

עצי שיטים עומדים

חג הסוכות כמחבר בין שמים וארץ

א. אסרו חג

הגמרא שדנה במצות ערבה במקדש לומדת את קשירת הערבות סביב המזבח מהפסוק "אָסְרוּ חַג פְּעֻבֹתַיִם עַד קָרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ".¹ משם ממשיכה הגמרא ברצף של דברי אגדה:

אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: כל הנוטל לולב באגודו והדס בעבותו, מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנאמר: 'אסרו חג בעבתיים עד קרנות המזבח' (תהלים קיח, כז).

אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי, ורבי יוחנן משום רבי שמעון המחזוי משום רבי יוחנן המכותי: כל העושה איסור לחג באכילה ושתייה, מעלה עליו הכתוב כאילו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, שנאמר 'אסרו חג בעבתיים עד קרנות המזבח' (שם).

אמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: כל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן, שנאמר: 'עצי שטים עמדים' (שמות כו, טו).

תניא נמי הכי: 'עצי שטים עמדים' (שם) - שעומדים דרך גדילתן. דבר אחר: 'עמדים' - שמעמידין את ציפויין. דבר אחר: 'עמדים' - שמא תאמר אבד סיברם ובטל סיכוויין, תלמוד לומר 'עצי שטים עמדים', שעומדים לעולם ולעולמי עולמים.²

ואמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה; ואילמלי אליעזר בני עמי – מיום שנברא העולם ועד עכשיו; ואילמלי יותם בן עוזיהו עמנו – מיום שנברא העולם עד סופו.

ואמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: ראיתי בני עלייה והן מועטין; אם אלף הן – אני ובני מהן; אם מאה הם – אני ובני מהן; אם שנים הן – אני ובני הן.

¹ תהלים קיח, כז.

² בבבלי יומא, עב ע"א ברייתא זו מובאת כמימרא של רבי חמא בר חנינא, תלמידו של רבי יהודה הנשיא ורבו של רבי יוחנן.

ומי זוטרי כולי האי? והא אמר רבא: תמני סרי אלפי דרא הוה דקמיה קודשא בריך הוא, שנאמר 'סביב שמונה עשר אלף' (יחזקאל מח, לה)! לא קשיא: הא דמסתכלי באספקלריא המאירה, הא דלא מסתכלי באספקלריא המאירה. ודמסתכלי באספקלריא המאירה, מי זוטרי כולי האי? והא אמר אביי: לא פחות עלמא מתלתין ושיתא צדיקי דמקבלי אפי שכינה בכל יום, שנאמר: 'אשרי כל חוכי לו' (ישעיהו ל, יח) – 'לו' בגימטריא תלתין ושיתא הוו! לא קשיא: הא – דעיילי בבר, הא – דעיילי בלא בר.

[תרגום: והאם מעטים הם כל כך? והרי אמר רבא: שמונה עשר אלף שורות יש לפני הקדוש ברוך הוא... לא קשה: זו (מימרת רשב"י) – אלו שמסתכלים באספקלריא המאירה, זו (מימרת רבא) – אלו שלא מסתכלים באספקלריא המאירה. ואלו שמסתכלים באספקלריא המאירה – האם מעטים הם כל כך? והא אמר אביי: לא פחות העולם משלושים ושישה צדיקים שמקבלים פני שכינה בכל יום... ל"ו בגימטריא שלושים ושישה הם! לא קשה: זו (מימרת אביי) – שנכנסים ברשות; זו (מימרת רשב"י) – שנכנסים בלא רשות.]

[בבלי סוכה, מה ע"א-ע"ב]

הגמרא מתחילה בחשיבות מצות ארבעת המינים המחוברים אלו לאלו, ממשיכה במצות אכילה ושתייה בסוכה, ומשם היא עוברת לדון בעצי השיטים של המשכן. לבסוף מסיימת הגמרא בדברי רבי שמעון בר יוחי על זכויותיו המרובות ועל כך שהוא יכול לפטור את העולם כולו מן הדין.

מה הקשר בין העניינים הללו? האם רצף ענייני לפנינו או רצף מקרי בלבד? כשאנו לומדים את הגמרא ואת הקטע האגדתי הזה – כיצד עלינו להתייחס אליו, ומה יחסו לסוגיה הלכתית של הלכות ערבה שממנה הוא יוצא? ננסה לעמוד על אבני הבניין השונות שמהן בנוי רצף הסוגיה ומתוך כך להבינה לעומקה.

ב. לולב באגודו והדס בעבותו

סוגיית האגדה פותחת בנטילת ארבעת המינים הנחשבת כהקרבת קרבן על גבי המזבח. כבר בקריאה הראשונית אנו רואים כאן חיבור בין ארבעת המינים לעולם הקרבנות. קישור זה מפורש בדברי רבי אליעזר בתענית, הקובע בהקשר לתאריך תחילת הזכרת גשמים ש"ארבעת מינין הללו אינן באין אלא לרצות על המים"³. לשון ריצוי היא לשון הרצאת דמים, כלומר זריקת דם הקרבן על המזבח – הפעולה המהווה את אקט הכפרה בהקרבת הקרבן – וללא ספק בשניהם ישנו הממד של 'לרצון', ממד הלקוח מעולם הקרבנות – "לרצונו"⁴.

³ בבלי תענית, ב ע"ב.

⁴ ויקרא א, ג. וראו עוד: ויקרא כב, כ-כא (ביחס למום הפוסל בקרבן – "תמים יהיה לרצון"); ישעיהו נז, ז ("לרצון על מזבחתי").

אולם מעבר לחיבור הבסיסי, שקיים ללא ספק – חיבור בין ארבעת המינים לקרבנות ולריצוי – יש כאן יותר מכך. שהרי המימרא המחברת בין ארבעת המינים לקרבן אינה מתייחסת לאדם הנוטל ארבעה מינים, אלא מדייקת בלשונה ועוסקת ב"כל הנוטל לולב באגודו והדס בעבותו". דברי רבי אבהו בשם רבי אלעזר עוסקים דווקא בממד הקשירה שבארבעת המינים. קשירה זו מתחברת לפסוק הנדרש: "אסרו חג בעבותים עד קרנות המזבח". מה פשר קשירה זו?

לאורך המסכת, הסוגיות עוסקות לא אחת בשאלה, האם ארבעת המינים צריכים אגד או אינם צריכים אגד; או במילים אחרות: האם הקשירה היא עניין מהותי במצות ארבעת המינים או לא. רבי אבהו בשמו של רבי אלעזר מדבר על הקשירה כעניין מהותי ועמוק.⁵ לדעתו, יש בקשירה של ארבעת המינים עניין מעבר לעצם נטילתם, והריצוי שבנטילת ארבעת המינים מתחבר לקשירתם, עניין שהנו עמוק יותר מעצם לקיחת ארבעת המינים והשמחה בהם לפני ה'.⁶ לדעתו, יש בארבעת המינים עניין של קשירה, אגודה, עבותים, אסרו חג.

הקשירה הנה מעצם מהותו של ההדס – הנקרא בתורה "ענף עץ עבות" – והיא מתחברת ללולב האגוד,⁷ וכך נוצר "אסרו חג בעבותים", חיבור-קשירה. מדוע החיבור כל כך חשוב? בשלב זה הגמרא אינה מבהירה זאת. ניתן לפרש זאת כמו שרגילים לומר על החיבור של האלמנטים השונים בעם ישראל, צדיקים בינוניים ורשעים, בעלי תורה ומעשים טובים וכאלה שאינם כך, ההופכים לכלל ציבור אחד.⁸ אולם נשים לב שבגמרא לא מדובר על הערכה ועל האתרוג כלל, אלא רק על הלולב הקשור וההדס העבות. והרי, בפשוטו של מקרא, ההדס קשור לעצמו בלבד!⁹ נראה שבמצוה זו יש דגש על הקשירה והחיבור בין המינים שהוא מתקשר לחיבור שבין אדם לכריאה המתקיים בחג הסוכות.

⁵ הוא אותו רבי אבהו המסביר לנו את מצות תקיעה בשופר כקשורה לעקדה: "אמר רבי אבהו: למה תוקעין בשופר של איל? אמר הקדוש ברוך הוא: תקעו לפני בשופר של איל, כדי שאזכור לכם עקירת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני" (בבלי ראש השנה, טז ע"א). מסתבר כי רבי אבהו איש האגדה (ראו בבלי סוטה, מ ע"א) עסק לא אחת בטעמי מצוות.

⁶ "וילקחתי לכם ביום הראשון פרי עץ הדר פפת תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל ושמחתם לפני ה' א-להיכם שבעת ימים" (ויקרא כג, מ).

⁷ התנאים מדברים על אגידת הלולב במינו: "אין אוגדין את הלולב אלא במינו, דברי רבי יהודה, רבי מאיר אומר: אפילו במשיחה" (משנה סוכה, ג, ח). מפשט המשנה נראה שמדובר באגידת הלולב עצמו ואילו המפרשים והפוסקים, בעקבות הגמרא, מפרשים את האגידה כמתייחסת לשלושת המינים: לולב הדס וערבה. לפי פשט המשנה, האגידה הזו מן הסתם מתקשרת ל"כפות תמרים" הנדרש כ'כפות'. **הערות העורך:** על מצות אגד הלולב, על שתי משמעויותיה, ראו במאמרו של הרב ישראל סמט, "ואגודתו על ארץ יסדה – משמעויות של אגד הלולב", המופיע בגיליון זה, בפרק ב, בעמ' 163-175.

⁸ ראו ויקרא רבה, ל, יב. **במשנת רבי אליעזר** (חיבור מדרשי מהמאה ה-19), פרשה ה, הרבדים השונים בעם מצויינים באופן אחר: "חכמים גדולים, תלמידים, בינונים ועמי הארץ".

⁹ אמנם ייתכן לומר כי בפשוטו של מקרא משמעות המילה עבות אצל ההדס היא היותו ענף עבה, ולא מלשון חיבור, אך במופעים אחרים של המילה עבות במקרא, משמעה הוא חבל, היינו דבר המחבר בין שני דברים. ואולי ניתן לומר, שגם ביחס למובן של עובי, העניין הוא חיבור של כמה דברים יחד לדבר אחד עבה, וכך שתי המשמעויות עולות בקנה אחד. מכל מקום, חז"ל קראו את המילה עבות כמתייחסת לקשר ולחבל, כעבותות הקושרים שני דברים יחד.

ג. איסור לחג באכילה ושתייה

מתוך ההשוואה בין ארבעת המינים לקרבן ממשכה הגמרא ואומרת שמצות סוכה גם היא לרצון – “כל העושה איסור לחג באכילה ושתייה”. וכפי שאמרנו לעיל, הביטוי לרצון הוא ביטוי הלקוח מעולם הקרבנות – ריצוי דמים.¹⁰

כשלומדמים את מסכת סוכה, רואים במספר רב של מקומות שהגמרא רואה בסוכה מקום של התגלות שכינה. הדברים מתחילים בלימוד הבסיסי שסוכות הן זכר לענני הכבוד שליוו את עם ישראל במדבר,¹¹ וממשיכים להלכות רבות מהלכות סוכה הנלמדות מעולם השראת השכינה ומעולם ימי המילואים שקדמו לחנוכת המשכן: גובהה המינימלי של סוכה – שלא יהיה מתחת לעשרה טפחים – נלמד ממידות ארון הברית שבקודש הקודשים, שמעליו היה יוצא הדיבור למשה רבנו;¹² ישיבה בסוכה ביום ובלילה נלמדת מימי המילואים,¹³ ועוד הלכות רבות.¹⁴

ההשוואה בין הסוכה לקרבן היא העומדת במשל של המשנה על העבד המוזג יין לרבו. מזיגת יין היא פעולת המבטאת קרבה אינטימית, פעולה שאשה עושה לבעלה,¹⁵ פעולה שרק המשמש הקרוב עושה לרבו. המשנה רואה את הישיבה בסוכה כפעולת שימוש כזו – כעבד המוזג כוס לרבו. כלומר, הישיבה בסוכה היא פעולת קרבה ואינטימיות בין ישראל למלכם שבשמים, בבחינת פעולת הקרבת הקרבן בבית המקדש, והסוכה היא בבחינת מקדש מעט.

ושוב, מעבר לקריאה הראשונית הזו המחברת בין סוכה למקדש, יש כאן עוד אמירה. דברי רבי ירמיה בשם רשב"י מחדשים שהאכילה בסוכה היא כהקרבן קרבן. אכילה כפעולת ריצוי בקרבנות נאמרה ביחס לכוהנים האוכלים במקדש, האוכלים מ'שולחן גבוה'.¹⁶ וכאן האמוראים מביאים מתורתם של תנאים ואומרים, שגם האכילה בסוכה היא הוצאת האכילה הפשוטה מהתחום הארצי לתחום השמימי. לשיטה זו, אכילת האדם בסוכה יש בה מהקרבן הקרבן. אנו מדברים על קידוש החול והפיכתו בעזרת המצוה למעין קרבן. הסוכה נתפסת כמשכן השכינה,¹⁷ וככזו כל האוכל בה זוכה לאכול מ'שולחן גבוה'. נמצאנו אומרים, ששתי המצוות המרכזיות בחג – סוכה וארבעת המינים – מבטאות קישור להתגלות שכינה וקרבת ה' כמו בבית המקדש: הסוכה בשיבתה, בבחינת מזיגת הכוס לרבו; והלולב וההדס באגודתם, בבחינת בניית מזבח והקרבה עליו.

¹⁰ אמנם ביטוי זה אינו נזכר בסוגייתנו, אך עניין 'הרצון' הוא נקודת יסוד שקיימת בתשתית המחשבתית של הסוגיה, גם אם אינה נאמרת בפירוש.

¹¹ ראו בבלי סוכה, יא ע"ב, וראו להלן, הערה 48.

¹² ראו שם, ד ע"ב - ה ע"ב. הגמרא שם למדה את הגובה המינימלי של עשרה טפחים מגובה הארון או מגובה הכרובים שמעליו - מקום התגלות השכינה למשה במשכן.

¹³ ראו שם, מג ע"א-ע"ב.

¹⁴ עמד על כך הרב ד"ר יעקב נגן בספרו: **מים בריאה והתגלות - חג הסוכות במחשבת ההלכה**, הוצאת גילוי – ישיבת עתניאל, תשס"ח, בפרק א.

¹⁵ ראו בבלי כתובות, סא ע"א; צו ע"א.

¹⁶ ביטוי זה מופיע ביחס לזכיותם של הכוהנים במתנות כהונה, ראו בבלי ביצה, כא ע"א.

¹⁷ כידוע, הסוכה – בעקבות ענני הכבוד – מכונה **בספר הוזהר** "צלא דמהינותא", צל האמונה. ראו **ספר הוזהר**, חלק ג (אמור), קג ע"א.

ד. עצי שיטים עומדים

אם הסוכה היא ביטוי של שכינת ה' בתוכנו, הרי שאך מעבר טבעי הוא מהלכות סוכה לענייני המשכן, ומסכך ודפנות הסוכה לעצי המשכן. ואכן, מכאן עוברת הגמרא לדון ב"עצי שיטים עומדים"¹⁸. פסוק זה נדרש ע"י הברייתא בשלוש דרכים:

תניא נמי הכי: 'עצי שיטים עומדים' (שם) – שעומדים דרך גדילתן. דבר אחר: 'עומדים' – שמעמידין את ציפון. דבר אחר: 'עומדים' – שמא תאמר אבד סיברם ובטל סיכויין, תלמוד לומר 'עצי שיטים עומדים', שעומדים לעולם ולעולמי עולמים.

[בבלי סוכה, מה ע"ב]

[1] מצוות דרך (=בצורת) גדילתן. הכלל הזה אומר שיש לקיים את המצוות בדרכם הטבעית; יש ממד של טבעיות במצוות. מהו ממד זה ומה חשיבותו? הגמרא אינה מפרשת. מסתבר לומר כי הטבע קובע את צורת גדילת העצים והוא הקובע את הכיוון של הדברים היוצאים מהארץ ומטפסים לשמים. כאשר האדם מתבקש לקיים מצוה, הרינו למדים מהמשכן שהחיבור שבין ארץ ושמים הוא החיבור שנעשה בכיוון של גדילת הדברים ויצירתם מהארץ כלפי השמים, מהאדם והטבע כלפי השמימי והרוחני.

[2] העצים הם המעמידים את הציפוי. הציפוי העשוי זהב הוא הנשען על העצים העומדים.

[3] ולבסוף: שמא תאמר אבד סיברם ובטל סיכויים? והתשובה – "שעומדים לעולם". עצי השיטים של המשכן עמדו בעבר ואף ממשיכים לעמוד בהווה. הדרשה הראשונה מדברת על הממד הטבעי שבמצוות. המצוות צריכות להיות דרך גדילתן. יש כאן דרישה לקידוש העולם דרך גדילתו, בצורתו הטבעית, ולא בכפייה של דברים שהם מחוץ לנורמה הטבעית, או שמא נאמר: האנושית. יתרה מזאת, הכיוון של המצוות הוא כיוון הטבע העולה למעלה – "דרך גדילתן". והמצוות גם הן חלק מדרך גדילה – גדילתו של אדם וגדילתו של עולם. העולם מטבעו גדל ועולה גם בחומריות – "דרך גדילתן", וגם ברוחניות – "כל המצוות כולן".

אולם, עצי השיטים מלמדים אותנו דבר נוסף. המשכן היה בנוי מעמודים המצופים בזהב. היה מקום לחשוב שהעיקר הוא הזהב היקר, ואילו העצים שבפנים נועדו רק לחזק את עמידות הזהב, או להפחית את משקל הזהב מטעמים כלכליים. דרשת הגמרא הופכת את הסדר. הזהב היקר, אך ה'קר', איננו עומד בזכות עצמו, הזהב הוא הציפוי החיצוני לדבר המעמיד, לדבר בר הקיום - עצי השיטים. העץ הוא חומר טבעי ו'חם'; הוא צומח ודינמי ואינו דומם כמו הזהב. העץ, הפנימי לזהב, הוא מנטיעתו של יעקב אבינו,¹⁹ והוא דבר המתקיים. הציפוי, לעומת זאת, גם אם הוא עשוי זהב, הנו חיצוני לעצי השיטים העומדים, העומדים והמעמידים את הזהב שעליהם.

¹⁸ שמות כו, טו. פסוק זה מתייחס לקרשי המשכן. בנוסף לקרשים, גם הארון, השולחן והמזבחות היו עשויים עצי שיטים, אך לגביהם לא נאמר "עומדים". כאמור, במהלך המסכת יש כמה וכמה קישורים של הסוכה למקדש ולהשראת שכינה.

¹⁹ ראו המדרש שמובא להלן.

האמירה שעצי השיטים מעמידים את הציפוי יוצרת סדר אחר: העץ עיקר והזהב טפל. העץ מתאפיינ בחיותו בעוד שהזהב הוא היקר, אך גם הקר והמת. זאת ועוד, העץ הוא הפנימיות, החומר הרך ועם זאת הוא זה שמעמיד, ואילו הזהב הוא ציפוי בלבד. כך זה גם באדם, הפנימיות היא המעמידה את החיצונית. לדרשה זו, הרואה את הפנימיות והאינטימיות שבקשרים עיקר, בניגוד לציפוי החיצוני והיפה, ישנה מקבילה בשיר השירים רבה:

אמר רבי טביומי: עד שיעקב אבינו מסב במטתו נצנצה בו רוח הקדש ואמר לבניו: 'והיה א-להים עמכם' (בראשית מח, כא), אמר להם: עתיד הוא להשרות שכנתו ביניכם.

אמר רב נחמן: כתיב: 'ויסע ישראל וכל אשר לו ויבא בארה שבע' (בראשית מו, א), להיכן הלך? הלך לקוץ ארזים שנטע אברהם אבינו בבאר שבע, שנאמר: 'ויטע אשל בבאר שבע' (בראשית כא, לג).

אמר רבי לוי: כתיב: 'והבריה התיכון בתוך הקרשים' (שמות כו, כח), הבריה שלשים ושנים אמה היה, ומהיכן היתה נמצאת בידם לשעה (באותו זמן בדיוק)? מלמד שהיו מוצנעים עמהם מימות יעקב אבינו, הדא הוא דכתיב: 'וכל (איש) אשר נמצא אתו עצי שטים' (שמות לה, כד), 'אשר נמצא עצי שטים' אין כתיב כאן, אלא 'אשר נמצא אתו' מתחלה.

אמר רבי לוי בר חייא: במגדלא דצבעיאי קצצום והורידום עמם למצרים ולא נמצא בהם קשר ופקע. אעין דשטים הוו במגדלא (עצי שטים היו בכפר מגדל) והוו נוהגים בהם באיסור מפני קדושת הארון, אתון ושאלון לרב חנניה חברין דרבנן, ואמר לון: אל תשנו ממנהג אבותיכם.

[שיר השירים רבה (וילנא), פרשה א, יב (א)]

המדרש פותח בתיאורו של יעקב היורד מצרימה וחושב על השראת השכינה ביציאת בניו ממנה. רב נחמן אף מרחיק ואומר שיעקב איננו הראשון שחשב על עצי השיטים הללו, אלא הם אותם העצים שנטע אברהם אבינו. כלומר, כבר אברהם ידע ותכנן את המשכן וכבר אז תוכננו הקרשים שיישאו את הקשר המיוחד בין ישראל לאביהם שבשמים. ודווקא הקרשים הם שניטעו מאז, כי לקרשים ולעצים יש זמן גידול רב, ולא בדור אחד ניתן להכין אותם. כלומר, הקרשים הם עדות לזכות אבות ולקשר המיוחד שבין ישראל לאביהם שבשמים.

העץ הוא חומר גלם שונה מהכסף והזהב. בניגוד לכלי הזהב והכסף שבמשכן, שאותם ניתן לייצר מהשלל שנלקח בביזת מצרים וביזת הים,²⁰ את עצי השיטים לא ניתן היה להשיג בדרך זו. המדרש אומר כי עצי השיטים של המשכן אינם סתם עצי שיטים שנלקחו ממצרים, אלא הם עצים שנטע אברהם אבינו ויעקב אבינו קצץ והורידם למצרים כאשר הוא ירד למצרים וכאשר נצנצה בו רוח הקודש. באופן כללי, מאז ימי גן עדן, העץ בהיותו דבר הניטע ומתקיים שנים ארוכות²¹ – בבחינת "עץ החיים" ו"האדם עץ השדה" – מבטא את התחלפות הדורות ואת הקיום לאורך זמן.

²⁰ ראו מכילתא דרבי ישמעאל, בא, מסכתא דפסחא, פרשה יג, ד"ה וה' נתן.

²¹ ראו אגדת חוני המעגל, בבלי תענית, כג ע"א; מדרש תהלים, מזמור קכו, ב.

אברהם או יעקב נטעו עצים בטרם תחול גזרת השעבוד, ועצים אלו גדלו והם היו העצים שמהם נבנה המשכן ומהם נבנו הארון ושאר הכלים לאחר הגאולה ממצרים. ולא רק הכלים הנראים נבנו מהעצים הללו, אלא גם הברית התיכון המברית בתוך הקרשים מקצה לקצה. גודלו ופנימיותו של הברית התיכון הם שמעידים על הברית התיכון שמחבר בין ישראל לאביהם שבשמים – זכות אבות ואהבתם לקב"ה. כל הפנימי מחברו קדוש מחברו, והפנימי עשוי עץ, מאותם ארזים שנטעו אברהם, ועצים אלו עד היום נוהגת בהם קדושה.²² יש במדרש זה הסתכלות לא רק אחורה על מה שהיה במשכן, אלא גם הסתכלות על מה שקורה בזמננו. גם אנו בגלותנו המרה יש לנו תקווה, שהרי במגדל צבעיאי יש עצים שנוהגים בהם קדושה, ואלו הם עצים כמו שנטעו אברהם ויעקב בזמנם, עצים העתידים לשמש במשכן. ממילא יש תקווה לגאולה ולבניין מקדש מחודש בבחינת "פִּי יֵשׁ לְעֵץ תְּקֵנָה, אִם יִכְרַת וְעוֹד יִחְלִיף וְיִצְקָתוּ (הענף הרך) לֹא תִחְדָּל".²³ כמו הדרשה בשיר השירים רבה, כך גם בסוגייתנו, דווקא עצי השיטים הם הקדושים והם המלמדים על חיות המצוות ועל הדרשה להיותן מתקיימות "דרך גדילתן".

הדרשה השלישית ממשיכה בכיוון זה: "שמה תאמר אבד סיברם ובטל סיכונין" – שמה תאמר שהחורבן ביטל את קיומם של עצים אלו? "תלמוד לומר: עצי שיטים, שעומדים לעד ולעולמי עולמים". העצים בבית ה' נשארים לעד ולעולמי עולמים. הנטיעות הנוטעות בבית ה' אינן נעקרות, אלא הן עומדות לעד ולעולמי עולמים, גם לאחר החורבן.²⁴ ניתן, כמובן, לומר שהדרשה מתייחסת רק לעצי השיטים שהיו במשכן, שעתיד להיבנות מחדש ועתידים העצים לשמש שוב כבסיס למקום השראת השכינה. אבל העצים בבית ה' מתחברים ל"עץ חיים היא למְחַזְקִים בָּהּ" (משלי ג, יח), לנטיעות של חיים בבית ה', המרמזות לבית המדרש ולא רק לבית המקדש. העצים המופיעים במסכת סוכה – עצים המשמשים לדפנות הסוכה וסכך הסוכה והעצים המהווים את התשתית לארבעת המינים – עצים אלו מתחברים לעצי המשכן, עצים ששרתה עליהם רוח הקודש עד כדי כך שהם הפוכים להיות קיימים לעד ולעולמי עולמים, "עצי חיים". ייתכן אף לומר שיש בעצים אלו כמין חזרה לעצי גן עדן, עץ החיים והעצים האחרים, שהקב"ה מתהלך ביניהם לרוח היום והאדם שלפני החטא זוכה לפגוש אותו ולדבר אתו.

²² **הערת העורך:** משומרת כאן מסורת על עצי השיטים בכפר מגדל שבצפון הארץ, שמהם נלקחו העצים לבניית המשכן וכליו. (לגבי מיקום הכפר, ראו הסיפור על רשב"י, בראשית רבה, עט, ו, שמשם עולה שמדובר על יישוב באזור טבריה). אם כן, מצינו שיש חילוף הן בין מינים שונים של עצים (ארזים, אשל ושיטים), הן בין מקומות שונים (באר שבע ומגדל) שהיוו את המקור לעצים ששימשו למשכן, ויש לעיין במשמעות העניין. ניתן להציע, שכיון שהמכוון במדרש הוא על אותן 'נטיעות' שבבית ה', אותם אנשים, אמונות וערכים שלאור המקדש והשכינה, לכן פחות חשובה כאן ההיצמדות ל'מקור האמת' של עצי המשכן, אלא יותר חשובה המהות הפנימית שלהם.

²³ איוב יד, ז.

²⁴ מהן הנטיעות הנוטעות בבית ה'? מדברי הבבלי והירושלמי בחגיגה המפרשים את המשפט מהתוספתא – "אלישע הציץ וקיצץ בנטיעות" (תוספתא חגיגה [ליברמן], ב, ג), נראה שיש פירושים שונים לקיצוץ זה. בירושלמי מדובר על 'אחר' שפגע בתלמידים בבית המדרש, כלומר הנטיעות הם התלמידים (ראו ירושלמי חגיגה פ"ב ה"א). בבבלי נראה שהפגיעה היא באמונות ודעות – "אמר: ... שמה חס ושלוש שתי רשויות הם?" – כלומר הנטיעות הן האמונות והדעות הנכונות (ראו בבלי חגיגה, טו ע"א).

ה. בני עלייה הפוטרים את העולם מהדין

סוגייתנו ממשיכה לשתי מימרות נוספות של חזקיה בשם רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי:

ואמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: יכול אני לפטור את כל העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה; ואילמלי²⁵ אלעזר²⁶ בני עמי - מיום שנברא העולם ועד עכשיו; ואילמלי יותם בן עזיהו עמנו - מיום שנברא העולם עד סופו.

ואמר חזקיה אמר רבי ירמיה משום רבי שמעון בן יוחי: ראיתי בני עלייה והן מועטין, אם אלף הן - אני ובני מהן,²⁷ אם מאה הם - אני ובני מהן, אם שנים הן - אני ובני הן.

[בבלי סוכה, מה ע"ב]

בפשטות, הקשר בין שתי מימרות אלו לקודמתן איננו רק הדובר, חזקיה בשם רבי ירמיה משום רשב"י. בפשטות, אנו ממשיכים את הקו של "עומדים לעד ולעולמי עולמים". אלא שעמידה זו פירושה במימרא זו פטירת העולם בלא דין, כלומר יציאה של זכאות בדין. מדוע רשב"י יכול לפטור את העולם מהדין מיום שנברא ועד עתה? במה גדולתו? מיהו יותם בן חזקיהו, ומדוע הוא משנה את התמונה? בהמשך נראה תשובות לשאלות אלו. לדברי רשב"י בסוגייתנו ישנה מקבילה בירושלמי:²⁸

הרואה הקשת בענן אומר: ברוך אתה ה' זוכר הברית; רבי חייא בשם רבי יוחנן: נאמן בבריתו וזוכר הברית.

רבי חזקיה בשם רבי ירמיה: כל ימיו של רבי שמעון בן יוחי לא נראתה הקשת בענן.

רבי חזקיה בשם רבי ירמיה: כן הוה רבי שמעון בן יוחי אומר: בקעה בקעה התמלאי דינרי זהב והיתה מתמלאה.²⁹

²⁵ אלמלי כאן הוא במשמעות 'ואילו' (וכן בכת"י לונדון), וכן המשמעות בהרבה מקומות. וראו תוספות, מגילה כא ע"א, ד"ה אלמלא מקרא כתוב, המביאים בשם ר"ת שאלמלי ביו"ד משמעו אילו היה, לעומת אלמלא באל"ף שמשמעו אילו לא, אך חילוק זה מאלץ לתקן בהרבה מקומות.

²⁶ בדפוס הנוסח הוא "אליעזר", אך זו, ככל הנראה, טעות סופר, שהרי ידוע משלל מקורות ששם בנו של רשב"י הוא אלעזר, וכן הוא בכתבי יד.

²⁷ ייתכן שהדברים מכוונים לדברי קהלת: "אָדָם אֶתְד מְאֹלָף מְצֵאתִי" (קהלת ז, כח).

²⁸ מקבילות נוספות הדומות לירושלמי, אך עם שינויים מסוימים, נמצאות בבראשית רבה, לה, ב, ובפסיקתא דרב כהנא, פיסקא יא, ד"ה (טו) דלמא. דוגמה לשינוי מעניין היא, שבמקבילות אלו רשב"י טוען שהעולם אינו פחות משלושים צדיקים כאברהם אבינו, והוא מסיים בשונה מהירושלמי והבבלי: "ואם חד הוא אנא הוא". מבחינת סדר הדברים, יש הבדלים בין שתי המקבילות, כשבפסיקתא מניין הצדיקים קודם לקירוב הגאולה, ואילו בבראשית רבה מניין הצדיקים בא אחרי קירוב הגאולה.

²⁹ משמעות סיפור זה מתבארת במודרש: "מעשה בתלמיד אחד של רבי שמעון בן יוחאי שיצא חוצה לארץ ובה עשיר והיו התלמידים רואין אותו ומקנאין בו והיו מבקשים הן לצאת לחוצה לארץ וידע רבי שמעון והוציאן לבקעה אחת של פגי מדון ונתפלל ואמר בקעה מלאי דינרי זהב התחילה מושכת דינרי זהב לפניו, אמר להם אם זהב אתם מבקשים הרי זהב טלו לכם אלא היו יודעין כל מי שהוא נוטל עכשיו חלקו של עוה"ב הוא נוטל" (שמות רבה, נב, ג).

רבי חזקיה בשם רבי ירמיה: כן הוה רבי שמעון בן יוחי אומר: אני ראיתי בני העולם הבא ומעוטים הן אין תלתין אינון אנא וברי מנהון אין תרין אינון אנא וברי אינון.

רבי חזקיה בשם רבי ירמיה: כך היה רבי שמעון בן יוחי אומר: יקרב אברהם מן גביה ועד גביי, ואנא מיקרב מן גביי ועד סוף כל דרי; ואין לא, יצרף אחיה השילוני עמי ואנא מקרב כל עמא.

[ירושלמי ברכות, פ"ט ה"ב]

בולט הדבר שבדומה לבבלי, המימרות הללו בירושלמי הן של רבי חזקיה בשם רבי ירמיה על רשב"י או בשם רשב"י. בשני המקרים מדובר על שתי דרשות – האחת העוסקת בבני עלייה מועטים שרשב"י ובנו נמנים עליהם, והשניה על הצלת העולם מהדין בזכותו של רשב"י ודמויות בודדות נוספות. יחד עם זאת, ישנם שני הבדלים בולטים בין המקבילות:

[1] במימרא על פטירת העולם מהדין – הירושלמי אינו מזכיר בפירוש את פטירת העולם מהדין אלא מזכיר שהקשת לא נראתה בימי רשב"י וממשיך משם לדבר על "קירוב העולם". בהקשר הזה, לפי הירושלמי, רשב"י מביא את אברהם אבינו ואת אחיה השילוני כמסייעים בידו. לעומת זאת בבבלי רשב"י מדבר על פטירת העולם מהדין ולשם כך הוא מביא את בנו ואת יותם בן חזקיהו כלומר הדמויות ה'משחקות תפקיד' שונות: בבבלי אלה אלעזר בנו ויותם בן עוזיהו, ואילו בירושלמי מדובר על אברהם ועל אחיה השילוני.

[2] סדר הדברים – בבבלי בני העלייה מובאים אחרי פטירת העולם מהדין, בעוד בירושלמי בני העלייה (בני עולם הבא) מובאים לפני פטירת העולם מהדין.

ננסה להבין את המושגים והאסוציאציות שהגמרא משתמשת בהם. מי הם בני עלייה? העלייה היא הקומה השניה שמעל הקומה הראשונה, הבית – "הבית והעלייה"³⁰. בני עלייה הם אלה שזוכים להיכנס לקומה השניה. מסתבר לומר, שהכוונה היא מן הסתם השמים, מקום גן עדן, מקום שבו האדם קרוב לשכינה. בתוספתא חגיגה העלייה מתקשרת לכניסה לפרדס:

משל למה הדבר דומה? לפרדס של מלך ועלייה בנויה על גביו. מה עליו על אדם? להציץ ובלבד שלא יזין את עיניו ממנו.

[תוספתא חגיגה (ליברמן), ב, ה]

הפרדס, עולם הסוד, מתחבר לראיית פני שכינה, וככזה הוא מתחבר ל'בני עלייה', העולם העליון. רשב"י רואה את עצמו ואת בנו כבני עלייה, ומן הסתם הוא חושב שהוא ובנו הם מבני העולם הבא. אכן, בירושלמי מדובר בפירוש על בני עולם הבא. אולם, את המושג 'בני עלייה' ייתכן לפרש כמדבר על 'עולם עליון', 'עולם' של סודות. אם כך הדבר, הרי שמי שזוכה לסוד זה, זוכה לעולם הבא. רשב"י רואה את עצמו ואת בנו – שהיו בצער המערה, שזכו לחוויה הפנימית הגדולה של לימוד תורה ללא הפרעה, של גילוי סודות התורה ושל קרבת השכינה – כמי שזוכים לעולם הבא. המערה נתפסת כעולם שמימי, עולם שבו לומדים בעולם הזה, והיא העולם הקיים לעד – "עצי שיטים עומדים". רשב"י מתייחס

³⁰ כך פותח פרק י במסכת בבא מציעא.

לעצמו כאל נטיעה בבית ה'. והנטיעה, כמו הפרדס, מתקשרת לעצי השיטים ולעלייה – מקום השכינה. נמצאנו אומרים, שעולם הבא בנוי על עולם הסוד, עולם שבו לומדים בקרבה לה' וזהו אותו 'עולם המערה' שבו רשב"י ובנו היו בלימודם המשותף.

היותו של רשב"י בן העולם העליון הופך אותו למי שמסוגל לפטור את העולם מהדין. רשב"י מסוגל להפוך את מידת הדין למידת החסד ולגרום לקב"ה להתייחס לעולמו ברחמים, מפני שהוא שייך לבני עלייה, לבני עולם הבא, וככזה הוא קרוב לקב"ה. כמוהו כחוני המעגל ורבי חנינא בן דוסא שהיו מתחטאים לפני הקב"ה ככך המתחטא לפני אביו וכעבד לפני מלך, וממילא הם זוכים להיות בקרבת א-לוהים ולמנוע את היחס של 'מידת הדין'. הפתיחה בפטירת העולם מהדין מעמידה את רשב"י בין אותם חסידים ההופכים מידת הדין למידת הרחמים (כחוני ורבי חנינא ועוד), והיא בנויה על היותו של רשב"י (ובנו) קרוב לקב"ה, ומשם ממשיכה הסוגיה להיותו (היותם) מבני עלייה. מדרגת 'בני עלייה' היא, למעשה, התוצאה של הקרבה הזו. הבסיס ליחסו המיוחד של רשב"י וליכולתו לפטור את העולם מן הדין הוא היותו 'קרוב לקב"ה', מבני עלייה ואותם בנים המתחטאים לפני קונם. בהקשר זה נכנס יותם בן עוזיהו. ועל כך – בהמשך.

בירושלמי מופיעות שתי דמויות – אברהם אבינו ואחיה השילוני, העוזרים 'לקרב' את העם, כלומר להפכו ראוי לגאולה ע"י ריבוי זכויותיו ומחיקת חטאיו. קרוב זה, המקביל לפטירת העולם מן הדין, שבבבלי, מתחבר למימרא הראשונה המציינת שבימי רשב"י לא נראתה הקשת, כלומר לא היה צורך בגורם חיצוני כמו הקשת להצלת העולם מכלייה.³¹ כאמור, הפטור מהדין נובע מכך שרשב"י ובנו הם קרובים לקב"ה. הירושלמי מעמיד את רשב"י ובנו עם אברהם אבינו כעומדים בניגוד לקשת (ובניגוד לנוח, כמובן). רשב"י ובנו מצילים את העולם מן הדין, דין שהיה בימות המבול. הצלתם היא במקום הקשת שמצילה את העולם כאשר יש חטא ומידת הדין. רשב"י כמו אומר: יש זמנים שבהם הקשת לא נראית, זמנים שבהם בני עלייה הקרובים לקב"ה מסוגלים להציל את העולם. מיהם בני עלייה אלו? אלו שמסוגלים להיכנס לעלייה, אלו שמסוגלים להיכנס לפני ולפנים בעולם הסוד, ואלו הם תלמידיו של אברהם אבינו, שעמד בוויכוח מול הקב"ה כדי להציל את אנשי סדום ועמורה, שהיו 'רְעִים וְחַטָּאִים לְה' מְאֹד' (בראשית יג, יג).³²

אחיה השילוני המופיע בירושלמי הוא רבו של אליהו הנביא,³³ ואנו שומעים במקורות על קשר מיוחד בין רשב"י לבין אליהו הנביא הנעמד לו על פתח המערה ומבשרו על מות הקיסר,³⁴ הוא אליהו הנכנס כבן בית למערת הקבורה של רשב"י ומשוחח עמו לאחר

³¹ לדוגמה, רש"י על הפסוק: 'וְהָיָה בְעֵינֵי עֵצָן עַל הָאָרֶץ וְנִרְאָתָה הַקֶּשֶׁת בְּעֵינָן' (בראשית ט, יד), מפרש: "כשתעלה במחשבה לפני להביא חשך ואבדון לעולם".

³² ניתן לראות שדמותו של אברהם אבינו תופסת מקום מרכזי בסוגיית הכניסה לפרדס. לדוגמה: "פתח רבי לעזר בן ערך דרש במעשה מרכבה... ירד רבן יוחנן בן זכאי מן החמור ונתעטף בטליתו... עמד ונשקו על ראשו ואמר ברוך ה' א-להי ישראל אשר נתן בן לאברהם אבינו שידוע להבין ולדרוש בכבוד אביו שבשמים" (תוספתא חגיגה [ליברמן], ב, א), וכן עוד אחרים.

³³ ראו למשל, ירושלמי עירובין פ"ה ה"א: "רבי חלבו רבי חונה בשם רב: כתיב: 'ויאמר אליהו התשבי' וגו' [...] חי ה' א-להי ישראל אשר עמדתו לפניו... [מלכים א' יז, א] – והלא אליהו טירונין לנביאים היה! אלא מלמד שכל עמידות שעמד לפני אחיה השילוני רבו, כאילו עמד לפני השכינה".

³⁴ ראו בבבלי שבת, לג ע"ב.

מותו.³⁵ כלומר, רשב"י מדבר על אחיה השילוני, אך למעשה הוא מדבר על עצמו ועל אליהו הנביא, על החיבור שבין העולם הארצי לעולם השמימי, חיבור שבזכותו נפטר העולם מן הדין.

בגמרא בסנהדרין מופיע אחיה השילוני בהקשר הבא:

‘וימצא אתו (את ירבעם בן נבט) אחיה השילוני הנביא בדרך והוא מתכסה בשלמה חדשה ושניהם לבדם בשדה’ (מלכים א’ יא, כט)... ‘שלמה חדשה’ – שחידשו דברים שלא שמעה אזן מעולם. מאי ‘ושניהם לבדם בשדה’? ... שכל טעמי תורה מגולין להם כשדה.

[בבלי סנהדרין, קב ע"א]

אחיה השילוני נתפס כמי שמחדש חידושי תורה, התורה מגולה לפניו כשדה, ולא עוד, אלא אפילו טעמי תורה מגולין לפניו. מסתבר לומר שהוא כמו רשב"י במערה המגלה סתרי תורה,³⁶ והוא רואה את פנימיותם של הדברים, וממילא הוא זוכה לגילוי שכינה. כאמור, גם אברהם אבינו הוא דמות מפתח בתורת הסוד.³⁷ צירוף זה של ‘בני עליה’, ‘אחיה השילוני’ ו‘אברהם אבינו’ מחבר אותנו לדמויות שמגיעות לקרבת ה’ דרך הכניסה לפרדס, היינו תורת הסוד. רשב"י מעיד על עצמו שהוא ובנו הם מבני עלייה והם יכולים לפטור את העולם מהדין. נמצאנו אומרים כי בירושלמי הבסיס לפטירת העולם מהדין הוא תורת הסוד של רשב"י – תורה המתחברת לתורתו של אברהם אבינו ושל אחיה השילוני.

נחזור לבבלי, ששם הדמויות שונות במעט. במקום שבירושלמי נזכרים אברהם אבינו ואחיה השילוני, נזכר בבבלי יותם בן עוזיהו. יותם בן עוזיהו – מי שהיה מלך יהודה בתקופת הנביאים ישעיהו ומיכה – הוא, על פי חז"ל, דמות מופת של כיבוד הורים, שהרי מלך בחיי אביו ולא נטל שררה, וכיבד את אביו עוזיהו שנצטרע.³⁸ הפסוק “בְּךָ יִכָּבֵד אָבִי”³⁹ מתחילת נבואת מלאכי מתפרש על יותם בן עוזיהו,⁴⁰ כשסיומה של נבואת מלאכי הוא תיאור של אליהו המשיב יחי בנים ואבות לתיקונם ובכך מכין את העולם לגאולה וליום הדין הגדול:

³⁵ ראו למשל, בבלי סנהדרין, צח ע"א: “רבי יהושע בן לוי אשכח לאליהו דהוי קיימי אפיתחא דמערתא דרבי שמעון בן יוחאי...”. וראו עוד את המקבילות לירושלמי שנזכרו לעיל, הערה 28.

³⁶ רשב"י הוא הדורש ‘טעמא דקרא’ בכמה מקומות בתלמוד, לדוגמה ראו, בבלי יבמות, כג ע"א.

³⁷ ראו לעיל, הערה 32.

³⁸ רש"י, סוכה מה ע"ב, ד"ה יותם בן עוזיהו: “צדיק היה, ועניו יותר משאר מלכים, זוכה בכיבוד אביו, ועליו נאמר: ‘בן יכבד אב’ (מלאכי א, ו), שכל הימים שהיה אביו מצורע והוא היה שופט עם הארץ, כדכתיב: ‘ויותם (בנו) [בן המלך על הבית] שופט’ וגו’ [את עם הארץ] (מלכים ב' טו, ה) – לא נטל עליו כתר מלכות בחייו, וכל דינין שהיה דן, אומרן בשם אביו”. דברי רש"י מתייחסים למה שמוכר בתוספתא: “...כיוצא בו, כולם נתיחסו בימי יותם מלך יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל. איפשר לומר כן? ! והלא עוזיהו קבר את ירבעם ועוד שלשה מלכים אחריו! אלא כל אותן עשרים וחמש שנה שהיה עזיה המלך מצורע יותם בנו על בית המלך שופט את עם הארץ” (תוספתא סוטה [ליברמן], יב, ב).

³⁹ מלאכי א, ו.

⁴⁰ ראו לעיל, הערה 38.

הָנָה אָנֹכִי שְׁלַח לְכֶם אֶת אֱלֵיָה הַנְּבִיא לְפָנַי בּוֹא יוֹם ה' הַגְּדוֹל וְהַנּוֹרָא. וְהָשִׁיב
 לֵב אָבוֹת עַל בְּנֵים וְלֵב בְּנֵים עַל אָבוֹתָם פֶּן אָבוֹא וְהִפְתִּי אֶת הָאָרֶץ חָרָם.
 [מלאכי ג, כג-כד]

לפני הגאולה יבוא אליהו הנביא וישיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם. יתם בן עוזיהו ורשב"י ובנו הם מקרים שבהם אין צורך להשיב לב אבות על בנים, שהרי הם קיימו היטב את מצות כיבוד הורים. כמובן שגם בבבלי, כמו בירושלמי, החיבור לגאולה נעשה ע"י אליהו שהוא דמות נרמזת בלבד בסיפור, דמות 'נוכחת נפקדת'. גם בירושלמי וגם בבבלי, אליהו, תלמידו של אחיה השילוני, הוא דמות 'נוכחת נפקדת': בירושלמי דרך אחיה השילוני והעיסוק בתורת הסוד, ובבבלי דרך יתם בן עוזיהו והדיון הנרמז העוסק ביחסי אבות ובנים. מסתבר לומר שהסיבה להיעדרותו של אליהו מהבבלי היא, כנראה, מתוך העובדה שאליהו הוא דמות העומדת בין העולמות,⁴¹ עומד על פתחן של מערות,⁴² נע בין העולם הזה לעולם העליון והוא בן העולם הזה כמו בן העולם הבא. בהיותו כזה, אליהו אינו בן עולם הזה הנחשב בן עלייה, אלא דווקא בן עולם הבא המופיע בעולם הזה, ולכן הסוגיות משתמשות בדמויות שהיו בני 'העולם הזה' ממש, אך בפועל היו 'בני העולם הבא'.

ו. החיבור בין השמים לארץ

נסכם ונאמר: הסוגיה שפתחה בנטילת לולב באגודו, והמשיכה באכילה ושתייה בחג, מסיימת בבני עלייה שהם מועטים וביניהם גם רשב"י ובנו. מה הקשר בין כל אלה? לשם הבנת הקשר נעמוד על דמותו של רבי אלעזר בנו של רשב"י המופיע כאן עמו כמי שפוטר את העולם מהדין. ולשם כך, נפתח במדרש הארצישראלי, פסיקתא דרב כהנא, המהווה מקבילה לירושלמי בסוגייתנו. המדרש בפסיקתא דרב כהנא, אחרי שהוא אומר שלא נראתה הקשת בימיו של רשב"י, ממשיך (בדומה אך לא זהה לירושלמי):

רבי חזקיה בשם רבי ירמיה: כך היה רבי שמעון בן יוחי אומר: נשבע הקב"ה לאבינו אברהם שאין העולם פחות משלשים צדיקים כמוהו. ומה טעמא (מהו המקור לכך)? 'ואברהם היו יהיה' (בראשית יח, יח), מניין 'יהיה', 'י עשר, ה"י חמשה, יו"ד עשרה, ה"י חמשה – הא תלתיין. ואם חד הוא – אנא הוא.

רבי חזקיה בשם רבי ירמיה: כך היה רבי שמעון בן יוחי אומר: יקרב אברהם מן גביה ועד גבי, ואנא מקרב מן גבי עד ייתי מלכא משיחא; ואין לא, יצטרף עמי אחיה השילוני ואנן מקרבין כולא עלמא.

[פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים), פיסקא יא, (טו)]

⁴¹ בסיפורים שלפנינו, כמו גם בסיפורים רבים אחרים, אליהו הוא דמות הקיימת בעולם העליון ובאה לעולם התחתון כמתווכת וכמתערבת, ואכמ"ל.

⁴² ראו לעיל, על יד הערות 34-35.

שבועתו של הקב"ה לאברהם היא שיהיו שלושים צדיקים כמוהו, ורשב"י הוא אחד מהם. מכאן ממשיך המדרש ומספר את סיפור שהייתו של רשב"י ורבי אלעזר בנו במערה, ומשמ הוא גולש לסדרת סיפורים על הנהגותיו של רבי אלעזר. הנהגות אלו מתארות אותו כמי שהוא אוכל מזון רב וכמי שהוא 'בעל בשר'. מסורות אלו קיימות גם בבבלי. הגמרא בכבא מציעא מספרת שרבי אלעזר בנו של רשב"י היה ידוע בהיותו בעל בשר עד שאמר "שישו בני מְעִי, שישו".⁴³ בתיאור שבפסיקתא דרב כהנא,⁴⁴ דמותו של רבי אלעזר ברבי שמעון מצטיירת כשל אדם 'זולל וסובא', שאוכל ושותה ללא הגבלה, אך מאידך הוא מסוגל לחולל ניסים:

רבי לעזר ברבי שמעון עלון חמרייא לקרתיה, בעיי מזבן עבור וחמוניה יתיב קמי תנורא, אימה נשאה והוא אכל אימה נשאה והוא אכל עד דאכל כל אצותא דפיתתא. אמרון ווי חיוויא בישא שריא במעוי דדין. שמע קלהון, מה עבד להון, נסב חמריהון ואסקינון לריש אגרא. אזלון ואמרון לאבוי. אמר לון: ודילמא מילא בישא אשמעתוניה, אמרין חמיניה יתיב קמי תנורא אימה נשאה והוא אכל עד דאכל כל אצותא דפיתתא ואמרינן ווי דחיוויא בישא שריא במעוי דדין. אמר לון: ודילמא מן דידכון הוא אכל ליה? ההוא דברא יתיה ברא ליה מזוניה, אף על גב כן איזלון ואמרון ליה מן שמי והוא מנחית לון לכון. אזלון ואמרון ליה. והנס האחרון היה קשה מן הראשון. מי מסיק לון, הוה מסיק חד חד, ומנחית לון, הוה מנחית תריי תריי.

[**תרגום:** רבי אלעזר ברבי שמעון נכנסו חמרים לעירו, ורצים לקנות תבואה, וראוהו יושב לפני התנור, אמו מביאה והוא אוכל, אמו מביאה והוא אוכל, עד שאכל כל הפת של העיסה. אמרו: אוי, נחש רע שורה במעיו של זה. שמע קולם, מה עשה להם? לקח חמוריהם והעלם לראש הגג. הלכו ואמרו לאביו. אמר להם (רשב"י): ושמא דבר רע השמעתם אותו? אמרו: ואינוהו יושב לפני התנור, אמו מביאה והוא אוכל, אמו מביאה והוא אוכל, עד שאכל כל הפת של העיסה, ואמרנו: אוי, שנחש רע שורה במעיו של זה. אמר להם (רשב"י): ושמא משלכם אכל? מי שברא אותו, ברא לו מזונו. אף על פי כן, לכו ואמרו לו משמי והוא מוריד אותם לכם. הלכו ואמרו לו. והנס האחרון היה קשה מן הראשון. כשהעלה אותם, היה מעלה אחד אחד, וכשהוריד אותם, היה מוריד שניים שניים].

[שם, שם, (יח)]

רבי לעזר ברבי שמעון אזל לגבי רבי שמעון בר יוסי בר לקונייא חמוי. נכס ליה חד תור ואפה ליה חדה אצו דפיתא ופתח ליה חד כוב דחמר, והוה מזיג ליה והוא שתי, מזיג ליה והוא שתי. אמר ליה: איפשר ששמעתה מאביך כמה הוא שיעורו של כוס (לעניין ברכה אחרונה), אמר ליה: כמות שהוא

⁴³ בבלי בבא מציעא, פג ע"ב. וראו שם, פד ע"א, שני סיפורים נוספים הקשורים גם הם להיותו של רבי אלעזר ברבי שמעון אדם שמן.
⁴⁴ ראו לעיל, הערה 28.

אחת, בצונין שתיים, בחמין שלש, אבל לא שיערו חכמים לא בכוסך שהוא קטן, ולא ביינך שהוא יפה, ולא בכריסי שהיא רחבה.
 [תרגום: רבי לעזר ברבי שמעון הלך אצל רבי שמעון בר יוסי בר לקונייא חמיו. שחט לו שור אחד ואפה לו עיסת פת אחת, ופתח לו חבית אחת של יין, והיה מוזג לו והוא שותה, מוזג לו והוא שותה...]
 [שם, שם, (כ)]

לאחר סיפורים אלו מופיע דו-שיח בין רבי אלעזר לחמיו בקשר לבגדי בני ישראל בשהותם במדבר:

רבי לעזר ברבי שמעון שאל את רבי שמעון ברבי יוסי בר לקוניא חמויי, אמר ליה: מה הוא דין דכתיב [מה הוא זה שכתוב]: 'שמלתך לא בלתה מעליך' (דברים ח, ד), שמא כלי קוריות [כלי אריגה] היו מהלכין עים ישראל במדבר? אמר ליה: ענני כבוד היו מעטפין אותם. ולא היו בליים? אמר ליה: 'שמלתך לא בלתה מעליך'. ולא היו גדילין? אמר ליה: חלזון הזה כל מה שהוא גדיל נרתיקו גדיל עמו. ולא היו צריכין תכבוסת? אמר ליה: ענני כבוד היו מגחצין [מגחצין] אותן. ואל תתמה, אמינטון הזה [כנראה סוג של חוטי אבן, כדוגמת אזבסט] אין מגחצין אותו אלא באור [באש]. ולא היה ריחן קשה מריח הזיעה? אמר ליה: מתכלכלין [מתכלכלים], כלומר נספגים ומתנקים] היו בדשאי הבאר, 'וריח שלמתין כריח לבנון' (שיר השירים ד, יא).
 [שם, שם, (כא)]

בשני הקטעים הראשונים רבי אלעזר מתאפיין באכילתו המרובה, אכילה שאיננה 'מן העולם הזה'. מסתבר לומר, שחמיו של רבי אלעזר לא בכדי מגיש לו אוכל ושתייה כיד המלך, ולא במקרה הוא שואלו דווקא על "שיעורו של כוס". הוא הכיר בכך שלחנתו יש יכולות אכילה ושתייה לא מצויות, אך לא זלזל בו בשל כך. להפך, בקטע השלישי, רבי אלעזר ברבי שמעון שואל את חמיו לגבי הבגדים שליוו את בני ישראל במדבר, והוא משיב לו בענני הכבוד ובבארה של מרים. רבי אלעזר שואל על העניינים הארציים הקשורים בלבישת הבגדים – בלייה, גודל, לכלוך וריח – וחמיו משיב לו בענני הכבוד שטיפלו בכך, המצביעים על גילוי שכינה שליווה את עם ישראל במדבר.

כאמור, סדרת הסיפורים על רבי אלעזר פותחת בתיאור רשב"י ובנו במערה, ומתגלגלת ממנה. מסתבר לומר, שהפסיקתא המחברת את השהות במערה עם כוח אכילה זה, חיבור שאין בו ביקורת, מלמדת כי אכילתו של רבי אלעזר ברבי שמעון היא כאכילה משולחן גבוה, ובגדיו והתנהגותו החומרית לכאורה הם חזרה לעולם של המערה או לעולם של המדבר, שעליו נאמר "שְׁמֶלְתְּךָ לֹא בִלְתָה מֵעֲלֶיךָ וְרִגְלֶיךָ לֹא בִצְקָה" (דברים ח, ד). זהו עולם שבו החומר לא מהווה הפרעה לרוח, ואדרבה מחזק אותה ומעביר קדושה מהרוח לעולם החומר, בבחינת שהות בגן עדן, אכילת כוהנים משולחן גבוה, והקשרים נוספים. אכילה כזו יוצרת אדם המחבר רוח וחומר יחדיו, וכך ייתכן שאדם 'זלזל' ושמן כרבי אלעזר יהיה מסוגל לחולל ניסים ולהגיע למדרגות רוחניות גבוהות של הצלת העולם מהדין, כיון

שאכילתו המרובה אינה נובעת מתאווה נמוכה אלא מהצורך של הגוף, אותו גוף המהווה בסיס לרוחניות.⁴⁵

אם כן כיצד נפטר העולם מן הדין? לא מדובר בזכות המצוות, אלא דווקא בזכות הטבעיות שיש בעולם, בזכות האכילה ועשייה שהן במסגרת העולם הזה, כאשר פעולות ארציות אלו עולות אל מעבר לתחום הארצי המצומצם. המשכן שבו אוכלים משולחן גבוה ובו מתקדשים ומקדשים את האכילה הוא המקום שממנו אנו לומדים שהמצוות הן דרך גדילתן, בצורתן הטבעית, עצי שיטים עומדים. ומהמשכן לסוכה ולאיסור לחג דווקא באכילה ובשתייה – אכילה ושתייה של קדושה. אכילה ושתייה זו היא האכילה והשתייה של רבי אלעזר ורשב"י אביו, אכילה ושתייה של מערה ושל מדבר, אכילה ושתייה של משכן ושל צל השכינה, והיא מאפשרת לאדם לחיות בעולם עליון גם כשהוא בעולם הזה, ובכך לפוטרו מהדין. מתוך אכילה ושתייה זו האדם זוכה להיות בן עולם הבא – בן גן עדן, בקרבה לקב"ה – והוא זוכה להיות מהצדיקים בני העלייה הרואים את השכינה באספקלריה המאירה. בבחינה זו האדם חוזר למצב שלפני החטא – לשהות בגן עדן שבו האכילה והשתייה אינם מתנגשים עם ראיית השכינה מתהלכת בגן לרוח היום.⁴⁶ האכילה והשתייה אינם מ"עץ הדעת טוב ורע" אלא מ"עץ החיים". ומכאן החיבור הברור לדרשה של עצי שיטים עומדים – "עומדים לעד ולעולמי עולמים".

ז. סיכום

הסוגיה פותחת באסרו חג של אכילה ושתייה, ממשיכה בעצי השיטים של המשכן, ומסיימת בפטירת העולם מן הדין. נראה שיש כאן קו מנחה שמחבר בין האכילה והשתייה שבקדושה – בין אם מדובר באכילה ושתייה של חג, ובין אם מדובר באכילה ושתייה שנובעת מצער המערה ומתקשרת לעולם של תורה – לבין פטירת העולם מהדין. היכולת לפטור את העולם מהדין מתקשרת בבני העלייה שהם מתאפיינים ביכולתם לחיות בשני העולמות – חיים מלאים בעולם החומר, העולם הארצי, ומצד שני חיים מלאים בעולם העליון – "הַבּוֹנֵה בַשָּׁמַיִם מֵעֲלוֹתָיו וְאֶגְדָּתוֹ עַל אֶרֶץ יִסְדָּהּ".⁴⁷ נראה שהסוגיה מוליכה אותנו מהמצוות המעשיות של נטילת ארבעת המינים הבאים מעולם הטבע והשמחה שבאכילה ושתייה ב'אסרו חג', לתובנה ש"כל המצות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן", כלומר עשייתן צריכה להיעשות מתוך העולם הזה ולא מתוך התנתקות ממנו, ורק כך ניתן להגיע למדרגות של ראיית פני השכינה והצלת העולם מהדין. 'הברית התיכון' של סוגיית האגדה הוא הבריייתא על עצי השיטים שהיוו את קירות המשכן. בניית סוכה היא למעשה בניית מעין משכן של "עצי שיטים עומדים", עצים הנטועים בקרקע אך עומדים ומסתכלים כלפי מעלה, והיא מאפשרת לאדם לזכות להתגלות שכינה בעולם הזה, להיות מאותם

⁴⁵ בגמרא שם, פד ע"ב, מסופר שכל אותן שנים שבהן גופתו של רבי אלעזר היתה מונחת בעלייה בכפר עכברא, לא נפגעו אנשי העיר מחיות רעות.

⁴⁶ בפירוש **עלי תמר** על הירושלמי (לרב יששכר תמר), עמ' שא, מובא כך: "הביטוי בני עוה"ב נראה שביאורו, שהם אינם בני עוה"ז השפל; שטבעם הוא טבע אנושי בכל מגרעותיו, אלא שהם בני עוה"ב, כאומר בני עולם המלאכים, בני עולם הנשמות המתוקן במלכות שדי".

⁴⁷ עמוס ט, ו.

שזוכים לראות פני שכינה באספקלריה המאירה. רואי פני שכינה אלו הם שזוכים להיות בשני העולמות; הם חלק מהעולם הזה והם משתמשים בו ונהנים ממנו, אך בד בבד הם מכירים בערך הרוחני של אותם עניינים ארציים: גידולי הטבע, האוכל והשתייה, הבגדים, והעצים המשמשים לבנייה.

הסוגיה מתחברת למספר סוגיות העוסקות בהתגלות שכינה שבחג הסוכות, הבאה לידי ביטוי הן במצות הסוכה והן במצות ארבעת המינים.⁴⁸ באופן כללי יותר, ניתן לומר כי חג הסוכות הוא הזמן שבו האדם נמצא בצל השכינה, והסוכה בפרט היא מקום שבו אדם חוסה בצל השכינה, והשכינה סוכת עליו כל היום כמו השכינה במשכן. חג זה הוא הזדמנות להיות מרואי פני השכינה באספקלריה המאירה דווקא ע"י אכילה ושתייה. הדגם של הישיבה בצל השכינה הוא הישיבה בסוכות במדבר – "פִּי בְּסֹפֹת הַשְּׂבָתִי"⁴⁹ – ובוודאי למאן דאמר שהסוכות היו ענני הכבוד.⁵⁰ כך גם ישיבתו של רשב"י במערה שהיתה חזרה למצב של מדבר: אכילה ושתייה מחד, ולימוד תורה בצל שכינה מאידך.⁵¹ אלו הם בני עלייה – צדיקים היושבים בתוך העם וחיים את העולם הזה, הנהנים מזיו השכינה באספקלריה המאירה עוד בחייהם.

סוגייה אגדתית זו מוליכה אותנו צעד צעד במעלה הר' לראות באורו ולשמוח בטובו.

⁴⁸ ביחס לסוכה, ראו לעיל, הערות 11-13. ביחס לארבעת המינים, ראו ויקרא רבה, ל, ט: "פרי עץ הדר, זה הקב"ה שכתוב בו: 'הוד והדר לבשת' (תהלים קד, א). כפות תמרים, זה הקב"ה שכתוב בו: 'צדיק כתמר יפרח' (שם צב, יג). וענף עץ עבות, זה הקב"ה דכתיב ביה: 'והוא עומד בין ההרסים' (זכריה א, ח). וערבי נחל, זה הקב"ה דכתיב ביה: 'סילו לרוכב בערבות ביה שמו' (תהלים סח, ה)", וראו עוד את מאמרו של הרב דוב ברקוביץ, "לולב הגזול – ומלאה הארץ דעה: מבנה פרק ג ומשמעותו", המופיע בגיליון זה, עמ' 85-103. ⁴⁹ ויקרא כג, מג.

⁵⁰ ראו בבלי סוכה, יא ע"ב. וראו מכילתא דרבי ישמעאל, בא, מסכתא דפסחא, יד, ד"ה ויסעו בני; ספרא, אמור, פרשה יב, פרק יז, (יא), ששם הדעות הפוכות. וראו בספרו של הרב נגן (לעיל, הערה 14), עמ' 71, הערה 14, הטוען שהנוסח שבמדרשי ההלכה הוא הנכון, ולא זה המופיע בבבלי. ובעמ' 70, הערה 13, הוא קובע שהחל מימי רבי עקיבא זו היתה הדעה הרווחת בחז"ל, וכך מופיע בפשטות בירושלמי, ללא כל מחלוקת.

⁵¹ השוו למשל למחלוקת הידועה בין רשב"י ורבי ישמעאל בבבלי ברכות, לה ע"ב, שבה רשב"י טוען ש"ואספת לגנן" (דברים יא, יד) הוא מצב של בדיעבד, שבו ישראל אינן עושיין רצונו של מקום, והמצב האידיאלי הוא מצב שבו הגויים מפרנסים את עם ישראל כאשר הוא יושב ועוסק בתורה. חג הסוכות, חג האסיף, הוא הזמן שבו האדם אוסף את תבואתו הן כרבי ישמעאל (כפשוטו) והן כרשב"י (את פירות העיסוק הרוחני בתורה).