכן. ממקורות רבים עולה שחז"ל ראו במקדש שחזור של גן עדן, וכבר עמדו על כך רבים⁴¹ גם בחזונות של אחרית הימים המייצגים חזרה למצב העולם בבריאה, קיים המרכיב של התגלות שכינה. בחזון זכריה נאמר: "ויצא ה' ונלחם בגוים ההם" (יד:ג), "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד" (שם, ט).

מדרש חז"ל מחבר את התגלות השכינה בגן עדן, להתגלות במקדש ובאחרית הימים: עשר ירידות ירדה שכינה על העולם אחת בגן עדן שנאמר "וישמעו את קול אלהים מתהלך בגן" (בראשית ג:ח)... ואחת בעמוד הענן שנאמר "וירד ה' בענן" (במדבר יא:כה). ואחת במקדש שנאמר "...השער הזה יהיה סגור ולא יפתח וגו' כי ה' אלהי ישראל בא בו" (יחזקאל מד:ב). ואחת שעתידה להיות בימי גוג ומגוג שנאמר "ועמדו רגליו ביום ההוא על הר הזיתים" (זכריה יד:ד).

⁴²
(אבות דרבי נתן נוסחא א, פרק לד)

החזון של טבע מתוקן בנוכחות השכינה, קישורו להוויית העולם בראשיתו ושאיפת האדם לחיות במציאות זו, מוצגים במחקריו של מירצ'ה אליאדה כתופעה דתית אוניברסלית (ההדגשות הן במקור) בזה הוא מסביר את הניסיונות לשחזר את הזמן המיתי, שהעובדה נוכחית רואה כמתרחש בחג הסוכות:

Man desires to recover the active presence of the gods; he also desires to live in the world as it came from the Creator's hands, fresh, pure, and strong. It is the

³⁹ קץ, יציאת מצרים, עמ' 12.

⁴⁰ ראה במקביל פסיקתא דרב כהנא א, א.

⁴¹ לתפיסתם זו של חז"ל את המקדש יש שורשים בתנ"ך, ראה פרק על סוכה הערה 89.

⁴² ראה עוד: "ר' ברכיה בש' ר' לוי בזכות ולקחתם לכם ביום הראשון הרי אני נגלה לכם ראשון..." ויקרא רבה, פרשה ל טז, עמ' תשיג.

nostalgia for the perfection of beginnings that chiefly explains the periodical return in illo tempore ...But the mythical time whose reactualization is periodically attempted is a time sanctified by the divine presence, and we may say that the desire to live in **the divine presence** and in a **perfect world** (perfect because newly born) corresponds to the nostalgia for a paradisaical situation".⁴³

2. ארבעת המינים

שילוב הטבע וההתגלות מאפיין מצוות נוספות בחג הסוכות. מעניין לבחון בהקשר זה את שיטתו הייחודית של רבי עקיבא. כבר ראינו, בדיון על משמעות מצוות סוכה, את תפיסתו של רבי עקיבא את הסוכה כענני כבוד.⁴⁴ אמירה דומה של רבי עקיבא חושפת מוטיב של התגלות גם בארבעת המינים:⁴⁵

ר' עקיב' או' פרי עץ הדר, זה הקב"ה דכת' ביה "הוד והדר לבשתה" (תהילים קד:א). כפות תמרים, זה הקב"ה, דכת' ביה "צדיק כתמר יפרח" (תהילים צב:יג). וענף עץ עבות, זה הק' (=הקב"ה) "והוא עומד בין ההדסים" (זכריה א:ח). וערבי נחל, זה הקב"ה, דכת' ביה "סולו לרוכב בערבות" (תהילים סח:ה).

(פסיקתא דרב כהנא כז ט, עמ' 414)

כפי שראינו לעיל תפיסת ארבעת המינים כביטוי של טבע אידאלי מופיעה בספרא, מבית מדרשו של רבי עקיבא. הדרשה המזהה את האתרוג על פי תכונתו, "שטעם עצו ופיריו שוה" מיוחסת בירושלמי לרבי שמעון בר יוחאי, שגם הוא תלמידו של רבי עקיבא. אפשר להציע, שהתפיסה המאחדת את כל הדרשות, רואה את הטבע האידאלי, המתוקן, כמקום התגלות של הקב"ה.

עם זה, יש לציין שבניגוד לתפיסה שבאתרוג מתמשש החזון, "שטעם עצו ופיריו שוה" המופיע במקורות רבים, כפי שראינו בפרק א, התפיסה האמננטית של רבי עקיבא ביחס לארבעת המינים לא מופיע בתלמודים.

⁴³ אליאדה, **קודש וחול**, עמ' 92.

⁴⁴ ראה פרק שני.

⁴⁵ כמו שצינו לעיל בפרק על סוכה, תלמידו של רבי עקיבא, רבי יהודה, מחבר ישירות בין שתי המצוות, כפי שראינו בציטוט מן הספרא, ודורש שהסוכה תהייה עשויה מארבעת המינים.

3. שמחת בית השואבה

לפי מקורות ארץ ישראלים שמה של שמחת בית השואבה ניתן לה על שום השראת רוח הקודש שהייתה שם:

ד"א "וירא והנה באר בשדה" (בראשית כט:ב) זו ציון, "והנה שם שלשה עדרי צאן" (שם) אילו שלש רגלים, "כי מן הבאר ההיא ישקו" (שם) שמשם היו שואבין רוח הקודש, "והאבן גדולה" (שם) זו שמחת בית השואבה, אמר ר' הושעיא למה היו קורין אותה שמחת בית השואבה שמשם היו שואבין רוח הקודש.⁴⁶

(בראשית רבה פרשה ע ב, עמ' 806)

במקור אחר אנו מוצאים שהשכינה הייתה שורה במהלך הטקס:

אמר רבי יונה יונה בן אמיתי מעולי רגלים היה ונכנס לשמחת בית שואבה ושרת עליו רוח הקודש ללמדך שאין רוח הקודש שורה אלא על לב שמח מה טעמא "והיה כנגן המנגן ותהי עליו רוח אלהים" (מלכים ב' ג:טו).
(ירושלמי סוכה פ"ה, נה ע"א)

ביטויי ההתגלות בשמחת בית השואבה הם מגוונים, ומצביעים על כך שההתגלות היא מוטיב העומד במרכז הטקס, וכל מהותו של הטקס היא חגיגה על המקדש והשכינה השורה בו.

4. ניסוך המים

על המשנה המפרטת את הטקס של ניסוך המים מבאר הבבלי: "מנא הני מילי אמר רב עינא: דאמר קרא 'ושאבתם מים בששון' וגו' " (סוכה מח ע"ב). ייחוס הפסוקים הללו מישעיה למצוות ניסוך המים, מצביע על המשמעות הרוחנית של מים אלו:

הנה אל ישועתי אבטח ולא אפחד כי עזי וזמרת יה' ויהי לי לישועה: ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה... צהלי ורני יושבת ציון כי גדול בקרבך קדוש ישראל:
(ישעיהו יב:ב-ג, ו)

המים הנשאבים הם מי ישועה. במסגרת הדיון בשמחת בית השואבה לעיל ראינו כי הפרשנות במקורות ארץ ישראלים מבינה פסוקים אלה על רקע התגלות. גם על פי דברי

⁴⁶ ראה במקביל ירושלמי סוכה פ"ה, נה ע"א.

מ"צ פוקס⁴⁷ שהבאתי הרי שפירוש זה ידוע היה לרבים, ויש מקורות מן הברית החדשה המרמזים על הקשר בין שאיבת המים ל"שאיבת" רוח הקודש והשראתה. כזכור, את מי ניסוך המים היו שואבים מן השילוח,⁴⁸ המעיין המשמש בישיעהו סמל למלכות בית דוד.⁴⁹ במקראות משמשים מים חיים, מי מעיין, כמטפורה לקב"ה, בהקשר של בית המקדש:

כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו: מקוה ישראל ה' כל עזביך יבשו וסורי בארץ יכתבו כי

עזבו מקור מים חיים את ה':

(ירמיהו יז:יב-יג)^{50 51}

5. ערבה למזבח

בטקס הערבה למזבח בולט המרכיב של קריאה לישיעה - "אנא ה' הושיעה נא". בתוספתא אנו מוצאים: "ר' ליעזר בן יעקב אומ' כך היו או' ליה ולך המזבח ליה ולך המזבח" (תוספתא סוכה פ"ג ה"א). הפנייה למזבח בלשון נוכח, המקבילה לפנייה לקב"ה, מלמדת על הקבלה כביכול בין המזבח להקב"ה, שיכולה להיות מובנת אם המזבח כאן הוא במשמעות של מקום ההתגלות.⁵²

⁴⁷ פוקס, **בית השואבה**, עמ' 197. ראה שם הוכחותיו לכך שהקשר הזה היה ידוע ברבים בתקופת חז"ל.

⁴⁸ לפי תוספות פסוק זה הוא המקור לכך ששואבים ממי השילוח: "ועוד יש לפרש דמנלן דמי השילוח בעי ומפרש מדכתוב ממעיני הישיעה" (סוכה מח ע"ב, ד"ה מנא הנ"מ). ובתוספות רבינו פרץ שם מוסיף: "שמאותו מקום ישועה צומחת לעד לישראל". הרי שהמים מסמלים ישועה של הקב"ה לעולם.

⁴⁹ "יען כי מאס העם הזה את מי השלח ההלכים לאט" (ישעיהו ח:ו).

⁵⁰ לעיל הצעתי שהבאת המים בשמחת בית השואבה היא סמל לרוח הקודש.

⁵¹ המים הם סמל של התגלות בחזונות אחרית הימים, שראינו לעיל את השפעתם על עיצוב הטקס של ניסוך המים. ראה מאיירס, **זכריה**, עמ' 436.

⁵² מוטיב ההתגלות בטקס הערבה למזבח מפותח על ידי הראשונים. "וסוד המזבח ידוע ממה שנאמר 'הנה מקום אתי ונצבת על הצור' (שמות לג:כא), והיא חכמה שלימה שראויה לקלס ולשבח, והמשכיל יבין" (חידושי הריטב"א, סוכה, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ה, עמ' תיז). הפסוק שהריטב"א מצטט לקוח מן הפרשה שבה מבקש משה מן הקב"ה "הראני נא את כבודך" (שם, יח). תשובת הקב"ה היא "לא תוכל לראת את פני כי לא יראני האדם וחי: ויאמר ה' הנה מקום אתי ונצבת על הצור: והיה בעבר כבדי ושמתוך בנקרת הצור ושכתי כפי עליך עד עברי: והסרתי את כפי וראית את אחרי ופני לא יראו" (שם, כ-כג). הריטב"א, מזהה את המזבח עם הצור שעליו מתגלה ה' למשה. גם הרמב"ן בביאורו לפסוק שם: "הנה מקום אתי", מפרש ואומר: "בהר הזה אשר שכנתני שם", כלומר מקום הצור הוא מקום השראת השכינה.

נקרת הצור נחשבת לנקודת שיא בהתגלויות של הקב"ה למשה, ונראה שגילוי השכינה שם היה בעל עצמה מיוחדת. מדברי הריטב"א משתמע, שגילוי השכינה המיוחד במקדש לא היה רק מעל הארון, אלא גם מעל המזבח. בכך מתבאר מדוע ליד המזבח אנו מבקשים את ישועת ה'.

בניתוח טקס הערבה למזבח ראינו את תפקידה של הערבה בתוך טקס הבקשה למים. עם זאת יש לזכור שבתוך הטקס עצמו לא מזכירים את המים בפירוש, ולעומת זאת הוא משופע בבקשות ישועה, וקיימים בו מרכיבים של התגלות ושבת. אמנם לפי ההקשר מסתבר שכוונת בקשת הישועה היא לברך את השנה בגשמים, אבל עיצוב הטקס כבקשת ישועה כללית מלמד שלבקשת המים משמעות רחבה יותר הנוגעת ליחס שבין ישראל לקב"ה. מבנה דומה מתגלה בסיפור אליהו ונביאי הבעל, שהובא לעיל. אף שאליהו נשלח להוריד גשם ולהפסיק את הבצורת, הרי העובדה שהצליח להביא לירידת הגשם משמעותה היא ש"ה' הוא האלהים" (מלכים א' יח:לט). הרעיון של ירידת הגשמים כביטוי של הקשר בין הקב"ה לעם ישראל על אדמתו ישנו כבר במקרא:

והארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעת למטר השמים תשתה מים: ארץ אשר ה' אלהיך דרש אתה תמיד עיני ה' אלהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה:

(דברים יא:יא-יב)

הרעיון מתבטא גם אצל חז"ל באגדות רבות. במסכת תענית בבבלי נמנה מפתח של גשמים כראשון בין המפתחות שהקב"ה מחזיקם בעצמו, ואינו מוסרם לשליח (ב ע"א). במקום אחר שם מובא ש"ארץ ישראל משקה אותה הקדוש ברוך הוא בעצמו, וכל העולם כולו - על ידי שליח" (י ע"א).

לדעת ר' יהודה במשנה (סוכה פ"ד מ"ה) הקריאות במהלך הקפת המזבח היו בלשון: "אני והו הושיעה נא". לפי נוסח זה של המשנה מסתבר ש"אני והו" הוא כינוי לשם המפורש. ראיה לדבר נמצאה באחת ממגילות קומרן, שם נכתב "ברוך אונ הו הכל", וניכר שהמילים "אונ הו" משמשות תחליף להזכרת השם במטבע הרגיל של ברכה, באופן דומה ל"אני והו".⁵³ לעומת זאת, המקורות הארץ ישראליים ואלה המושפעים מהם גורסים "והוא" במקום "והו".⁵⁴ נוסח זה גורר פרשנות שמשמעות הקריאה "אני והוא" היא בקשת ישועה לעם ישראל ולקב"ה כאחד. בלשון הריטב"א: "ובירושלמי פירשו שהעניין כעניין עמו

באוצר הגאונים המזבח הוחלף על ידי "חזן הכנסת עומד כמלאך האלהים וספר תורה בזרועו והעם מקיפין אותו דוגמת מזבח". (אוצר הגאונים, סוכה עמ' 58). פטאי, (אדם ואדמה, ב', עמ' 170), מתאר טקס שהיה נוהג בימי הביניים, שבחג הסוכות הקיפו את הר הזיתים, שעל פי נבואת זכריה (יד: ד) הוא מקום ההתגלות לעתיד לבוא.

⁵³ באומגרטן, (קומראן, עמ' 1 - 5), משער שהתחילית "אוני" או "אנא" משמעה כוח, כמו בפסוק "מרב אוני ואמיץ כח" (ישעיהו מ: כו), או שהיא נועדה להסתיר את הזכרת השם המפורש של ארבע אותיות. פינצ'ובר, הושיעה נא, עמ' 168 - 170, מביא את הכתובת "הושע לה לאינהו" מהמאה השמינית לפני הספירה, שגם ממנה עולה שאני והו הוא אחד משמותיו של ה', והוא מציע שהשם הזה הוא השם של האל המושע.

⁵⁴ לעניין חילופי הנוסח ראה פוקס, משניות סוכה, עמ' 137 - 138.

אנכי בצרה שאף השכינה עמנו בגלות ותהיה עמנו בישועה... ואף כאן אנו אומרים לנו ולך הושיעה נא ואני אומר והוא".⁵⁵ קריאה זו לישועה מדגישה את הקשר ההדוק בין ישראל לשכינה.⁵⁶

ד. סוכות כהווייה של גן עדן, מקדש ואחרית הימים

כאשר מתקיים השילוב של טבע מתוקן עם התגלות, נמצא העולם במצבו האידיאלי. כך היה בתחילת הבריאה, וכך עתיד להיות באחרית הימים. מקורו של החזון הזה הוא בסיפור בריאת העולם, והשאיפה לחזור אליו קיימת בתרבויות רבות לפי המתועד על ידי מרצ'ה אליאדה. הרבה עמדו על כך שאידאל זה מתקיים בזעיר אנפין במקום מוגבל, מקום המקדש. המקדש הוא, אם כן, חזרה לגן העדן, חלק ממשולש שצלעותיו הן גן עדן, מקדש ואחרית הימים. מטרת פרק זה היא להכניס מרכיב נוסף לאותו מבנה. כשם שהאידיאל מתקיים במקום מסוים, כך הוא מתקיים גם בזמן מסוים, בחג הסוכות.⁵⁷ המצוות בחג הסוכות מחברות את החג לחזון האידיאלי, ומעמידות אותו בשורה אחת עם המימושים האחרים של האידיאל.

ייתכן שמקור משמעות זו של חג הסוכות קשור במקומו המיוחד של החג בלוח השנה. הזמן הארצי יש לו ראשית ואחרית; ראשיתו בבריאת העולם, אחריתו בקץ הימין, וסופו נעוץ בתחילתו. גם למחזור השנתי תחילה וסוף, וחג הסוכות עומד בשני הקצוות, בתחילת השנה ובסופה.⁵⁸ החג חל עם תחילת השנה, בחודש תשרי⁵⁹ שהוא החודש הראשון למניין השנים

⁵⁵ ראה רטנר, **אהבת ציון**, ש"לפני הריטב"א היה בהירושלמי כאן נוסח אחר מתוקן".

⁵⁶ בירושלמי מובאת דעה הקושרת את הקפת המזבח שבע פעמים ביום האחרון להקפת חומות יריחו (ירושלמי סוכה פ"ד, נד ע"ג). את הדמיון של ההקפות לסיפור חומות יריחו אפשר להרחיב לשאר הימים שבהם מקיפים את המזבח פעם אחת בכל יום, כשם שבני ישראל הקיפו את חומות יריחו בששת הימים הראשונים פעם אחת בכל יום, לפני שנפלו ביום השביעי. נראה שבירושלמי מקבלות ההקפות משמעות של ישועה. הנוכחות של הקב"ה מודגשת בסיפור ארון העדות המלווה את הניצחון הנסי על יריחו, ובתקיעת השופר עם נפילת החומות (יהושע ו). רבנו בחיי מעניק משמעות מיסטית לטקס: "...כל הדברים האלה יש להם סוד ויש להם עיקרים גדולים ושרשים עצומים לא יכלם לב חושב ולא יעלו בידו מצד עיונו, אלא אם כן קבלם מפה אל פה והיה בידו מסורת החכמה, נמצאת למד שההקפה שהיו ישראל מקיפים את יריחו בכל יום פעם אחת ובשביעי שבע פעמים, הכל היה רמז לשכינה שהיא כלולה משש קצוות, ולכך חלה מדת הדין על יריחו ונפלה החומה תחתיה. וכן היו ישראל במקדש מתכפרים על ידי המזבח ומדת הדין היתה חלה על האויבים ולא היה להם רשות לבוא כנגד ישראל. וכן לעתיד תחזור השכינה לבית קדשי הקדשים ותחול מדת הדין בשונאיהן של ישראל" (כתבי רבנו בחיי, כד הקמת, ערך ערבה, עמ' רפט).

⁵⁸ טיעון זה הועלה כבר בפרק של סוכה, מפאת חשיבותו אני חוזר עליו כאן.

והשביעי למלכים ולרגלים (משנה ראש השנה פ"א מ"א), והוא גם אחרון הרגלים.⁶⁰ חג הסוכות מופיע גם בשם "וחג האסף בצאת השנה" (שמות כג:טז),⁶¹ והוא גם החג שבו "נידונין על המים" (משנה ראש השנה פ"א מ"ב) לאותה שנה. כשם שגן העדן ואחרית הימים, תחילתו ואחריתו של העולם, מסמלים את העולם במצבו האידיאלי, כך חג הסוכות, המבטא בתוכנו את החיבור בין סוף השנה לתחילתה, הוא שיאה של השנה. סימן לדבר הוא שגם בתנ"ך וגם אצל חז"ל 'חג' סתם הוא סוכות (משנה ראש השנה א:ב; מלכים א' ח:ב; נחמיה ח:יח ועוד).⁶²

כשם שחג הסוכות משקף עולם אידיאלי המוגבל בזמן, כך המקדש הוא בבחינת עולם אידיאלי המוגבל במקום. לכן, הקשר בין סוכות למקדש אינו רק בשיתוף המקום, אלא גם בשיתוף ההוויה ששני מושגים אלה מייצגים. לעת חג הסוכות, שעה שהעולם מתחיל מחזור חדש של חיים, אנו חוזרים למקום המקדש, שממנו נברא העולם, ובו נשמרת הוויית בראשית. הזיקה של סוכות לאחרית הימים⁶³ היא יותר מאשר האפשרות המעשית לחוג את הסוכות באופן מלא במקום המקדש לכשייבנה.⁶⁴ עצם התוכן של סוכות משותף לזה של אחרית הימים.

לעניין זה אפשר לראות הקבלה בין הסוכה לבין יום השבת. השבת, כמו הסוכה, קשורה לבריאת העולם, לגן עדן, למדבר, למקדש ולאחרית הימים.⁶⁵ השבת היא זמן נבדל מן

⁵⁹ לשיטת רבי אליעזר העולם נברא בתשרי (בבלי ראש השנה יא, ע"א). יש חוקרים, כמו מובינקל, הטוענים שבתקופת המקרא חג הסוכות היה החג של ראש השנה (ליכט, **ראש השנה**, עמ' 108 - 109. מובינקל גם רואה את בריאת העולם כמיתוס העיקרי של החג (מובינקל, **פולחן ישראל**, עמ' 143). לפי הצעתו יש שורשים במקרא לרעיון שאנו מוצאים במקורות חז"ל.

⁶⁰ "ג' רגלים כסדרן וחג המצות תחילה". בבלי ראש השנה ד, ע"א (בנוגע להלכה של בל תאחר).

⁶¹ וכן "מקץ שבע שנים במעד שנת השמטה בחג הסוכות" (דברים לא: ג).

⁶² אם החגים הם ימי שיא בשנה, הרי שחג הסוכות הוא הפסגה.

⁶³ כפי שעולה מנבואת זכריה וממקורות רבים בחז"ל המדברים על סוכות העתיד.

⁶⁴ כמו שהציע רובינשטיין, **חג הסוכות**, עמ' 49 - 50 :

The annual celebration of the festival contained no inherent eschatological aspect. Rather, the restored temple is the key eschatological concept. .. because of its strong association with the temple the festival of Sukkot finds a place in the eschatological vision.

⁶⁵ על הפנים השונים של השבת דנתי בג' **שבתות**, הראיתי שם, ששלוש הזיקות – הזיקה לבריאת העולם וגן עדן, הזיקה למדבר והזיקה לאחרית הימים – מהוות שלוש מגמות שונות, שלכל אחת מהן יש ביטוי בהלכות שבת.

ביטוי מובהק לריבוי פנים זה של השבת יש בגיוון של תפילות העמידה של שבת :

ואם תאמר: מפני מה אנו משנין תפילתנו בשבת בלילה ויוצר ומוסף ומנחה, ואין אנו מתפללין בתפילה אחת, כמו ביום טוב, שאנו מתפללין 'אחה בחרתנו' בכל תפילה ותפילה? ושמעתי מנרבוני אחד, שכנגד ג' שבתות תיקנו חכמים אלו התפילות: 'אתה קידשתי' - כנגד

ההווה הרגיל, זמן קדוש שבו מתממשים באופן ארעי ערכים שאנו מקווים כי יורחבו להיות קבועים: "מזמור שיר ליום השבת מזמור שיר לעתיד לבוא ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים" (משנה תמיד פ"ו מ"ד). הן בשבת והן בחג הסוכות מוסיפים תפילה לעתיד בברכת המזון: "הרחמן הוא ינחילנו יום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים" ו"הרחמן הוא יקים לנו את סוכת דוד הנופלת"; וכמו שקיום מצוות סוכה מביא להקמת סוכת הקבע שבה ציון לעתיד לבוא, כך שמירת שבת מביאה ליום שכולו שבת ולבניין המקדש: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי אלמלי משמרין ישראל שתי שבתות כהלכתן מיד נגאלין שנא' 'והביאותים אל הר קדשי וגו' ' (ישעיה נז:ז)".⁶⁶ האופי האסכטולוגי של יום השבת בא לידי ביטוי בהיות השבת סופו של השבוע, במקביל לחג הסוכות, שהוא בסוף השנה.

כמו בחג הסוכות, הקשרים הללו משתקפים גם בהלכה של שבת. הגדרת מלאכת שבת במקורות חז"ל מקורה בבניין המשכן, ומסתבר שבחירה זו נובעת מן ההקבלה שבין הפעילות האנושית בבניין המשכן למעשה הקב"ה בבריאת העולם. הקבלה זו מופיעה במדרשי חז"ל והיא מעוגנת בפסוקים עצמם, המשווים את האירועים הללו.⁶⁷

בספרו "השבת"⁶⁸ מציג א"י השל את השבת כמקבילה למקדש. יחס השבת לזמן הוא כיחס המקדש למרחב, כלומר השבת היא מעין מקדש בזמן. הצעתנו כאן היא שגם חג הסוכות מקביל למקדש על ציר הזמן, ובשניהם, בסוכות ובמקדש, קיימים ביטויים של מימוש חזון הבריאה.

המקדש והחג מבטאים את העולם האידאלי, אבל כאמור שניהם מוגבלים - המקדש במקום, והחג בזמן. לעת קץ הימין עתיד האידאל להתפשט לכל המקומות ובכל הזמנים, ולפי המתואר בנבואת זכריה - לכל האנושות. לשון המדרש בתהילים: "אין מלך המשיח בא אלא ליתן לאומות העולם שש מצות, כגון סוכה ולולב ותפילין" (כא).

שבת בראשית, שהקב"ה קידשו, ומקודש מששת ימי בראשית; 'ישמח משה' - כנגד שבת סיני... ובתפילת 'אתה אחד' - כנגד שבת שלעתיד לבוא, שנאמר: 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'... (מחזור ויטרי, נירנבערג, 1923, עמ' 155).

⁶⁶ מהמשך הפסוק ברור שמדובר על בית המקדש, "...ושמחתים בבית תפילתי עולתיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי...".

⁶⁷ על הלימוד ממלאכת המשכן בהגדרת מלאכת שבת ראה באריכות במאמרי, גנק, מחלוקת התלמודים.

⁶⁸ ראה השל, השבת.

בפרטי הטקסים של חג הסוכות במקורות חז"ל אנו מוצאים חיבור של המיתי והנורמטיבי. הבריאה וחזון אחרית הימים שייכים לזמן המיתי, והזמן המיתי מעצב את האירועים בזמן ההווה. פרטי החזון הנבואי מתממשים בפרטי הריטואל והטקסט הנבואי משרה על הטקסט ההלכתי הנורמטיבי.

נספח א: הנגלה שבנסתר והנסתר שבנגלה: יחס הקבלה לתלמוד במצוות סוכה

(נספח לפרק שני)

התפיסה של הלכות סוכה בספרות חז"ל כפי שהיא עולה בגוף הפרק, הן מצד האמירה הכללית שיש להלכות אלו משמעות סימבולית מיסטית, הן מצד האמירה הספציפית שהסוכה היא מקום של התגלות, משקפת גם את התפיסה העולה מספרות הזוהר. אציע שדמיון זה נובע בעיקר מהפרשנות הקבלית למאמרי חז"ל. לגבי חלק ניכר מהפרשנות של הזוהר אפשר לראות שהיא אכן חושפת את הכוונה המקורית של דברי חז"ל. דבריי באים כנגד התיאור של הפרשנות הקבלית לסוגיות הלכתיות אצל שלום:¹

...Still more radical are the ideas developed by the author of the *Raya Mehemna*; here we already find sharp invective against the representatives of purely literal exegesis and the dogmatic advocates of an exclusively Halakhic study of the Talmud who, in his view, show no understanding of the religious problems with which the mystics are wrestling. This sharply critical attitude towards non-mystical Judaism reached its climax in the second half of the fourteenth century, when an anonymous Kabbalistic theosophist in Spain goes so far as to proclaim the literal meaning even of the rabbinical sources, and above all the Talmud, to be identical with the Kabbalistic interpretation. By applying the method of immanent criticism he tries to prove that the Talmudic discourses on the law become meaningless unless they are so interpreted. Here then we have nothing less than a *reductio ad absurdum* of traditional Judaism and an attempt to replace it by an entirely mystical system within the framework of tradition.

ברצוני להדגיש שאין כוונתי כאן לזהות בין התפיסות, וגם אותם דברים שאציע כי הם נובעים מפרשנות למקורות חז"ל, נמצאים בלבוש חדש בספרות הזוהר, והביטוי העיקרי לכך הוא הכנסתם של רעיונות אלו למערכת הספירות והפרצופים.²

...שבעת ימים מסטרא דבת שבע דאיהי מלכות אבהן ורעיא מהימנא ואהרון דוד ושלמה, הא אינון שבע לקבל שבע ספיראן אנא בעינא לתקנא לכון סכה דאיהי אימא עלאה, לסככא עלייהו כאמא על בנין, ובגין ז' ספיראן אמר קרא 'כי בסכות הושבתי את בני ישראל', במפקנותהון מארעא דמצרים

¹ שלום, *מיסטיקה יהודית*, עמ' 211.

² ובתוך השימוש במערכת הספירות לתיאור ההתגלות בסוכה יש הבדלים בין הקטע שהוצע בהמשך ברעיא מהימנא לבין הקטע מהזוהר.

בו' ענני כבוד. סוכה באת ו' איהו ברזא דתרין בנין ידוד אדני. והכי סליק סוכ"ה בחושבן יאהד- ונהי. תרין כרובין, דהם סוככים בכנפיהם על הכפורת ופניהם איש אל אחיו. ואית עשרה טפחים בכרובים מתתא לעילא, מרגליהון עד רישיהון, ומרישיהון ועד רגליהון ושריין על טפח דאיהו י'. ועשרה עשרה מעילא לתתא ומתתא לעילה היינו יו"ד. ובגין כך, שיעורא דסכה אמרו רבנן, לא פחות מעשרה, ולא למעלה מעשרים. סוכה העשויה ככבשן מסטרא דאימא, עלה אתמר 'והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו ה' באש ויעל עשנו כעשן הכבשן', (ואוקמוה מאי והחיות רצוא ושוב כאור היוצא מפי הכבשן), וכלא חד. וסכה תהיה לצל יומם דסכך בעינן וסכך אתעביד לצל. דאתמר ביה 'בצל שדי יתלונן', ולא בצל סוכת הדיוט, דאגין על גופא משמשא (= שמגן על הגוף מהשמש) אלא צל לאגנא על נשמתא 'בצלו חמדתי וישבתי' אשר אמרנו 'בצלו נחיה בגוים'....
(רעיא מהימנא פנחס ג:רנה ע"ב)

...ענני הכבוד בזכות אהרן דכתיב 'אשר עין בעין נראה אתה ה' וכו' וכתוב 'וכסה ענן הקטורת' מה להן שבעה אף כאן שבעה דהא בקטרת שבעה עננין מתקשרין כחדא ואהרן רישא לכל שבעה עננין הוא והוא קשיר לשית אחרנין ביה בכל יומא... תא חזי על כל חסד דעבד קב"ה בישראל קשיר עמהון ז' ענני יקירן וקשיר להו בכנסת ישראל, דהא עננא דילה אתקשר בשיתא אחרנין ובכולהו שבעה, אזלו ישראל במדברא. מאי טעמא בגין דכלהו קשרא דמהימנותא נינהו ועל דא 'בסכות תשבו שבעת ימים' מאי קא מיירי בגין דכתיב 'בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי'. ובעי בר נש לאחזאה גרמיה דיתיב תחות צלא דמהימנותא.
(זוהר אמור ג:קג ע"א)

בשני הטקסטים לעיל ההנחה המובנת מאליה היא כרבי עקיבא, שדעתו היא הרווחת בחז"ל, שסוכה היא כנגד ענני הכבוד שליוו את ישראל במדבר. גם שיטת הזוהר שמספר ענני הכבוד הוא שבעה, מקורה בחז"ל.³ לפי טקסטים אלה משמעותה של סוכה כענני הכבוד אינה הגנה מחום השמש ואין היא אמצעי לזכירת העבר, אלא, כמו בהצעה למקורות חז"ל שהועלתה לעיל, היא מקום של גילוי שכינה. היושב בסוכה, יושב ב"צלא דמהימנותא". שלמותה של ההתגלות בסוכה מתבטאת בכך שבה מתאחדות שבע הספירות התחתונות, ובמקביל - שני השמות של הקב"ה.

התגלות השכינה בסוכה היא, במקורות חז"ל שראינו, מעין המשך להתגלות העיקרית, זו שבקודש הקודשים, מתחת לכרובים ומעל לארון הברית. בהתאם לכך מדבר הקטע הראשון על הכרובים שעמדו על הארון, והקטע השני על ענן הכפורת של עבודת יום הכיפורים. ננתח את שני הקטעים על מנת לעמוד ביתר דיוק על טיב זיקתם לתפיסת חז"ל:

³ ספרי במדבר פ' פ' עמ' 79, תנחומה בשלח ג', תוספתא סוטה פ"ד ה"ב, תרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל על שמות יב:לו.

...תרין כרובין, דהם סוככים בכנפיהם על הכפורת ופניהם איש אל אחיו. ואית עשרה טפחים בכרובים מתתא (=מלמטה) לעילא, מרגליהון עד רישיהון, ומרישיהון ועד רגליהון ושריין על טפח דאיהו י'. ועשרה מעילא לתתא ומתתא לעילה היינו יו"ד. ובג"כ, שיעורא דסכה אמרו רבנן, לא פחות מעשרה⁴, ולא למעלה מעשרים⁵ ...

המקור של הרעיא מהימנא הוא מהבבלי "וממאי דחללה (של סוכה) עשרה בר מסככה, אימא בהדי סככה? אלא מבית עולמים גמר (שגובה סוכה חייב להיות עשרה טפחים) ... וכתוב 'והיו הכרובים פורשי כנפים למעלה סוככים בכנפיהם על הכפורת', קרייה רחמנא סככה למעלה מעשרה" (סוכה ה ע"ב). העובדה שהכרובים היו עשרה טפחים למעלה מהארון אינה מפורשת בפסוקים, ומתבררת רק ממדרש הכתובים הבא בהמשך הסוגיה שם.

במבט ראשון נראה כאילו האמור בתלמוד הוא רק אסמכתא לרעיא מהימנא, משום שלכאורה הבבלי מביא את הכרובים רק כאמצעי להסביר את מובנה הפילולוגי של המילה "סכך", ובאמת אין קשר מהותי בין הכרובים לסוכה, אבל לפי ההצעה בגוף הפרק לא כך הדבר, שכן מניתוח הסוגיה עולה שכבר לפי הבבלי יש קשר מהותי בין הכרובים לסוכה, הנתפסת כענני הכבוד. הווה אומר שהרעיא מהימנא אכן חשף את הכוונה המקורית של הסוגיה.

...ובגין ז' ספיראן אמר קרא 'כי בסכות הושבתי את בני ישראל', במפקנותהון מארעא דמצרים בז' ענני כבוד. סוכה באת ו' איהו ברזא דתרין בנין ידוד אד-ני. והכי סליק סוכ"ה בחשבן יאהד-ונהי. (=עולה שסוכה שווה בגימטריה ליאהד-ונהי = 91) תרין כרובין, דהם סוככים בכנפיהם על הכפורת ופניהם איש אל אחיו...

לפי הרעיא מהימנא שבעת ענני הכבוד של הסוכה הם כנגד שבע הספירות, ושני הבנים, ידוד ואד-ני, הם כנגד שני שמות של ה' וכנגד שני הכרובים. בתורת הספירות, האיחוד שבין שני הבנים (זעיר אנפין ונוקבא) הוא האיחוד של שבע הספירות, ולכן שני הכרובים מקבילים לשבעת ענני הכבוד.⁶ המבנה של סוגיות הבבלי בדבר השיעור המינימלי של סוכה גם הוא מעיד על המשותף שבין הכרובים לבין ענן השכינה ועל הקשר של שניהם

4 טפחים.

5 אמות.

6 דוק, שהרעיא מהימנא מתאר את ההגנה של הסוכה כפרישת כנפיים: "שכינא דאיהי סוכה אגינת עלייהו ופרישת גדפאה עלייהו" (פנחס, ג: רנו ע"א, וראה גם אמור ג: קג ע"א).

לסוכה. משמעות הכרובים עצמם לא מבוררת בסוגיה שבבבלי, אבל במקומות אחרים יש רמזים לגישה מיסטית בחז"ל ביחס לכרובים, גישה הדומה לזו של הרעיא מהימנא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ואומרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה.
(יומא נד ע"א).

ברעיא מהימנא שני הכרובים הם כנגד שני השמות של ה' שיש ביניהם איחוד: שם אדנות הוא כנגד מלכות, שהיא ספירה נקבית ומייצגת את כנסת ישראל, ושם הוויה הוא כנגד ספירה זכרית. שני הכרובים ברעיא מהימנא מקבילים אפוא לתפיסה העולה בסוגיה ביומא הרואה את הכרובים כזכר ונקבה המסמלים את האיחוד שבין ה' לעם ישראל. יתר על כן, משה אידל מראה שהקשר בין הכרובים לבין השמות של ה' מצוי כבר בחז"ל ובפילון.⁷
...סוכה העשויה ככבשן מסטרא דאימא, (=עשוי כתנור מצד אימא) עלה אתמר 'והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו ה' באש ויעל עשנו כעשן הכבשן', (ואוקמוה מאי והחיות רצוא ושוב כאור היוצא מפי הכבשן) וכולא חד...

הרעיא מהימנא מתייחס לדברי רבי יוחנן בבבלי: "סוכה העשויה ככבשן אם יש בהקיפה כדי לישב בה כ"ד בני אדם כשרה" (סוכה ז ע"ב). לכאורה אין כוונתו של רבי יוחנן לומר אלא שסוכה עגולה כשרה, אך הרעיא מהימנא מדייק בלשונו: הנוסח "סוכה העשויה ככבשן" במקום לומר פשוט "עגולה", נועד לעורר אסוציאציה להתגלות שבמעמד הר סיני, "והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה' באש ויעל עשנו כעשן הכבשן..." (שמות יט:יח). גם במקור השני המובא ברעיא מהימנא משמש הדימוי של כבשן לעורר אסוציאציה למעמד הר סיני: "והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק' מאי רצוא ושוב אמר רב יהודה כאור היוצא מפי הכבשן" (חגיגה יג ע"ב).⁸

...וסכה תהיה לצל יומם דסכך בעינן וסכך אתעביד לצל⁹ דאתמר ביה 'בצל שדי יתלונן', ולא בצל סוכת הדיוט, דאגין על גופא משמשא אלא צל לאגנא על נשמתא 'בצלו חמדתי וישבתי'¹⁰ אשר אמרנו בצלו נחיה גוים.....¹¹

⁷ אידל, קבלה, עמ' 147 - 149. מבראשית רבה פרשה ה ז, עמ' 36, ובפירוש הרשב"ם בבבא בתרא צט ע"א ד"ה "כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום" שמהם ניתן לראות את הקשר שבין התגלות השכינה מבין הכרובים להשראת שכינה בישראל.

⁸ מעשה המרכבה שבפרק א' ביחזקאל נקשר למעמד הר סיני כפי שמעידה הבחירה בו כהפטרה של שבועות, חג מתן תורה.

⁹ נראה שהגרסה הנכונה היא של דפוס קרימונה שלא גורס "דסכך בעינן וסכך אתעביד לצל".

בבבלי לומדים על החיוב של צל בסוכה מהפסוק "וסוכה תהיה לצל יומם חורב" (ישעיה ד:ו). המשמעות המובלעת בהסתמכות הזאת על הסוכה שתהיה על הר ציון לעתיד לבוא היא שגם צל הסוכה הוא בעיקר רוחני. רעיון זה, אכן, מבוטא במפורש¹² בקטע השני:

...ענני הכבוד בזכות אהרן דכתיב 'אשר עין בעין נראה אתה ה' וכו' וכתוב 'וכסה ענן הקטורת' מה להן שבעה אף כאן שבעה דהא בקטרת שבעה עננין מתקשרין כחדא ואהרן רישא לכל שבעה עננין הוא והוא קשיר לשית אחרנין (=קשור לששת האחרים) ביה בכל יומא...

הזוהר מתחיל בציטוט מאמר חז"ל הקובע שענני הכבוד שרו על ישראל במדבר בזכות אהרון,¹³ ומסביר שהתגלות זו מקבילה לזו של קודש הקודשים.

...מאי טעמא בגין דכלהו קשרא דמהימנותא נינהו ועל דא 'בסוכות תשבו שבעת ימים' מאי קא מייר. בגין דכתיב 'בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי'. ובעי בר נש לאחזאה גרמיה דיתבי תחות צלא דמהימנותא...

קטע זה, כמו הקטע ברעיא מהימנא, מעניק לצל הסוכה משמעות רוחנית ומביא כמקור לכך אותו הפסוק שמביא הרעיא מהימנא.

ד"א ואד יעלה מן הארץ, תרגומו, ועננא יסתלק מן ארעא, ההוא דאתמר בה כי ענן ה' על המשכן וגו' וביה משקיין תלמידי חכמים בארעא.
(זוהר בראשית א:כו ע"א)

כפי שהאד עולה מן הארץ כך עולה הענן מעל המשכן ככתוב בסוף ספר שמות:

ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן... ובהעלות הענן מעל המשכן יסעו בני ישראל בכל מסעיהם. ואם לא יעלה הענן ולא יסעו עד יום העל'תו. כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו לעיני כל בית ישראל בכל מסעיהם
(שמות מ:לד-לח).

הזיקה שבין האד של גן עדן והענן של המקדש, משתקפת בדברי ריש לקיש האומר שהגדרות סוכה נלמדות מהאד של גן עדן משום שהסוכה היא כנגד ענני הכבוד.

¹⁰ גם רבנו בחיי מביא פסוק זה בתארו את המשמעות הרוחנית של צל: "...ואם כן כל המקיים מצוות סוכה ונכנס בה עיניו אל הסכך העשוי לצל ומסכים בדעתו כי הקב"ה צלן של ישראל והוא מגין עליהם כצל המגין מפני החמה. הוא שכתוב: (תהילים קכא) 'ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך', וכתוב (שהש"ר ב) 'בצלו חמדתי וישבתי', וז"ש - ושחמתה מרובה מצלתא פסולה" (כתבי ר' בחיי, עמ' רעט).

¹¹ מקורות אלו בזוהר וברבנו בחיי על משמעותו של צל הסוכה מובאים אצל רובינשטיין, שמשווה גישתם לצל לזו של חז"ל (סמליות, עמ' 380-384).

¹² ראה רעיא מהימנא ג:רנו ע"א "סוכה קא אגינת עליהו דישראל הה"ד וסכה תהיה לצל יומם מחרב".

¹³ ויקרא רבה, פרשה כז, עמ' תרלו.

בת"ח בשעתה דבר נש יתיב במדורא דא (=יושב בדירה זו) צלא דמהימנותא שכנתא פרסא
גדפהא(=פורש כנפיה) עליה מלעילא
(זוהר אמור ג:קג ע"ב)

בזוהר, כמו אצל חז"ל, הסוכה שתי פנים לה: מקדש ובית.¹⁴
גילוי היחס שבין התפיסה הקבלית לבין התפיסה הרבנית המסורתית באשר למשמעות
ההלכה והריטואל, גילוי זה הוא חשוב הן להבנת הקבלה, הן להבנת חז"ל. הבאתי את דברי
גרשום שלום שעיימת את שתי התפיסות וטען כי ראיית הקבלה היא מיסטית-מיתית,
ולעומתה התפיסה הרבנית הקלסית אין בה מהיסודות הללו.¹⁵ הפירושים של אנשי הקבלה
לטקסטים הלכתיים מסורתיים, מסתירים ומשטשים את החלפת תפיסת העולם המקורית
העומדת ביסוד הטקסט בתפיסת העולם המיסטית של המפרש.¹⁶ כנגדו הצגתי דעות של
חוקרים הסוברים ששורשי הקבלה נטועים באותם מקורות של היהדות הרבנית הקלסית,
אלא שהקבלה מעניקה להם צורה וניסוח חדשים.¹⁷ לדעתם, קביעה זאת כוללת גם את
תחום ההלכה, ואין מתח בין הקבלה והיהדות הרבנית בעניין זה. במסגרת הניתוח של
מצוות סוכה ניסיתי להראות שרעיונות מספרות הזוהר אכן מעוגנים בדיונים ההלכתיים
שבספרות חז"ל.

¹⁴ "ומאי ואת הבנים תקח לך ר' רחומאי אומר אותם בנים שגדלה ומאי ניהו ז' ימי הסוכות
והיינו ימי השבוע שהם ז' איכא בינייהו שהם יותר קדש דכתיב בהם מקראי קדש... ומאי ניהו
סוכות א"ל בי"ת דכתיב בחכמה יבנה בית ומנלן דסוכות בית דכתיב ויעקב נסע סכותה ויבן לו
בית' **ספר הבהיר**, סעיף מה, עמוד 21. מתוך הבהיר משמע שהסוכה היא בית. הבהיר גם עומד
על הדמיון והשוני שבין ימי הסוכות לימי השבוע הרגילים; אלה שבעה ימים ואלה שבעה ימים,
וההבדל ביניהם הוא שימי הסוכות קדושים יותר. אם כן, אם הסוכה היא בית, היא בית יותר
קדוש, רעיון המזכיר את הגישה שהסוכה היא שילוב בין בית למקדש.

¹⁵ הקבלה באה "לעגן את הריטואל של היהדות הרבנית במיתוס באמצעותה - אם מותר לומר כן
- של פראקטיקה מיסטית", שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 126. ניסוח זה מניח שכשלעצמם, הריטואל
וההלכה של היהדות הרבנית היו חסרים יסודות אלו (הציטוט והניתוח עליו מובאים על ידי
אידל, **קבלה**, עמ' 172).

¹⁶ שלום, **מיסטיקה יהודית**, עמ' 210 - 211.

¹⁷ ראה מבוא.

...דבר ידוע כי כל מצות התורה יש בהן נגלה ונסתר. הנגלה הוא החיצון, יש בו תועלת הגוף, או מצד האמונה או מצד המידות המועלות שבהן ישוב הארצות. הנסתר הוא הפנימי, יש בו תועלת הנפש... מכלל מצוות התורה, שהם דרך הנגלה והנסתר, הוא מצות הסוכה שיש בו הנגלה והנסתר. הנגלה הוא הפשט, הוא שהכתוב צווה אותנו בעשיית הסוכה רמז לזמן המדבר... והנסתר, זהו שאמר הכתוב 'בסוכות תשבו שבעת ימים', ואמרו רז"ל אלו ענני הכבוד, שהרי ישראל במדבר היו מקיפין אותם שבעת עננים, והעננים נקראים סוכה... ואף על פי שנצטוינו לעשות המצווה בנגלה אין עקרה אלא בנסתר.

(כתבי רבינו בחיי, עמ' רעג - רעז).

נספח ב': בין ניסוך המים לשמחת בית השואבה

(נספח לפרקים שלישי ורביעי)

בניתוח שמחת בית השואבה הראיתי שאין זו שמחה על המים, אלא חגיגה על המקדש. במהלך החגיגה יש שחזור של אלמנטים מהאירועים המכוננים של המקדש - סיפור העלאת הארון על ידי דויד וחנוכת הבית על ידי שלמה.

עם זה, נראה שאין להתעלם מן הזיקה שבין שמחת בית השואבה לניסוך המים. גם בשמחת בית השואבה וגם בניסוך המים נודעת חשיבות לפסוקים מישעיה יב. באירוע הראשון הפסוקים הם מקור השם של הטקס, ובניסוך המים הפסוקים מגדירים את פרטי הטקס.¹⁸ חיבור בין הטקסים נמצא גם בדברי רב נחמן המובאים בתלמוד. רב נחמן מבאר את שם הטקס של שמחת בית השואבה על פי השיטה המכנה אותו שמחת בית **חשובה** - "מצוה חשובה היא, ובאה מששת ימי בראשית" (סוכה נ ע"ב), ומסתבר שהמצווה החשובה היא ניסוך המים.¹⁹

בשני הטקסים מתקיימת תהלוכה. בשמחת בית השואבה כיוון התהלוכה הוא מן המקדש החוצה, ובניסוך המים - מן החוץ למקדש פנימה. מסתבר שתהלוכת ניסוך המים היא המשך התהלוכה של שמחת בית השואבה.²⁰

בפרק על שמחת בית השואבה כבר הצבעתי על הקשר שבין הטקסים, קשר שכיוונו הפוך: שמחת בית השואבה אינה שמחה על ניסוך המים אלא על התחדשות המקדש, וטקסי ניסוך המים משתלבים לתוך תהליך זה של התחדשות. לאור הניתוח של טקס ניסוך המים אפשר לחזור ולפתח הצעה זו, והצגת היחס שבין התהלוכות חיונית להבנת השילוב הזה.

¹⁸ בניסוך המים ראה בבלי סוכה מח ע"ב, בשמחת בית השואבה ראה שם נ ע"ב.

¹⁹ מקורות אלו הם מן התלמוד הבבלי. בהמשך הדיון על הזיקה שבין הטקסים נחזור גם לרובד התנאי.

²⁰ מספר מפרשים מבינים כך את המשנה. ראה רש"י נד, ע"א, ד"ה ה"ג לגבי מזבח. פטאי, **אדם ומקדש**, עמ' 29 - 30. במשנה עצמה אין הדבר מפורש, אבל רובינשטיין מביא לכך מספר ראיות (**חג הסוכות**, עמ' 142 - 143).

א. התהלוכה

בסיום התהלוכה של שמחת בית השואבה, היו הכוהנים הופכים פניהם כלפי המקדש ואומרים:

אבותינו שהיו במקום הזה אחוריהם אל היכל ופניהם קדמה והמה משתחווים קדמה לשמש ואנו ליה עינינו. ר' יהודה אומר היו שונין ואומרין "אנו ליה וליה עינינו".
(משנה סוכה פ"ה מ"ד)

הצהרה זו באה כניגוד לתיאור התנהגותם של האבות בספר יחזקאל: "אחריהם אל היכל ה' ופניהם קדמה והמה משתחווים קדמה לשמש" (ח:טז). התנהגות זו היא אחת מן התועבות הנעשות בבית ה', שבעקבותיהן הקב"ה עוזב את המקדש, והמקום מתרוקן מהשראת שכינה.

הטקס של שמחת בית השואבה בכלל, ומהלך התהלוכה בפרט, הוא אפוא ניגוד למעשים של "אבותינו". החגיגה מבטאת את השמחה של ישראל על המקדש, ועל ה' השוכן בביתו. כאן נציע שהתהלוכה של הבאת המים למקדש היא חלק מן הניגוד הזה. יש כאן ביטוי מעשי של הצהרת הכוהנים ושל הניגוד בין העבר להווה. יש כאן מעשה של הכנסת דבר למקדש, במקום הפניית הגב אליו ועבודה זרה. טקס ניסוך המים עצמו ממחיש את מציאותו של המקדש במצב שלם ואידאלי; באמצעותו נעשה המקדש למקור הברכה והפוריות לעולם כולו.²¹ לניסוך המים במקדש יש גם משמעויות קוסמיות הקשורות בשחזור בריאת העולם ובתהום.²²

ראינו לעיל שטקס הערבה הוא המשך של ניסוך המים. טקס זה גם ממשיך את הניגודיות לעבר. לדברי התוספתא (פ"ג ה"א) היו מזכירים בטקס את שם "יה", אותו השם שהכוהנים השתמשו בו. בניגוד להפניית האחוריים למקדש בעבר, פונים אל המזבח בבקשת ישועה, ומכריזים "אנו ליה וליה עינינו". הד לדברי ר' יהודה כאן, על כפל הזכרת שם "יה", נמצא בדברי רבי ליעזר בן יעקב בתוספתא (שם): "ליה ולך המזבח, ליה ולך המזבח".

²¹ ראה פטאי, **אדם ואדמה**, ב', פרק כג, "בית המקדש מרכז לפוריות" (עמ' 192 - 222), המביא מקורות רבים לתפקידו של המקדש בהבטחת הפוריות של העולם, האדם והאדמה.

²² לדעת פטאי גם אור המנורות של שמחת בית השואבה הוא סמל לפוריות, בדומה לסמליות של ניסוך המים (ראה **אדם ואדמה**, ב', עמ' 219). פטאי מקשר את האור הזה לאורו של היום הראשון לבריאה (**אדם ומקדש**, עמ' 84 - 85).

ב. בין יחזקאל ט-י ליחזקאל מ-מח

בספר יחזקאל עצמו קיים תיאור של התיקון למעוות שעשו אבותינו. בפרקים האחרונים של הספר (מ-מח) מתואר כיצד המקדש חוזר למעמדו הראשון, ובעיצוב הספרותי של פרקים אלה ישנה הקבלה הפוכה לנבואת החורבן. חזון זה של יחזקאל הוא אותו החזון שהתוספתא דורשת אותו בקשר לניסוך המים! כלומר שני הטקסים, שמחת בית השואבה וניסוך המים, מקבלים את השראתם מן התיאורים בספר יחזקאל. במשנה מפורש כי בטקס שמחת בית השואבה יש תיקון למעוות של יחזקאל ח, ובתוספתא מפורשת הזיקה של ניסוך המים ליחזקאל מז, פרק שהוא תיקון למראה יחזקאל המתחיל מפרק ח. במראה של יחזקאל בפרקים ח - יא, מתוארת הסתלקות כבוד ה' מן המקדש. במראה האחרון בספר, פרקים מ - מח,²³ מתואר שובו של כבוד ה' למקדש, ובו המקדש חוזר לתיקונו.

ויולכני אל השער שער אשר פנה דרך הקדים: והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים וקולו כקול מים רבים והארץ האירה מכבדו: וכמראה המראה אשר ראיתי כמראה אשר ראיתי בבאי לשחת את העיר ומראות כמראה אשר ראיתי אל נהר כבר ואפל אל פני: וכבוד ה' בא אל הבית דרך שער אשר פניו דרך הקדים: ותשאני רוח ותביאני אל החצר הפנימי והנה מלא כבוד ה' הבית: ואשמע מדבר אלי מהבית ואיש היה עמד אצלי: ויאמר אלי בן אדם את מקום כסאי ואת מקום כפות רגלי אשר אשכן שם בתוך בני ישראל לעולם ולא יטמאו עוד בית ישראל שם קדשי המה ומלכיהם בזנותם ובפגרי מלכיהם במותם.

(יחזקאל מג:א-ז)

כבוד ה' יוצא דרך השער הפנה קדים (יא:א, כב-כג), והוא חוזר דרך אותו השער (מג:א).²⁴ לחזון זה של יחזקאל יש דמיון לתיאורי חנוכת המקדש: "מלא כבוד ה' את הבית" (יחזקאל מג:ה), "מלא כבוד ה' את בית ה' " (מלכים א', ח:יא).²⁵ נראה, על כן, שהמראה של יחזקאל בפרקים ח - יא הוא ניגוד של תיאור חנוכת המקדש. המשמעות של שמחת בית השואבה כניגוד להסתלקות השכינה במראה יחזקאל בפרקים ח - יא, משמעות שהצעת לעיל, משתלבת לתוך תפיסת שמחת בית השואבה כשחזור חנוכת

²³ פרקים אלו הם יחידה ספרותית אחת. ראה טואל, **חוק המקדש**, עמ' 18 - 20.

²⁴ טואל, **חוק המקדש**, עמ' 37, וראה גם מושקוביץ, **יחזקאל**, מבוא, עמ' 25, העומד על נקודות נוספות של ניגוד בין המראות, ועל המשמעות של הניגוד הזה.

²⁵ טואל, **חוק המקדש**, עמ' 37.

המקדש של שלמה. כאן אנו מוצאים אצל יחזקאל עצמו את הניגוד למראה סילוק השכינה, הלא היא חנוכתו מחדש של המקדש.

במראה הראשון חוזרת הפנייה "הראית בן אדם" להפנות את תשומת לבו לכל התועבות הנעשות במקום. לקראת סוף המראה האחרון שוב חוזרת אותה פנייה, למראה המים הרבים היוצאים מן המקדש לכל הארץ. כאן המשמעות היא: שים לב וראה איך הכול חוזר לקדמותו.²⁶ המקדש משפיע רפואה לעולם, במקום מוות בזמן החורבן.

ושוב אנו חוזרים להצהרת הכוהנים "ליה עינינו", שהיא בניגוד להתנהגות הזקנים בנבואת יחזקאל הראשונה, ודומה לראייתו של יחזקאל עצמו כאן. מיד אחר כך מביאים את המים לניסוך המים, שבראיית חז"ל זהו קיום בזעיר אנפין של חזון אחרית הימים ביחזקאל.

בשני החזונות מופיע מפתן הבית. בראשון הוא המקום שדרכו יוצא כבוד ה' מן הבית. "וכבוד אלהי ישראל נעלה מעל הכרוב אשר היה עליו אל מפתן הבית" (ט:ג). "וירם כבוד ידוד מעל הכרוב על מפתן הבית" (י:ד). במראה האחרון, כפי שראינו, המים יוצאים לעולם מתחת מפתן הבית. המים היוצאים מן המקום הזה, ומביאים ברכה לעולם יש להם משמעות רוחנית ובזה הם מהווים ניגוד לסילוק השכינה בעבר.

חג הסוכות הוא חג המקדש. טקס שמחת בית השואבה מבטא שחזור של הכשרת המקדש לייעודו. טקס ניסוך המים מקבל משמעות מעבר לבקשת המים; הוא מבטא את הגשמת השאיפה שהמקדש יהיה מרכז שפע וקדושה לעולם כולו, וכך יחזור לתכליתו המקורית.

²⁶ ה"איש" שנזכר במראה הראשון מבשר את תחילת החורבן, להבדיל בין החיים ובין המתים (ט:ג), ואילו ה"איש" במראה האחרון מודד את עצמת זרימת המים המביאים את הברכה לעולם.

נספח ג: ניסוך המים כבריאת האדם

(נספח לפרק רביעי)

בחלק זה נציע כי ניסוך המים על המזבח, לבד מהקבלתו לירידת האד על העולם בתחילת הבריאה, מקביל גם לבריאת האדם. הצעתנו מתבססת על זיקה כללית בין האדם למזבח, וכן על הקבלה ספציפית בין שלבי הטקס של ניסוך המים לשלבי בריאת האדם כפי שהם מתוארים במקראות ובפסוקים. בנוסף אציע כי ניתן למצוא רמז לקשר הזה בלשון המשנה המתארת את ניסוך המים. זהו המשכו של המהלך הרעיוני הקושר את ניסוך המים עם סיפור הבריאה.²⁷

א. אדם ומזבח

מקור מפורש לרעיון זה מופיע במדרש המאוחר, תדשא:²⁸

... ושתי מזבחות היו שם של זהב כנגד נפשו של אדם, ואחד של נחושת כנגד גופו של אדם. כשם שהזהב יקר מן הנחושת, כך הנפשות יקרות מן הגוף. אבל בכל יום ויום היה נקרב בהן כעין שנגזר עליהן מן הקב"ה תמיד, כן צריך האדם לבוא לפני אדון העולמים תמיד בנפשו ובגופו. כשם שהגוף אוכל כך מזבח הנחושת קרבנותיו למאכל וכשם שהנשמות אינן נהנות אלא מן הריח, לכך לא היה נקרב במזבח הזהב אלא קטרת סמים דבר העשוי לריח.

²⁹ (מדרש תדשא, הוצאת עפשטיין עמ' קנו)

בתלמוד נמצאים רמזים על הקבלה בין המזבח לגוף האדם:

פושעי ישראל אין אור גיהנם שולטת בהן קל וחומר ממזבח הזהב, מה מזבח הזהב שאין עליו אלא כעובי דינר זהב עמד כמה שנים ולא שלטה בו האור, פושעי ישראל שמליאין מצות כרמון... על אחת כמה וכמה.

(עירובין יט ע"א)

²⁷ רש"י על הפסוק "ואד יעלה מן הארץ" אומר: "לענין בריאתו של אדם, העלה את התהום והשקה העננים לשרות העפר ונברא אדם, כגבל זה שנותן מים ואחר כך לש את העיסה, אף כאן והשקה ואחר כך ויצר" (בראשית ב: 1).

²⁸ לפי עפשטיין המדרש אמנם עבר עריכה מאוחרת אבל הוא "אוצר בתוכו דעות קדמוניות" (אברהם עפשטיין, **קדמוניות היהודים**, עמ' קל).

²⁹ ראה מדרשים מקבילים המובאים על ידי פטאי, **אדם ואדמה**, ב', עמ' 174, **אדם ומקדש** 113 - 115.

30 לרעיון העולה באגדה יש גם ביטוי הלכתי. ישנה הקבלה בין מידת האדם למידת המזבח.

31 בפסחים מובאת ברייתא המעריכה את מידת האדם כ"אמה על אמה ברום שלש אמות" לצורך שיעור מידת מקווה. מידת המינימום של המזבח גם היא אמה על אמה ברום שלוש.

... אבל מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אינן מעכבין, והוא שלא יפחות מאמה על אמה ברום שלש אמות כשיעור מקום המערכה של מזבח מדבר.

32 (רמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ב הי"ז)

במקורות אחרים מוצאים התייחסות למזבח עצמו כאל סובייקט בעל תכונות אנושיות. המונח "אכילת מזבח" במימרא "בשתי אכילות הכתוב מדבר, אחת אכילת אדם, ואחת אכילת מזבח" 33 משמש, בלשון האמוראים, לתיאור חלק הקרבן המוקטר על המזבח. 34

35 במקום אחר נאמר על המגרש אשתו ראשונה "אפילו מזבח מוריד עליו דמעות". 35 המדרשים מציגים רעיונות דומים בתפיסת המזבח והאדם מתוך ראייה של כל אחד מהם בנפרד כמיקרוקוסמוס. נראה שהיסוד הרעיוני העומד מאחרי הדברים הוא תפיסת המשולש של אדם-עולם-מזבח - האדם מקביל למזבח. פטאי, שחקר את הביטויים של ראיית האדם כמיקרוקוסמוס בתרבויות שונות, מביא מקורות רבים מספרות חז"ל המבטאים רעיון זה. 36

הדבר בא לידי ביטוי מפורש בתיאור ההקבלות בין מבנה גוף האדם ומבנה העולם:

[רבי יוסי הגלילי אומר כל מה שברא הקב"ה בארץ ברא באדם]... אבל הקדוש ברוך הוא... ברא את כל העולם כולו... ויצר באדם כל מה שברא בעולמו. ברא חורשים בעולם וברא חורשים באדם זה שערו של אדם. ברא חיה רעה בעולם וברא חיה רעה באדם זה הכנימה של האדם. ברא קורצין בעולם וברא קורצין באדם זה אזניו של אדם... מים חיים בעולם מים חיים באדם זה דמו של אדם... הא למדת שכל מה שברא הקב"ה בעולמו ברא באדם.

30 על כך עמד הכהן, **מידת המזבח**, עמ' 305 - 311.

31 ק"ט ע"א - ע"ב.

32 מקורותיו של הרמב"ם על פי הפסוק "ועשית את המזבח עצי שטים חמש אמות ארך וחמש אמות רחב רבוע יהיה המזבח ושלש אמות קמתו" (שמות כז:א). בבבלי זבחים ס"ב ע"א: "ת"ר: ... מדת ארכו ומדת רחבו ומדת קומתו אין מעכבין... א"ר מני: ובלבד שלא יפחתו ממזבח שעשה משה. וכמה? אמר רב יוסף: אמה". לפי הדיון שם רק מקום המערכה נחשב לעצם המזבח, ולכן המינימום מצטמצם לאמה על אמה.

33 בבלי זבחים י"ג ע"ב. לשון דומה שם כ"ח ע"א, ירושלמי יומא פ"ו ה"ו.

34 השרש 'אכל' לעצמו לא מעורר בהכרח דימוי של האנשה. 'אכל' משמעותו גם לשרוף, ראה יכי תצא אש... ונאכלי (שמות כב:ה). הדיוק כאן מסתמך על התקבולת שבין אכילת אדם לאכילת מזבח המופיע בציטוט.

35 גיטין צ' ע"ב.

36 ראה פטאי, **אדם ואדמה**, בעיקר פרק ארבע עשר "הקבלה בין העולם והאדם".

(אבות דרבי נתן נוסח א' פרק לא, עמ' 91 - 92 בהוצאת שכתר)

כבר ראינו לעיל שגם המקדש נתפס במקורות חז"ל כמיקרוקוסמוס, ועל כן אפשר להבין גם את ההקבלה בין האדם למקדש. במדרש נמצא את המעבר הזה מן המקדש לעולם, ומן העולם לאדם:³⁷

ד"א כתיב "ה' בחכמה יסד ארץ" וגו' (משלי ג יט) ואומר "ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה" (שמות לא ג), ללמדך שהמשכן שקול כנגד כל העולם וכנגד יצירת האדם שהוא עולם קטן. (מדרש תנחומא (ורשא) פרשת פקודי סימן ג)

על יסוד ראיית המזבח כמיקרוקוסמוס נוצר מהלך מקביל המקשר בין המזבח לאדם במשולש מזבח - עולם - אדם. וכך אנו מוצאים מדרשים המשווים את המזבח לגוף האדם, בהקשר של השוואת הכלים השונים שבמקדש לאיברי האדם.

המוטיב המשולש אדם-עולם-מזבח אינו מנותק מן המוטיב הכללי יותר של אדם-עולם-מקדש. ההקשר הרחב במדרש תדשא שראינו לעיל הוא דימוי האדם למקדש, ובדימוי זה מסמל המזבח את גוף האדם באופן ספציפי.³⁸ עיקר הפעילות במקדש מרוכזת סביב המזבח ועל כן טבעי לראות בו תמצית של עניין המקדש. המזבח הדומה לאדם הוא מיניאטורה של המקדש הדומה לאדם, תוך הדגשת הממד הגופני של האדם.

גם בדתות אחרות אנו מוצאים מוטיבים דומים ביחס לאדם-עולם-מזבח.³⁹

מעבר לקישור בין האדם למזבח דרך ההקבלה המשותפת שלהם לעולם, מוצאים במקורות חז"ל מוטיב, שמסתבר שנגזר מהקודם, שהאדם נברא מהעפר של מקום המזבח.⁴⁰

מוטיב זה מקבל משמעויות שונות במדרשים שונים. לעומת הגישה המובאת במדרש בראשית רבה המצוטט לעיל בגוף הפרק, גישה המדגישה את הצורך של האדם בכפרה,⁴¹ ישנה במקבילה ממדרש הגדול נימה שונה:

³⁷ ראה פטאי, **אדם ואדמה**, א', עמ' 173 - 175.

³⁸ "מנורת זהב יש לה ז' נרות כנגד שבעה מאורות בעולם שהם שבעה כוכבים. בשנה ז' ימים טובים. ז' שערים בנפש: שתי עינים, שתי אזנים, שתי אפים, ופה אחד. והיא כנגד חכמה שהיא מאירה לחכם, ועל ימין היא שנאמר "לב חכם לימינו" וכו' (קהלת י:ב) ונפש בתוך הגוף כנגד מזבח הקטרת בתוך המשכן..." (מדרש תדשא שם).

³⁹ פטאי, **אדם ואדמה**, א', מביא בשם הוכרט, **מלכים**, עמ' 64, שמביא רעיון זה מספרות הוודה (VEDA).

⁴⁰ המקורות להלן נמצאים אצל פטאי, **אדם ואדמה**, א', עמ' 155 - 156.

⁴¹ ראה במקביל בירושלמי נזיר פ"ו ה"ב.

"מן האדמה" מן הברור שבאדמה בראו, מן החביב שבאדמה בראו, מן המעולה שבאדמה בראו, מסלתה שלאדמה בראו, ממקום עבודה בראו. כתיב "עפר מן האדמה", וכתיב "מזבח אדמה".
(מדרש הגדול, הוצאת מרגליות, עמ' עח)

באופן דומה, אלא בכיוון ההפוך: "ויש אומרים, ממקום שניטל עפרו של אדם הראשון שם נבנה מזבח".⁴² נמצא שהרעיון של בריאת האדם ממקום המזבח הוא רעיון יסודי החוזר בגלגולים שונים במקורות מדרשיים רבים.⁴³

ב. בריאת האדם

אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים: וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלהים על הארץ ואדם אין לעבד את האדמה: ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה: וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה.
(בראשית ב:ד-ז)

בתיאור של בריאת האדם בפסוקים אלה אפשר להבחין בשני מרכיבים: האחד - האדם עשוי עפר מן האדמה; השני - הקב"ה נופח באפיו נשמת חיים. מוטיב שלישי עולה מן המדרשים המדגישים את חשיבות המים, ה"אד" העולה מן האדמה, בתהליך של בריאת האדם.

אמר ר' יוסי בן קצרתה כאשר הזו שהיא משקשקת עיסתה במים ומגבהת חלתה מבינתיים כך בתחילה ואיד יעלה מן הארץ ואחר כך וייצר י"י אלהים את האדם עפר מן האדמה.⁴⁴
(בראשית רבה (אלבק) פרשה יד)

⁴² אליהו זוטא, פרשה ב, ד"ה אמר לי, רבי.

⁴³ במקביל לראיית המזבח כמקום ראשיתו של האדם, אפשר למצוא את המזבח גם כמקום קבורתו של האדם (ראה פטאי, **אדם ואדמה**, ב', עמ' 10-11). "כל הקבור בארץ ישראל כאילו קבור תחת המזבח... וכל הקבור תחת המזבח כאילו קבור תחת כסא הכבוד" (אבות דרבי נתן, נוסחא א', פכ"ו, עמ' 82, ומקבילה בילקוט שמעוני, בהר, רמז תרסו). ליברמן (ראה **התיאור**, עמ' 161-162) קושר את המימרה התמוהה הזאת לתפיסת חז"ל הרואה את אפרו של האיל שהוקרב במקום יצחק כאילו הוא אפרו של יצחק המונח תחת המזבח. "אלא מזבח מנא ידעי... ר' יצחק נפחא אמר: אפרו של יצחק ראו שמונח באותו מקום" (זבחים סב ע"א). "אפרו של איל הוא יסוד על גבי המזבח הפנימי" (פרקי דרבי אליעזר, פרק ל). פטאי (שם) מוסיף ומביא עדויות שישנן אגדות נוצריות ומוסלמיות קדומות על קיומה של באר עמוקה תחת אבן השתייה שבה שוכנות נשמות המתים, ועל היות מקום המקדש מקום קבורה. לפי פטאי משקפות אגדות אלו את תפיסת המיתה כחזרה של האדם למקום בו היה קודם לידתו.

⁴⁴ חשיבות המים מתבטאת שוב בדימוי אחד משלבי יצירת האדם לגיבול הנעשה במים. "את מוצא באחד בתשרי נברא אדם הראשון. שעה ראשונה עלה במחשבה... שלישיית גיבלו" וכו' (ויקרא רבה פרשה כט, מהדורת מרגליות, עמ' תרסח - תרסט).

לשלושת המוטיבים הללו בבריאת האדם-אדמה, מים ונשמת חיים - קיימות מקבילות בטקסט של ניסוך המים.

אדמה: לעיל הוצעה הזיקה שבין המזבח לאדמה, וראינו שזהו המקום המקורי שממנו נלקח העפר לשם בריאת האדם.

מים: כפי שכבר ראינו בגוף הפרק, כל מהלך ניסוך המים משחזר את הגשם הראשון בשנה שבה נברא העולם, ואת אותו האד שהיא גם מקור המים שבתהליך בריאת האדם.

נשמה: במקורות חז"ל מתייחסים למי השילוח, המשמשים לניסוך המים, כאל מקור של רוח הקודש.⁴⁵ בפסוקים מירמיהו משמש הביטוי מים חיים כמטפורה לקב"ה. "אתי עזבו מקור מים חיים" (ירמיהו ב:יג). "כי עזבו מקור מים חיים את ה'" (ירמיהו יז:יג). הביטוי "מים חיים" דומה ל"נשמת חיים" בפסוק "ויפח באפיו נשמת חיים".⁴⁶ הבאת מים חיים ממי השילוח אל המזבח מכניסה בו יסוד רוחני.

בדומה לנשמה, המים הם יסוד החיים שבאדם.

במספר מקומות אנו מוצאים הקבלה בין מים לבין דמו של האדם, שהוא מקום משכנה של נפש האדם, "כי הדם הוא הנפש" (דברים יב:כג). ראינו לעיל את הציטוט מאבות דר' נתן המשווה את התופעות שבעולם לאברי גופו של האדם וקובע ש"מים חיים בעולם מים חיים באדם זה דמו של אדם". בירושלמי אנו קוראים: "אדם הראשון דמו של עולם דכתיב 'ואיד יעלה מן הארץ'" (ירושלמי שבת פ"ב, ה ע"ב). כלומר, מי העולם הם הדם של העולם, ומתוך שהאדם נברא ממים אלה גם הוא נחשב לדמו של העולם. כשם שהדם הוא היסוד החיוני שבאדם כך, בתפיסת הדרשן, המים הם יסוד החיים של העולם.

עניין שחוזר בריאת האדם עולה גם דרך העיסוק ביצירת גולם, המופיע ברבדים שונים של המחשבה והמגיה היהודית ומתואר בהרחבה בספר "גולם" של משה אידל. השאיפה ליצור גולם משקפת תפיסה שיצירת האדם במעשה בראשית אינה אירוע חד פעמי, וניתן לחזור על הדרכים שבהם נוצר האדם, ולשחזר את בריאתו.⁴⁷

⁴⁵ ראה לעיל פרק שלישי על שמחת בית השואבה.

⁴⁶ ראה את הלשון שנוקטת המשנה בתיאור הספלים שבהם ניסכו את המים: "ומנוקבין כמין שני חוטמין דקין" (פ"ד מ"ט), הדומה ל"ויפח באפיו נשמת חיים" (אפיו = חוטמין) בבריאת האדם.

⁴⁷ לפי אידל ישנה תפיסה קבלית שהידע הדרוש לשם יצירת אדם הוא אותו הידע המספיק ליצירת עולם, ומדובר לפיכך בשני צדדיו של אותו המטבע. **גולם**, עמ' 18 – 20.

לשם יצירת הגולם יש להשתמש בעפר מקרקע המקדש, הוא העפר שממנו נוצר האדם.⁴⁸
יש לגבל את העפר במים חיים, מי נהרות. מעורבותו של הכוח האלוהי בתהליך מובטחת
על ידי שימוש בשמות של הקב"ה.⁴⁹

אידל עצמו מקביל את יצירת הגולם לטקס של השקיית מי סוטה, כפי שהוא מופיע במקרא
ובפרשנות של חז"ל לטקס.⁵⁰ במהלך הטקס משקה הכהן את הסוטה במים קדושים
שנתערב בהם עפר מקרקע המשכן, ושם ה' נמחה בהם (במדבר ה:יז-כט). מופיעים כאן
אותם שלושה מוטיבים מבריאת האדם: האדמה, המים ושם ה', שהוא ביטוי להתגלות.
המדרש הבא מבאר את משמעות העפר שבמים. "למה עפר? אמר ר' מאיר לפי שנוצר ממנו
אדם הראשון לפיכך הוא משקה אותה ממנו. אם כשרה, היא מתעברת ויולדת בן
בצורתו".⁵¹ העפר מקשר את הטקס ישירות לתהליך של בריאת האדם ברחם האישה.⁵²

48 שם, עמ' 60 - 61.

49 שם, עמ' 63.

50 שם, עמ' 61 - 63.

51 מדרש הגדול על במדבר ה יז, הוצאת רבינוביץ, עמ' נז.

52 בגמרא מצוטט רבא כאומר: "מפני מה אמרה תורה הבא עפר לסוטה. זכתה יוצא ממנה בן
כאברהם אבינו, דכתיב ביה 'עפר ואפרי' (בראשית יח:כז), לא זכתה תחזור לעפרה" (סוטה יז
ע"ב). כלומר הטקס של השקיית מי סוטה יכול להביא ליצירת אדם. רבא הוא זה המוזכר
בסנהדרין (סה ע"ב) כמי שבוא אדם.

אחרית דבר

חיבור זה נועד לממש שלוש מגמות: הצעת מתודה לניתוח הטקסטים ההלכתיים של חז"ל לצורך העמקת הבנתנו במחשבת חז"ל, מתודה המאפשרת לנצל את המאפיינים המיוחדים של ספרות זו; יישומה של המתודה לשם הבנת המשמעות של מצוות חג הסוכות בתפיסת חז"ל; הצעת מסקנות בדבר מקומם של תפיסות ושיקולים רעיוניים בדיונים ההלכתיים של חז"ל על מצוות חג הסוכות, וכן בדבר היחס שבין ההלכה לאגדה.

במבוא סקרנו את דעותיהם השונות של החוקרים בדבר הקרבה שבין ההלכה לאגדה. ציינו את הכיוון המתגבש במחקר לעמוד על המשמעות הסימבולית של המצוות מתוך עיון בדיונים ההלכתיים העוסקים באותן מצוות. בניסיון לפתח כיוון זה הראיתי כי אכן יש משמעות סימבולית להלכה וכי יש זיקה בינה לבין הרעיונות האגדתיים. הדגמתי גם כיצד במסגרת ההלכה באה המשמעות הרעיונית לידי ביטוי באופן שונה, ואולי אף מורכב יותר, מאשר במסגרת הדיון האגדי.

בניתוח הטקסטים הושם דגש על מעקב אחר השתלשלות הרעיונות לאורך הדורות, על פי השתקפותם בדברי החכמים המתועדים בספרות חז"ל. השתדלתי לעמוד על הקשר של השימוש באמצעים ספרותיים כגון משחקי מילים, חזרות ותקבולות, לתוכנו ההלכתי של הטקסט. בחנתי את משמעותה של ההלכה כפי שהיא עולה מן השקלא וטריא של הסוגיה, מההקשרים והאסוציאציות המופיעים תוך כדי הדיון, תוך הדגמת חשיבותם של כלי הניתוח הללו בחשיפה ופיתוח של המוטיבים השונים בנושאים שנדונו.

תוך יישום המתודה שהוצגה לעיל בניתוח מקורות חז"ל על מצוות חג הסוכות, עמדתי על מספר מוטיבים ספציפיים במצוות החג, ותיארתי את משמעותו של החג כפי שהיא עולה ממכלול מצוותיו. במרכז הדברים עומדת ההקבלה בין המקדש לחג הסוכות, שהצגתה תורמת להבנת המשמעות של שני המושגים. ברקע הדברים עומד חזון של עולם מתוקן מלא חיים, מים וצמחייה, עולם שמתקיימת בו נוכחות של השכינה. על פי המתואר במקרא, אכן כך היה העולם בעת בריאתו, והוא עתיד לשוב לאותה הוויה באחרית הימים. המקדש עומד בין גן העדן הבראשיתי לבין אחרית הימים. הוא מהווה עולם מתוקן בזעיר אנפין, ויש בו התגלות שכינה. חג הסוכות נחוג בעיקרו סביב למקדש, וגם הוא נועד לשחזר את אותו החזון של העולם המתוקן, בין ראשית הימים לאחריתם.

מתוך הדיון מתחדדת משמעותם של מושגי היסוד: בריאה, מים, טבע ושכינה, ומתבהרת החשיבה העומדת ביסוד טקסי החג, חשיבה המבקשת לשחזר אירועים קוסמיים מכוננים.

הרעיון האגדי של 'סוכה כנגד ענני הכבוד', שענני הכבוד היוו הגנה וחסות לבני ישראל במדבר, רעיון זה מקבל עיצוב מחודש בדיון ההלכתי: הסוכה מוגדרת כשילוב של מקדש ושל בית מגורים, ובסוגיות ההלכתיות מתקיימת דינמיקה בין שני פנים אלו של הסוכה. כך גם באשר לארבעת המינים והיחס בינם לבין הקרבנות, וגם באשר לניסוך המים והקשר בינו לבין שחזור תהליכים של בריאת העולם. מדברים אלו ניתן להסיק כי לעתים יש לרעיונות האגדיים ממד מיתי, והצגנו כמה מקומות בחז"ל שיש להם זיקה לספרות הזוהר. גם בשאר המועדים נמצאים מוטיבים דומים. בחיבורי הראיית כי גם לשבת, בדומה לסוכות, יש זיקה למקדש, לאחרית הימים ולבריאת העולם וגן עדן. זיקה זו מצויה כבר במקראות, ונודעת לה השפעה על עיצוב ההלכה, לפחות ביחס למקדש. לפי הצעתם של קנהל ונאה סדר יום הכיפורים גם הוא חנוכה מחודשת ומחזורית של המקדש, וזמנה של חנוכה מחודשת זו, חודש תשרי, קשור לתפיסה שבתשרי נברא העולם.

ההקשרים הללו חורגים מתחום המועדים וניתן למצוא אותם גם במצוות נוספות. הזיקה שבין המקדש לבין עולם המצוות נדונה כבר רבות במחקר והיא מהווה טיעון מרכזי בדיסרטציה של גולדשטיין.⁵³ במיוחד ניכר הדבר בזיקה של התפילה⁵⁴ והצדקה⁵⁵ לקרבנות, וזיקה זו תורמת לעיצוב הלכות תפילה והלכות צדקה. ישנן מצוות, כמו פתיל התכלת בציצית, שיש להן קשר רעיוני לא רק למקדש, אלא גם לבריאה; פתיל התכלת הוא מעין בגדי כהונה לכל עם ישראל,⁵⁶ ומבגדי הכהונה נמשך הקשר לבגדי אדם וחווה בגן עדן לאחר החטא.⁵⁷ הרי לנו משולש המחבר את מצוות ציצית החלה על כל העם עם המקדש ועם גן העדן.

⁵³ **העבודה במקדש**, ראה גם דוגמאות רבות אצל כשר, **תורה שלמה**, כרך כה רסט-רעד על רשימת מצוות שחז"ל משווים לקרבנות.

⁵⁴ ראה בבלי ברכות כו ע"א - כו ע"ב. בעבודה זו ראינו יישום של המרת קרבנות בתפילה, כאשר קרבן המוסף, ההקשר המקורי של תקיעת שופר, הומר בתפילת מוסף.

⁵⁵ בין ההלכות יש לציין את החלתו של האיסור 'בל תאחר' מעולם הקרבנות על מצוות צדקה, ואת הגדרת התקופה שבה יש לתת את הצדקה כשלושת הרגלים. ראה ספרי דברים רסה, עמ' 286, ראה גם ר"ה ה ע"ב - ו ע"א.

⁵⁶ ראה פרק שני לקראת הסוף.

⁵⁷ הפסוקים מדגישים שאהרון ובניו, בהיכנסם לאוהל מועד בימי המילואים, לא לבשו את בגדיהם בעצמם, אלא משה הלביש אותם (שמות כט, ויקרא ח), ובגן עדן הקב"ה הלביש את אדם וחווה בבגדים מיוחדים. לשון הפסוקים מעידה על הקבלה בין הדברים: "ויעש ה' א-להים לאדם ואשתו כתנות עור וילבשם" (בראשית ג: כא), ובשמות כח: מ-מא: "ולבני אהרון תעשה כתנות... והלבשת אתם את אהרון אחיך ואת בניו...". על ההקבלה הזו עמדו מספר חוקרים, ראה פרק שני הערה 89.

בעזרת המתודות שהוצעו בחיבורי ניתן יהיה להעמיק ולבחון את המשמעות הרעיונית שבהלכה, ולעקוב אחר השפעתם של הרעיונות על עיצוב ההלכה למעשה לאורך הדורות.

תם ונשלים שבח לאל בורא עולם

קיצורים - ביבליוגרפיה

א. מחקרים:

אבי-יונה, גיחון

מ' אבי-יונה, "גיחון", אנציקלופדיה מקראית, עמ' 482 - 483

אבלסון, אימנטיות

I. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, London 1912

אורבך, חז"ל

א' אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, מהדורה שנייה מתוקנת, ירושלים תשל"א

אידל, גולם

M. Idel, *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Antropoid*, Albany, 1990

אידל, קבלה

מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, תל אביב תשנ"ג

אידל, שלום

M. Idel, "Rabbinism Versus Kabbalism: On G. Scholom's Phenomenology of Judaism", *Modern Judaism*, 11, 1991, pp. 281–296.

אידל, תפיסת התורה

מ' אידל, "תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ירושלים תשמ"א, עמ' 23 - 84.

אלבק, מבוא לתלמודים

ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט

אלבק, משנה

ח' אלבק, ששה סדרי משנה, סדר מועד, תל אביב תשי"ב

אלון, חג הסוכות

ג' אלון, "חג הסוכות בירושלים בימי בית שני", מחקרים בתולדות ישראל כרך א, תל אביב תשי"ז, עמ' 77 - 82

אלון, פילון

ג' אלון, "לחקר ההלכה של פילון", מחקרים בתולדות ישראל, עמ' 83 - 114

אלוני, קטעי גניזה

נ' אלוני, קטעי גניזה - משנה תלמוד ומדרש, ירושלים תשל"ד

אליאדה, דגמים

M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New York 1958

אליאדה, מיתוס
מ' אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית - ארכיטיפוס וחזרה, מתורגם על ידי יותם ראובני, ירושלים
תש"ס

אליאדה, קודש וחול
M. Eliade, *The Sacred and the Profane, The Nature of Religion*, New York 1987

אפטוביצר, בית המקדש
א' אפטוביצר, "בית המקדש של מעלה על פי האגדה", תרביץ ב, 1931

אפשטיין, נוסח המשנה
י' אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תשכ"ד

ארליך, כל עצמותי
א' ארליך, 'כל עצמותי תאמרנה' השפה הלא מילולית של התפילה, ירושלים תשנ"ט

ארליך, מקום השכינה
א' ארליך, "מקום השכינה בתודעת המתפלל", תרביץ, סה, ב, תשנ"ו, עמ' 315 - 329.

באול, מיתוס
K. Bolle, "Myth", *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, 1987, pp. 261 – 272

באומגרטן, קומראן
J. Baumgarten, "A New Qumran Substitute for the Divine Name and Mishna Sukka 4.5", *JQR* 83, 1992, pp. 1-5

בולה, ויקרא
מ' בולה, ספר ויקרא עם פירוש דעת מקרא, חלק א', ירושלים 1991

בוקסר, חורבן
B. Bokser, "Rabbinic Responses to Catastrophe: From Continuity to Discontinuity", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 50, 1983, pp. 37 - 61.

בורגנסקי, סוכה
י' בורגנסקי, מסכת סוכה של התלמוד הבבלי, מקורותיה ודרכי עריכתה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור
לפיסולוסופיה של אוניברסיטת בר אילן, תשל"ט

בזק, ראש השנה
א' בזק, "ראש השנה במקרא ובחז"ל", דף קשר, עלון לתלמידי ישיבת הר עציון, 301, תשנ"א, עמ' 2 - 4

בסר, ביקורת
H. Basser, "Review", *Joudaious*, August 1995

בער, ישראל בעמים
י' בער, ישראל בעמים, ירושלים תשט"ו

ברבור, דת ומדע
Ian G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms: A Comparative Study of Science and Religion*, New York 1974,

ברלב, זוהר
י. ברלב, ספר הזוהר עם פירושי ידיד נפש, פתח תקווה תשנ"ב – תשנ"ז

ברויאר, טומאה
י' ברויאר, "איסור טומאה בתורה", מגדים ב, תשמ"ו, עמ' 43 - 53

ברויאר, פרקי מועדות
מ' ברויאר, פרקי מועדות, ירושלים תשמ"ו

ברוקלמן, מילון סורי

C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Niemeyer 1928

ברמן, מעשה בראשית
י' ברמן, "המחדש בטובו מעשה בראשית - הקבלות והבדלים בין פרק א' ובין פרק ח' בבראשית", מגדים ט, תש"ן, עמ' 9 - 14.

ברמן, מקדש
J. Berman, *The Temple: Its Symbolism and Meaning then and now*, Jason Aronson 1995

ברנד, חצוצרות
י' ברנד, "בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'", דף קשר, עלון לתלמידי ישיבת הר עציון, 300, תשנ"א, עמ' 2 - 5.

גולדשטיין, העבודה במקדש
נ' גולדשטיין, מחקרים בהגותם של חז"ל על העבודה בבית המקדש והשפעתם על עיצובה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, 1977

גילת, רבי אליעזר
י' גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס, ירושלים תשכ"ח

גנק, ג' שבתות
י' גנק, "ג' שבתות הן בעולם", מספרא לסייפא, 36, תש"ן, עמ' 79 - 86.

גנק, ולא רץ לא יכופר
י' גנק, "ולא רץ לא יכופר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו", דף קשר, עלון לתלמידי ישיבת הר עציון, 556, תשנ"ו, עמ' 1 - 6.

גנק, זהירא עילאה
י' גנק, "זהירא עילאה' בקריאת שמע ובתפילה", דף קשר, עלון לתלמידי ישיבת הר עציון, 299, תש"ן, עמ' 2 4.

גנק, מחלוקת התלמודים
י' גנק, "מחלוקת התלמודים בתפקיד הלימוד מהמשכן בהגדרת מלאכת שבת", חלק א, עלון שבות, 132, תשנ"א, עמ' 35 - 65, חלק ב, עלון שבות, 133, תשנ"א, עמ' 56 - 84

גנק, מחשבת ההלכה
י' גנק, "מחשבת ההלכה במצוות חג הסוכות", עלון שבות, חלק א, 142, תשנ"ה, עמ' 16 - 66, חלק ב 145, תשנ"ה, עמ' 24 - 65

גרינברג, יחזקאל

M. Greenberg, *The Anchor Bible, Ezekiel 1 - 20, A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1983

גרינולד, השם המפורש

א' גרינולד, "הכתב, המכתב והשם המפורש - מאגיה, רוחניות ומיסטיקה", במשואות: מחקרים בספרות הקבלה ומחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, עורכים: מיכל אורון, עמוס גולדרייך, ירושלים 1994, עמ' 75 - 98

דאגלאס, טהרה

M. Douglas, *Purity and Danger*, London 1994

דאגלאס, סמלים

M. Douglas, *Natural Symbols*, London 1978

דדלי, אליאדה

G. Dudley, *Religion on Trial: Mircea Eliade and his Critics*, Philadelphia 1977

דן, קדושה

יא דן, על הקדושה, ירושלים תשנ"ח

הוכמן, מקדש

J. Hochman, *Jerusalem Temple Festivities*, London 1911

הופמן, ויקרא

ד' הופמן, ספר ויקרא מפורש בידי דוד צבי הופמן, תרגום: צבי הר שפר, אהרון ליברמן, ירושלים תשי"ד

הוק, טקס

S. Hooke, *The Origins of Early Semitic Ritual*, London 1938

היינמן, התפילה בחז"ל

יא היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשל"ח

הייסיג, סימבוליקה

J. Heisig, "Symbolism", *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, 1987, pp.198 - 207

הילביץ, חוקרי זמנים

א' הילביץ, חוקרי זמנים, א, ירושלים 1976

הכהן, מידות המזבח

ר' הכהן, "מידות המזבח", גולות, ז, תשנ"ה, עמ' 305 - 311

הלברטל, מהפכות פרשניות

מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן - ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ"ז

הנשקה, משכן העדות

ד' הנשקה, "משכן העדות ובית הבחירה - לבירורו של ניגוד", מגדים, יא, תש"ן, עמ' 23 - 62.

השל, שבת

A. Heschel, *The Sabbath, its Meaning for Modern Man*, New York 1985

וולפיש, משחקי לשון
א' וולפיש, "משחקי לשון במשנה", נטועים, ב, תשנ"ה, עמ' 75 - 95.

וולפיש, משניות פסחים
א' וולפיש, "מבנה וסדר במשניות מסכת פסחים", עלון שבות בוגרים, ב, תשנ"ד, עמ' 79 - 85.

וולפיש, שיקולים ספרותיים
א' וולפיש, "שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה ומשמעויותיהם", נטועים, א, תשנ"ד, עמ' 33 - 60

וולפיש, תופעות ספרותיות
א' וולפיש, תופעות ספרותיות במשנה ומשמעותן העריכתית והרעיונית, עבודת גמר, האוניברסיטה
העברית, 1994

וולפסון, דימויים

E. Wolfson, Elliot, "Iconic Visualization and the Imaginal Body of God: The Role of Intention in the Rabbinic Conception of Prayer", *Modern Theology*, April 1996, pp. 137 - 162

ווינסניק, ראש השנה השמי

A. Wensinck, "The Semitic New Year and the Origin of Eschatology", *Acta Orientalia*, 1923

וונהיים, מקדש וגן עדן

G. Wenhaim, "Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story", *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, 1985, pp. 19 - 25

זוסמן, אורבך

יא זוסמן, "מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך", באפרים אלימלך אורבך - ביו
ביבליוגרפיה מחקרית, מוסף מדעי היהדות, עורך דוד אסף, ירושלים תשנ"ג, עמ' 7 - 116.

זוסמן, ירושלמי

יא זוסמן, "ירושלמי כתב-יד אשכנזי ו'ספר ירושלמי'", תרביץ, סה, א, תשנ"ו, עמ' 37 - 64

זקוביץ, מקראות

יא זקוביץ, מקראות בארץ המראות, תל אביב 1995

חזני, שתי סוכות

יא חזני, "שתי סוכות - לפירושה של פסיקתא", נטועים, ה, תשנ"ט, עמ' 41 - 57

חכם, ישעיהו

ע' חכם, ספר ישעיהו עם פירוש דעת מקרא, א, ירושלים תשמ"ד

חכם, תהלים

ע' חכם, ספר תהלים עם פירוש דעת מקרא, ב, ירושלים תשמ"א

חשן, סמל האש
ד' חשן, סמל האש כפי שהוא מופיע בפרשנות תלמודית - אגדית, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור
לפילוסופיה של אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ט

חשן, תורת הצמצום
ד' חשן, "תורת הצמצום ומשנת ר"ע קבלה ומדרש", דעת, 34, תשנ"ה, עמ' 33 - 60

טואל, חוק המקדש
S. Tuell, *The Law of the Temple in Ezekial 40 - 48*, Harvard University, 1992

טור סיני, הלשון והספר
נ' טור סיני, הלשון והספר, ירושלים תשט"ז

כהנא, גילוי דעת
מ' כהנא, "גילוי דעת ואונס בגיטין, לחקר השתלשלות המסורות המוחלפות בעריכתן המגמתית של סוגיות
מאוחרות", תרביץ, סב, ב, תשנ"ג 225 - 263

כהנא, שלש מחלוקות
מ' כהנא, "שלש מחלוקות מוחלפות בבתי-מדרשיהם של רב ושמואל", מחקרי תלמוד, ב, ירושלים
תשנ"ג, עמ' 302 - 333

כץ, לימוד בסוכה
מ' כץ, "סוגית לימוד בסוכה", משולב, כז, 1995

כץ, מדרש הלכה
מ' כץ, "צורתו של מדרש הלכה 'או כלך לדרך זו'", משולב, כט, "תשנ"ו, עמ' 33 - 43

כשר, דברי מנחם
מ' כשר, דברי מנחם, כרך ג', ירושלים תשמ"א

כשר, תורת שלמה
מ' כשר, תורה שלמה, כרך כה, ניו יורק 1956

לוינסון, בריאה
J. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, San Francisco 1988

לוינסון, יחזקאל
J. Levenson, *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40 - 48*, Scholars
Press, 1976

לוינסון, סיני
J. Levenson, *Sinai and Zion*, Minneapolis 1985

לורברבוים, צלם אלוהים
י' לורברבוים, צלם אלוהים, הלכה ואגדה, ירושלים תשס"ד

ליבוויץ, ויקרא
נ' ליבוויץ, עיונים חדשים בספר ויקרא, ירושלים תשמ"ד

ליבוביץ, שמות
נ' ליבוביץ, עיונים חדשים בספר שמות, ירושלים תש"ל

ליבס, כיוונים חדשים
י' ליבס, "כיוונים חדשים בחקר הקבלה", פעמים, 50, תשנ"ב, עמ' 150 - 170

ליבס, המיתוס היהודי
י' ליבס, "DE NATURA DEI: על המיתוס היהודי וגלגולו", במשואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, עורכים: מיכל אורון, עמוס גולדרייך, ירושלים 1994, עמ' 243 - 297

ליבס, ספר יצירה
י' ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה, ירושלים 2000

ליברמן, תוספתא כפשוטה
ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ירושלים תשנ"ג

ליברמן, התיוונות
S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, New York 1950

ליוור, בית דוד
י' ליוור, תולדות בית דוד, מחורבן ממלכת יהודה ועד לאחר חורבן הבית השני, ירושלים תשי"ט

ליכט, סוכות
י' ליכט, יעקב, "סוכות", מועדי ישראל, עורך יעקב ליכט, ירושלים 1988

ליכט, ראש השנה
י' ליכט, "ראש השנה בישראל", מועדי ישראל, עורך יעקב ליכט, ירושלים 1988

לינקולן, מיתוס
B. Lincoln, *Myth, Cosmos and Society*, Harvard University Press 1986

לרנר, שמים
מ' לרנר, "בשמים ובארץ ובד' רוחות השמים", בספר זכרון לבנימין דה-פריס, קובץ מחקרים של חבריו ותלמידיו, עורך: ע' מלמד, ירושלים תשכ"ט, עמ' 101 - 109

מובינקל, פולחן ישראל
S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship*, Translated by D.R. Ap-Thomas, Oxford 1962

מושקוביץ, יחזקאל
י' מושקוביץ, ספר יחזקאל עם פירוש דעת מקרא, ירושלים תשמ"ה

מזר, ירושלים
ב' מזר, "ירושלים", אנציקלופדיה מקראית, עמ' 791 - 837

מאיירס, זכריה
C. Meyers, *Zechariah 9 - 14: Anchor Bible*, New York 1993

מילגרם, במדבר

J. Milgrim, *Numbers: JPS Torah Commentary*, New York 1990

מילגרם, ויקרא

J. Milgrim, *Leviticus 1 -16: Anchor Bible*, New York 1991

מילגרם, קרבן

יא מילגרם, "קרבן, קרבנות", אנציקלופדיה מקראית, עמ' 222 - 251

מנדל, ט"ו באב

פ' מנדל, "לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב וכיום הכיפורים" - על המשנה האחרונה של מסכת תענית וגלגוליה, תעודה, יא, תשנ"ו, עמ' 147 - 178

נאה, פנומנולוגיה של התפילה

ש' נאה, "בורא נים שפתיים": פרק בפנומנולוגיה של התפילה על-פי משנת ברכות ד:ג; ה:ה", תרביץ סג, ב תשנ"ד, עמ' 185 - 218

סגל, חקר הדת

R. Segal, "Reductionism in the Study of Religion", *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, edited Thomas A. Indinopolus, Leiden 1994, pp. 4 - 14.

סלובייציק, ימי זכרון

יא סלובייציק, ימי זכרון, ירושלים תשמ"ט

סלובייציק, סוכה

יא סלובייציק, רשימת שיעורים שנאמרו על ידי מרן רבנו יוסף דוב הלוי סלובייציק, סוכה, ניו יורק תש"ן

סלובייציק, שופר

יא סלובייציק, "בגדר מצות תקיעת שופר", מסורה, ו, תשנ"ב עמ' יט - כב

סלובייציק, שירה במקדש

יא סלובייציק, "בענין תקיעה ושירה במקדש", שעורים לזכר אבי מרי ז"ל, כרך ב', ירושלים תשמ"ה, עמ' נח - פ

סמית, מילון סורי

J. Smith, *Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903.

ספראי, בימי הבית

ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, מחקרים בתולדות ישראל, ירושלים תשנ"ו

ספראי, העלייה לרגל

ש' ספראי, העלייה לרגל בימי הבית השני, מונוגרפיה היסטורית, מהדורת שנייה מתוקנת ומעודכנת, תל אביב תשמ"ה

ספראי, רבי עקיבא

ש' ספראי, רבי עקיבא בן-יוסף - חייו ומשנתו, ירושלים תשל"א

עפשטיין, קדמוניות היהודים
א' עפשטיין, קדמוניות היהודים, וינה תרמ"ז

פדיה, קדש הקדשים
ח' פדיה, "תמורות בקדש הקדשים: מן השוליים למרכז", מדעי יהדות, 37, תשנ"ז, עמ' 53 - 110

פוקס, משניות סוכה
מ' פוקס, מהדורת ביקורתית של משניות מסכת סוכה עם מבוא והערות, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית, תשל"ט.

פוקס, בית השואבה
מ' פוקס, "שמחת בית השואבה", תרביץ, נה, ב, תשמ"ו, עמ' 173 - 216

פטאי, אדם ואדמה
ר' פטאי אדם ואדמה, ירושלים תש"ב-תש"ג

פטאי, אדם ומקדש
R. Patai, *Man and Temple*, New York 1967

פטאי, המים
ר' פטאי, המים, תל אביב 1936

פינצ'ובר, הושיעה נא
ר' פינצ'ובר "ר' יהודה אומר: אני והו הושיעה נא", בית מקרא, מא, ב תשנ"ו, 168 - 170

פישביין, דמיון
M. Fishbane, *The Exegetical Imagination – on Jewish Thought and Theology*
London, 1998

פישביין, מרכז
M. Fishbane, "The Sacred Center in the Bible", *Texts and Responses: Studies Presented to Nahum N. Glaztzer*, ed. Michael Fishbane and Paul Flohr, Leiden Holland 1975, pp. 6 - 27

פלוסר, חג הסוכות
ד' פלוסר, "חג הסוכות בבית שני", מחניים, נ, תשכ"א, עמ' 28 - 30

פליקס, עצי בשמים
י' פליקס, עצי בשמים יער ונוי, צמחי התנ"ך וחז"ל, ירושלים 1997

פליקס, עצי פרי
י' פליקס, עצי פרי למיניהם, צמחי התנ"ך וחז"ל, ירושלים 1994

פרידמן, איחוי פרשיות
ש' פרידמן, "איחוי פרשיות סמוכות בסוגיות הבבלי", הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, 1977, עמ' 251 - 255

פרידמן, מבנה ספרותי
ש' פרידמן, "מבנה ספרותי בסוגיות הבבלי", הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות, 1973, עמ' 389 -
402

פרידמן, רבה, רבא
ש' פרידמן, "כתיב השמות "רבה", ו"רבא" בתלמוד הבבלי", סיני, קי, תשנ"ב, עמ' קמ-קסד

פרייזר, עץ מוזהב

J. Frazer, *The Golden Bough*, Hertfordshire 1993

פרנקל, אגדה ומדרש
י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991

צרפתי, חסידים
ג' צרפתי, חסידים ואנשי מעשה והנביאים הראשונים, תרביץ, כו, תשי"ז, עמ' 126 - 153

קולברטסון, מי שפך?

P. Culbertson, "Who Splashed on Whom? - Textual Equivocality and Rabbinic Exegesis", *World Congress of Jewish Studies*, 10, Jerusalem 1990, pp. 17 - 24

קוק, אגרות הראי"ה
א' קוק, אגרות הראי"ה, א, ירושלים תשמ"ה

קוק, אורות הקודש
א' קוק, אורות הקודש, א, ירושלים תשמ"ה

קיבלביץ, אוצר מפרשים
ש' קיבלביץ (עורך), אוצר מפרשי התלמוד, סוכה ב', ירושלים תשמ"ט

קיציס, סוכות וחנוכה
G. Kitzis, "Sukkot and Chanukka: Common Threads from Common Themes", *Jewish Thought*, volume 1, issue 1, 1990, pp. 87-99.

קנוהל, נאה, מילואים
י' קנוהל, ש' נאה, "מילואים וכיפורים", תרביץ, סב, א, תשנ"ג, עמ' 17 - 44

קנוהל, פולמוס הכיתות
י' קנוהל, "פולמוס הכיתות בימי בית שני והאסכולות הכהניות שבתורה: שאלת שיתוף העם בעבודת המקדש במועדים", תרביץ, ס, ב, תשנ"א, עמ' 139 - 146.

קנוהל, קריאת שמע
קנוהל, ישראל, "פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים" (ספרי במדבר קטו), תרביץ, נג, א, תשמ"ד, עמ'
32 - 11

קץ, יציאת מצרים
ב' קץ, "ביד חזקה - שתיים: שתי מגמות בתיאור יציאת מצרים", מגדים, י, תש"ן, 9 - 20.

קרויס, קדמוניות התלמוד
ש' קרויס, קדמוניות התלמוד, כרך ראשון, ברלין 1922

קרופ, בבלי
M. Krupp, "Manuscripts of the Babylonian Talmud" *Literature of the Sages*, Volume 1, Philadelphia 1987, pp. 346 - 366.

ראבינאוויטץ, דקדוקי סופרים
ר' ראבינאוויטץ, דקדוקי סופרים: מסכתות סוכה ותענית, ירושלים 1960

רובינשטיין, דיסרטציה
J. Rubenstein, *The History of Sukkot during the Second Temple and Rabbinic Periods: Studies in the Continuity and Change of a Festival*, dissertation, Columbia University, 1992

רובינשטיין, דירת ארעי
J. Rubenstein, "The *Sukka* as Temporary or Permanent Dwelling: A Study in the Development of Talmudic Thought," *HUCA*, 64, 1993, pp. 137 - 166

רובינשטיין, חג הסוכות
J. Rubenstein, *The History of Sukkot during the Second Temple and Rabbinic Periods*, (revised version of dissertation), Atlanta 1995

רובינשטיין, סמליות
J. Rubenstein, "The Symbolism of the Sukkah", *Judaism*, Fall 1994

רובינשטיין, פיוטים
J. Rubenstein, "Cultic Themes in Sukkot Piyyutim", *PAAJR*, 1993, pp. 185 - 209

רובינשטיין, תגובה
J. Rubenstein, "Review: Response", *Ioudaios*, September 1995

רטנר, אהבת ציון
ב' רטנר, אהבת ציון וירושלים, מסכתות ראש השנה וסוכה, ווילנא 1911

שטיינר, ראש השנה
R. Steiner, "The Aramaic Text in Demotic Script: The Liturgy of a New Year's Festival Imported from Bethel to Syene by Exiles from Rash", *Journal of the American Oriental Society*, April - June 1991, pp. 362 - 363.

שטרן, טקסים יהודיים
J. Stern, "Modes of Reference in the Rituals of Judaism", *Religious Studies*, 1987, pp. 109 - 128

שלום, מיסטיקה יהודית
G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem 1941

שלום, מרכבה
G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York 1960

שלום, פרקי יסוד
ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים 1980

שפר, חקלאות
A. Shaffer, "The Agricultural and Ecological Symbolism of the Four Species of Sukkot", *Tradition*, 1982.

שפרבר, מטבעות בר כוכבא
ד' שפרבר, "עיונים במטבעות בר כוכבא", סיני, נה, תשכ"ד, עמ' לז - מא

שרף, עומר
א' שרף, "והעמר עשירית האיפה הוא", עלון שבות, 147, תשנ"ו, עמ' 49 - 64

תבורי, מועדי ישראל
י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה

תבורי, שילוח הקן
י' תבורי, "שילוח הקן - על היחס שבין טעם המצווה ודיניה", מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל מוגשים לכבוד הרב פרופ' עמנואל רקמן, עורך: משה בר, בר אילן, רמת גן תשנ"ד, עמ' 121 - 145

ב. מהדורות של מקורות קדומים:

אבות דרבי נתן, מהדורת ש"ז שכטר, ניו-יורק, תש"ה

אוצר הגאונים, סוכה, ב"מ לוין, ירושלים, תרצ"ד

בבלי דפוס ווילנא

בית יעקב על התורה, ניו יארק תשל"ו

בית מדרש, חדר שלישי, מהדורת אהרון יעללינעק, ירושלים, תפרי"ח

בראשית רבה מהדורת תיאודור אלבק, ירושלים, תשכ"ה

ברייאת דמלאכת המשכן, מהדורת מאיר איש שלום, ווינא, תרס"ח

הספרים החיצוניים, עורך אברהם כהנא, תל אביב תש"ך

ויקרא רבה, מהדורת מ' מרגליות, ניו יורק תשנ"ג

זוהר, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תש"ל

חידושי הריטב"א, מסכת סוכה, מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ה

ילקוט שמעוני, ירושלים תש"ך

ירושלמי, על פי דפוס קראטאשין, ירושלים תשכ"ט

כתיב ר' בחיי, מהדורת ח' שעוועל, ירושלים 1991

מגילת המקדש מהדורת יגאל ידין ירושלים תשל"ז

מדרש רבה, (על פי דפוס ווילנא), ירושלים תשל"ל

מדרש תדשא, מהדורת אברהם עפשטיין, בקדמוניות היהודים, וינה תרמ"ז

מדרש תהילים מהדורת באבער, ירושלים תשל"ז

מדרש תנחומא מהדורת באבער, ניו יורק תש"ו

מדרש תנחומא, מהדורת וורשא, ירושלים תש"נ

מכילתא דרבי ישמעאל מהדורת הארוויטץ, תשנ"ח

מכילתא דרשב"י מהדורת י"נ אפשטיין, וע"צ מלמד, ירושלים תשט"ו

מנחם ב"ר שלמה (מאירי), בית הבחירה, סוכה, מהדורת אברהם ליס, ירושלים תשל"א

ר' משה בן מימון (רמב"ם), מורה נבוכים, תרגום, י' קאפח, ירושלים תשל"ג

ר' משה בן מימון (רמב"ם), פירוש המשנה, תרגום, י' קאפח, ירושלים תשכ"ג

ר' משה בן נחמן (רמב"ן), כתבי הרמב"ן, מהדורת ח' שעוועל, ירושלים תשכ"ג

ר' משה בן נחמן (רמב"ן), פירושי התורה, מהדורת ח' שעוועל, ירושלים תשי"ט

משנה, מהדורת חנוך אלבק, תשי"ט

ספר הבהיר, ירושלים 1975

ספר הלכות גדולות, מהדורת עזריאל הילדסהיימר, ירושלים תשל"א

ספר יצירה - Ithamar Gruenwald, "A Preliminary Critical Edition of *Sefer Yezira*"

Israel Oriental Studies 1, 1971, pp.132 - 177

ספרי במדבר וספרי זוטה מהדורת הארוויטץ, ירושלים תשכ"ו

ספרי דברים, מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק תשנ"ג

פסיקתא דרב כהנא מהדורת מנדלבוים, ניו יורק תשמ"ז

פרקי דרבי אליעזר, ירושלים תש"נ

קדמוניות היהודים, תורגם על ידי אברהם שליט, ירושלים 1955

תוספתא, מהדורת צוקרמנדל, ירושלים תשל"ל

תוספתא, מהדורת שאול ליברמן, ירושלים תשנ"ג

תורת כהנים, ירושלים תשי"ט

תנא דבי אליהו מהדורת איש שלום, וינה תרס"ב

Josephus, Flavius, *The Antiquities of the Jews*, Loeb Classical Library, Harvard University Press 1991

מיוחס לפילון, יעקובסון

Jacobson, H. *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum, with Latin Text and English Translation*, New York, 1996.

ג. כתבי יד:

משנה:

פרמה

קויפמן

קמברידג'

תורת כהנים:

ותיקן 66

ירושלמי:

ליידן

בבלי:

אשכנז:

ותיקן 134

לונדון 400

מינכן 95

ספרד:

אוקספורד בודלי 366

מינכן 140

ניו-יורק בית מדרש לרבנים RAB 1608

תימן:

אוקספורד בודלי 2677

ניו-יורק בית מדרש לרבנים RAB 108

ניו-יורק בית מדרש לרבנים RAB 218

Sukkot in Rabbinical Thought

Motifs in the Halacha of Sukkot in Talmudic Literature

By Yakov Nagen (Genack)

Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy Submitted to the
Senate of the Hebrew University

December 2003

Sukkot in Rabbinical Thought

Motifs in the Halacha of Sukkot in Talmudic Literature

By Yakov Nagen (Genack)

Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy Submitted to the
Senate of the Hebrew University

December 2003

This dissertation was written under the direction of
Professor Moshe Idel and Professor Moshe Halbertal

Table of Contents

English Abstract iii -ix

Introduction - 5

Chapter 1 Lulav: Korban or Divine Revelation? - 27

Chapter 2 A Home and a Sanctuary - The Sukkah in Rabbinical Halacha -
66

Chapter 3 Simhat Beit Ha-Sho'ava - Temple Festival and Annual
Rededication - 105

Chapter 4 The Water Libations - From Creation to the Eschatological
Future - 128

Chapter 5 Water, Nature and Immanence in the Commandments of
Sukkot - 152

Appendices - 175

Afterword - 192

Bibliography - 195

ABSTRACT

1. Introduction:

The Festival of Sukkot contains a rich variety of rituals and ceremonies, including the Sukkah, the Four Species (henceforth "Arba Minim"), the Water Libation, the Willow of the the Alter (henceforth "Arava LeMezbe'ach"), and the "Simhat Beit Ha-Sho'ava". The purpose of this present work is to study the meaning of these rituals in Talmudic sources and the nature of the festival as emerges from these rituals.

My study will focus on the Halachic sources relating to the Sukkot festival. Halacha is the major focus of the Talmudic Rabbis' (henceforth Chazal) scholarly activity. Halacha is not only a theoretical and intellectual concern, but is a fundamental part of the fabric of their lives. However, because Halacha is often seen as dealing with the minutiae of life and as following a rigid logic, Halachic texts are not generally used by scholars of Jewish philosophy as sources for Chazal's world view. Rather, Chazal's philosophy is generally inferred from the Aggada and Midrash, which are viewed as dealing with broad, philosophical themes. Although it is true that Halachic texts do not deal directly with philosophical issues, my dissertation develops a methodology which reveals that Halachic texts are animated in part by philosophical concerns and exposes Chazal's world view in its original vitality.

The focus on Halacha continues the trend in recent scholarship by scholars, such as S. Na'ah, Y. Knoll, M. Halbertal, U. Ehrlich, of seeking the theological and symbolic meaning of Chazal's Halacha. In this current work I will attempt to continue this approach by applying it to the Sukkot festival.

Within the context of the Sukkot festival I will also demonstrate that the symbolic nature of Sukkot includes mystical-mystical elements. By mythical I refer to the following definition of "Myth":

A myth is an expression of the sacred in words: it reports realities and events for the origin of the world that remain valid for the basis and purpose of all there is. Consequently, a myth functions as a model for human activity, society, wisdom, and knowledge... A myth, whether its subject is the acts of deities, or other extraordinary events, always takes us back to "beginnings of all things", hence the cosmogony, the birth of the world, is a principal theme.¹

¹ K. Bolle, **Myth**, Encyclopedia of Religion, pp. 261 – 272.

In relation to Rabbinical Halacha, G. Scholem contends that it is lacking any mythical dimensions:

“For what, in Rabbinical Judaism, separated the Law from myth? The answer is clear: the dissociation of the Law from cosmic events. In Rabbinical Judaism the Law is only in part, if at all, grounded in the memory of historical happenings-but it is no longer in any sense regarded as the representation of a mythical event in cult...Let speculative philosophy concern itself with the reasons for laws; to the Rabbinical mind the question was irrelevant or at most took on a certain significance in eschatological perspectives. And this divorce of the law from its emotional roots is one of the great and fundamental, but also dangerous and ambivalent, achievements of the Halakhah, of normative Rabbinical Judaism.”²

However, Scholem’s approach has been contested, both by scholars of Kabbala such as M. Idel and Y. Leibes, and by scholars of Rabbinic literature, such as Y. Baer and, more recently, Y. Lorenbaum, all of whom reject Scholem's sharp dichotomy between Rabbinical Halacha and the more overtly mystical-mythical Kabbalah.

2. The use of Halacha in the study of Ritual:

The very nature of Halacha allows it to reveal aspects of ritual that the Aggadah can not uncover. We will focus on two areas in which this is expressed:

A. The objective nature of the Halacha makes the reasons that underlie its formation to be significant statements of its meaning. On the other hand, the Aggada and Midrash abound with a rich variety of meanings for commandments among which it is unclear which reasons are homoletical, and which, reflect a fundamental conception of the commandment. For example the Arba Minim are portrayed as representing, the four Matriarchs, four different layers of Jewish society, four different limbs in the human body etc. It is unclear whether any of these interpretations are more than allegorical.

B. The Aggada will generally relate to one aspect of the commandment. The example above relating to the Arba Minim focuses on the meaning of the number of species, four. On the other hand, the Halacha relates to and defines all aspects of the ritual. The rich detail that the Halacha provides allows for a phenomenological analysis of the Mitzvah.

² Gershon Scholem, **On the Kabbalah and its Symbolism**, New York 1969, pages 94- 95.

The complex nature of the Halachic texts themselves aid in the uncovering of the ideas underlying the Halacha. I will focus on three primary tools:

A. Development of ideas:

The texts of the Halacha of Chazal were composed during a period of hundreds of years. Often within one Halachic text, there exist a number of historical layers. This enables the study of the development of the Halachot, a process that gives insight into their meaning. By separating the different layers, it is also possible to see how each respective layer interprets the previous layer and thereby to analyze the assumptions underlying this interpretation.

B. Analysis of literary structure:

Scholars have demonstrated the use in Rabbinical texts by their authors, of literary devices which enable the structure and language of these texts to highlight the ideas underlying their content. These scholars include Y. Frankel in Aggada, J. Kugel in Midrash, A. Walfish in Mishna and S. Friedman in the Babylonian Talmud.

The present work will apply the methodologies developed by these scholars to the Halachic texts, primarily those of the Babylonian Talmud. It will demonstrate that sensitivity to the literary aspects of these texts, including uncovering word plays, imagery, and parallelism, reveals the thinking by the authors of these texts of the Halachot under discussion.

C. Analysis of the components of the Halachic discussions:

Within the Talmud the Halachic discussions often include the presentation of the sources from which the Halacha is derived. Systematic study of these sources and of the extraneous contexts often brought into Halachic discussions can also shed light on the meaning of the Halachot.

3. Thesis:

My doctorate will focus on the Talmudic tractate "Sukkah". It will demonstrate that the wide variety of commandments of Sukkot, including the Sukkah, "Arba Minim", Water Libations, "Arava LeMezbe'ach", and the "Simchat Beit Hasho'a'va" are systematically linked in halachic texts by Chazal to three different contexts: the garden of Eden, the Temple and to eschalogical visions. Scholars have pointed out that these three contexts interplay both in Biblical and Rabbinic Judaism. It has also been pointed out that this interplay is a manifestation of "the Myth of the Eternal Return", M. Eliade's thesis that mankind is continuously attempting to return to paradise which is a perfect, pristine world containing the divine presence. In Judaism, this ideal originates in the Garden of Eden, is recreated in the Temple and will return in the end of

days. I will demonstrate that Chazal see the holiday of Sukkot as yet another context in which this ideal occurs and as a result the many commandments associated with it help restore it. This understanding of these commandments, is a driving force in many of the Halachot associated with them. Viewing "the eternal return" in this fuller context helps to understand the centrality and meaning of this idea in Judaism.

One implication of this approach is to view the connection between Sukkot and the Temple not merely resulting from the fact that many of the ceremonies of the holiday are performed in the Temple but rather that in essence Sukkot is a homologue to the Temple. Similarly, the linkage between Sukkot and the eschological visions of the future is not merely because the Temple will then be rebuilt and all ceremonies of Sukkot will again be able to be performed but rather because of their shared reality. In addition to this general thesis, specific motifs reflected by each of Sukkot's rituals will be explored.

4. Previous Research:

A. Comparative Religion

Much of the scientific study of Religion in the nineteenth century understood ritual as based on magical cause and effect. This approach is expressed throughout J. Frazer classic work, *The Golden Bough*. To a large extent this is descriptive also of R. Patai's important work on Sukkot.

The English Anthropologist, M. Douglas, critiques this approach³ and presents her view of the meaning of religious ritual and ceremonies:

The more we know about primitive religions the more clearly it appears that in their symbolic structures there is scope for meditation on the great mysteries of religion and philosophy."⁴

This different approach also impacts on her methodology:

No particular set of classifying symbols can be understood in isolation, but there can be hope of making sense of them in relation to the total structure of classifications in the culture in question.⁵

In the context of Sukkot I will attempt to apply this methodology, and study each of the rituals of Sukkot in the context of the entirety of the Sukkot Festival, as well as in comparison to other festivals and their rituals.

³ M. Douglas, **Purity and Danger**, London 1994, pp. 24 – 28.

⁴ *ibid* p. 5.

⁵ *ibid* p. vii.

I have mentioned above the work of M. Eliade. Both his findings and methodologies have been sharply contested. In the Introduction I summarize the debate relating to Eliade's work. Much of the critique is based his lack of historical context or of critical textual analysis, critiques which I hope that the textually oriented methodology I have proposed above will circumvent.

B. Sukkot

S. Mowinckel,⁶ as a result of his research of Sukkot in the Biblical period, presents Sukkot as a New Year festival. The central event of the festival is the coronation in the Temple, abode of the divine, of God as King. Although Mowinckel's approach has not been accepted by most biblical scholars, I demonstrate that within Rabbinical sources several of the motifs that he has developed appear. These include the linkage between Sukkot and the creation of the world and the yearly reconsecration of the Temple during Sukkot.

G. Alon and S. Safra, scholars of Sukkot during the Second Temple period, both emphasize the special connection between Sukkot and the Temple and present Sukkot as being the most significant festival during this period. The most thorough work devoted to Sukkot during the Second Temple period is that of J. Rubenstein⁷ who systematically analyzes all Second Temple sources and develops the earlier ideas raised by Alon and Safrai.

R. Patai, beginning with his dissertation in 1936, focuses on mythical elements of the Sukkot Temple ceremonies and rituals. As he uses primarily Rabbinical sources, his work is especially significant for my research. J. Rubenstein continues the work of Patai and collects the scholarship to date on Sukkot in Rabbinical sources.

The contribution of my work to the previous research stems primarily from the application of the textual methodologies presented in the dissertation. As a result of these methodologies, neglected motifs are uncovered and analyzed, new light is also shed on the more familiar motifs. These discoveries impact on basic questions concerning the meaning of Sukkot in Rabbinical literature.

⁶ **The Psalms in Israel's Worship**, Translated by D.R. Ap-Thomas, Oxford 1962.

⁷ **The History of Sukkot during the Second Temple and Rabbinic Periods**, Atlanta 1995

5. Summary of Chapters:

Chapter 1

The central contention is that the ritual of lulav is perceived as paralleling that of korban, the “offering” to God. This notion is reflected both in the halachot defining the performance of the ritual and in the objects used in the course of the ritual. The chapter uncovers the origin of this notion and traces its development beginning with Biblical and Second Temple sources and throughout the various layers of Rabbinical literature. The significance of this idea is discussed both in the context of Sukkot and in the broader issue of the relationship between worship in the Temple to that outside it.

Chapter 2

Rabbi Akiba’s approach to the Sukka as representing the divine clouds that sheltered the Jews after leaving Egypt, leads ultimately to the view of the Sukka as paralleling the Temple and being a place where man lives in the divine presence. This idea emerges from a study of the halachot of Sukka. The minimum height of a Sukka is first derived by the Talmud from the lowest height to which the divine presence descended. In a subsequent text, this height is derived from the spacing between the cherubs and the covering of the inner sanctuary’s ark. Although on the surface the connection in these halachic texts between Sukka and these other contexts is purely technical, careful study of the imagery and structure of the text demonstrates that its purpose is to emphasize the connection between the Sukka and the divine revelation in the Temple. For example, although the two sources given for this law appear to be unrelated, both focus on the area above the ark which was the prime focus of divine revelation in the Temple. Further, both sources are derived from the same group of verses in Exodus that describe this revelation. Other laws of Sukka that reflect this view, include the scope of the obligation to sit in a Sukka which is derived from the time period in which Aaron dwelt in the sanctuary during its dedication. Laws concerning the eating of sacrifices are applied to eating in the Sukka. Laws of the walls of the Sukka are derived from the curtains of the inner sanctuary.

Chapter 3

This chapter focuses on the “Simhat Beit Ha-Sho’ava”, the joyous nightly celebration in the temple. I argue that there exists an intertextual linkage between the descriptions in Rabbinical sources of this celebration and the biblical stories including that of David bringing the Ark of the covenant to Jerusalem and of Solomon dedicating the Temple. The significance of this connection is that “Simhat Beit Ha-Sho’ava” is not primarily a celebration linked to the water libations, as is commonly assumed, but

rather it is a celebration of the Temple itself in which the biblical events underlying the Temple and giving it its validity are reenacted.

Chapter 4

The Mishna and Tosephta link the water libations of Sukkot to the waters mentioned in Zechariah chapter 14 and Ezekiel chapter 47 which at the end of days will flow out of Jerusalem and the Temple restoring the land to its pristine state.

The significance of this linkage is that the water libation, as the waters flowing from the Temple, are reenacting the processes of creation. Much attention has been given to the Aggadot about the impact of the water libations on the “Deep” in this process of reenactment. The current work suggests that the water libation is in addition reenacting the primeval water that arose from the ground and watered the land in the Eden story (Genesis 2:6).

Chapter 5

The previous chapters were generally devoted to exploring one central theme within the context of one of the Sukkot rituals. In this chapter, the appearances of three themes: Water, Nature and Divinity, throughout the various rituals of Sukkot is studied. The interaction between these three themes is explored, as well as the interaction between the many rituals of Sukkot, whose common denominators are expressed to a large extent by their linkage to these three themes.