

## לולב הגזול – ומלאה הארץ דעה

מבנה פרק ג במשנה סוכה

### א. הקדמה – המבנה של מסכת סוכה

העמקה בצורת הדיבור של המשנה הנה אחד הנדבכים החשובים בתחיית התורה בדורנו בבחינת 'תורת ארץ ישראל'. זאת מכמה סיבות:

[1] צורת ההבעה של המשנה עוצבה כבר בימי בית המקדש השני. בתקופה זו עדיין נשמר הזיכרון החי של גילוי תורת ה' בעולם דרך הנבואה שבימי בית המקדש הראשון ובראשית ימי הבית השני. גילוי התורה דרך התבוננות בחכמתה, שהלכה והתגברה מאז אנשי כנסת הגדולה בימי שבי ציון מגלות בבל, עדיין ינקה מקרבה זו.<sup>1</sup> מתוך כך, השילוב בין פן 'המעשה' לבין פן 'המהות' שבתשתית הדיבור התורני, שאפיין את הגילוי הנבואי – מה שמכונה היום 'החיבור בין הלכה ואגדה' – עדיין מעצב את צורת הוראת התורה במשנה.

[2] המשנה קיבלה את צורתה הסופית כמה דורות לאחר חורבן בית המקדש השני. יש בה גם תיעוד מפורט של עבודת המקדש על כל אופניה מתוך התבוננות ביסודות הקיומיים שלה, וגם תיאור מרתק של היצירה הרוחנית המודעת והמיוסרת שעיצבה מחדש את החיבור בין התורה לחיים בשביל העם שחי עם אלוהיו ללא בית המקדש.

[3] המשנה מהווה פרויקט איסוף, אולי החשוב ביותר, של עבודת קבוצה גדולה של ענקי רוח אמתיים מדור הלל ושמאי עד דורו של רבי יהודה הנשיא. עבודה זו, מהגדולות והחשובות בתולדות עמנו, ביקשה לברר את שורשי מצוות התורה, וגם, לראשונה, להקנות סדר ומבנה לתחומיה השונים.

בשל כך, חשיפת יסודות העריכה של המשנה ופרשנות של השפה התחברית שלה מגלות מה שאפשר לכנות 'המוחין של התורה שבעל פה' – מושגי יסוד שיש בכוחם לכוון תודעה ודעת בחיי הפרט ובחיי תרבות יהודית מתחדשת, ובפרט בארץ ישראל. אחת הדוגמאות מני רבות שבה אפשר בקלות להתוודע לתכנים המייחדים את המשנה הנה פרק ג במסכת סוכה, פרק "לולב הגזול". במאמר זה אשרטט חלק משורשי 'המוחין של התורה שבעל פה' המנוסחים בפרק.

כצעד ראשון בניסיון לחשוף את הקודים התודעתיים של פרקי משנה יש לשים לב למבנה

<sup>1</sup> על האופנים השונים של גילוי התורה בתקופת בית המקדש השני לעומת תקופת בית המקדש הראשון, ראו: בבלי בבא בתרא, יב ע"א, ובחידושי הרמב"ן שם. לדיון מרחיב ומעמיק ראו: רבי צדוק הכהן מלובלין, רסיסי לילה, סימן נו; והרא"ה קוק, אורות, "חכם עדיף מנביא", עמ' ככ.

המסכת בו מופיע אותו פרק, ולתפקיד שהפרק ממלא ב'זרימה' שלה. המבנה של מסכתות רבות במשנה, כמו גם פרקי המשנה, הנו סימטרי. דוגמה פשוטה ויפה לתופעה זו הנה מסכת ראש השנה. המסכת פותחת כך:

ארבעה ראשי שנים הם:

באחד בניסן – ראש השנה למלכים ולרגלים.

באחד באלול – ראש השנה למעשר בהמה. רבי אלעזר ורבי שמעון

אומרים: באחד בתשרי.

באחד בתשרי – ראש השנה לשנים ולשמטין וליובלות, לנטיעה

ולירקות.

באחד בשבט – ראש השנה לאילן, כדברי בית שמאי. בית הלל אומרים:

בחמשה עשר בו.

[משנה ראש השנה, א, א]

על אף שהמשנה קובעת שיש "ארבעה ראשי שנים", המתבונן בה רואה מיד שרבי, עורך המשנה, נקט במבנה של 'שתיים שהן ארבע', מבנה האהוב עליו, הפותח כמה מסכתות.<sup>2</sup> שני ראשי החודשים העיקריים הם "אחד בניסן" ו"אחד בתשרי" – הן מבחינת כמות העניינים המתחדשים בתאריכים אלו, הן מכוח העובדה ששני ה"ראשי שנים" האחרים יונקים מהם. ראש השנה לאילן נקבע בשבט, גם לפי בית שמאי וגם לפי בית הלל, משום שהגשמים שהחלו לרדת בחודש מרחשון, בתחילת השנה שראשיתה בתשרי, מרוויים את האדמה כדי להביא להופעת ניצני הפירות בשבט. שנת מעשר הבהמה נקבעה בתחילת אלול מפני שאלה ימי סוף עונת הלידות בעדר, עונה שהתחילה בחודשי אדר וניסן.

קביעת ראש חודש ניסן וראש חודש תשרי כראשי השנה העיקריים בלוח השנה בתרבות החיים של עם ישראל מהווה גם את המסגרת של מסכת ראש השנה על ארבעת פרקים. קביעת ראש חודש ניסן כראש השנה מהווה את נקודת היניקה של שני הפרקים הראשונים במסכת, העוסקים בהלכות קידוש החודש; קביעת ראש חודש תשרי כראש השנה מהווה את נקודת היניקה של שני הפרקים האחרונים במסכת, העוסקים בהלכות שופר בכלל ובהלכות שופר וסדר התפילה בראש השנה שב-א' תשרי בפרט.

גם המבנה הסימטרי של: 2 – 1 – 2 בחמשת הפרקים של מסכת סוכה ברור לעין. שני הפרקים הראשונים עוסקים בהלכות הסוכה העומדת על יד הבית הפרטי של כל יהודי ושני הפרקים האחרונים עוסקים בעיקר בצורות השונות שבהן חגגו את חג הסוכות בבית המקדש. באופן הזה מבקש עורך המשנה להעמיד זו לעומת זו את הסוכה הפרטית של כל אחד ואחד ואת בית ה', בבחינת דברי ישעיהו:

וּבָרָא ה' עַל כָּל מְכוּן הַר צִיּוֹן וְעַל מִקְרָאָהּ עֲנֵן יוֹמָם וְעֶשֶׂן וְנִגְהָ אֵשׁ לְהִבָּה לְיִלְהָ כִּי עַל כָּל כְּבוֹד חֲפָה. וְסִפָּה תִהְיֶה לְצֵל יוֹמָם מִחֶרֶב וּלְמַחְסֵה וּלְמִסְתוֹר מְזָרֵם וּמְמָטָר.

[ישעיהו ד, ה-ו]

<sup>2</sup> ראו משנה שבועות, א, א: "שבועות שתיים שהן ארבע, ידיעות הטומאה שתיים שהן ארבע, יציאות השבת שתיים שהן ארבע, מראות נגעים שנים שהם ארבעה". שלוש מבין ארבע הדוגמאות הן משניות הפותחות מסכתות – שבת, שבועות ונגעים.

על רקע זה, קביעת הפרק העוסק במצות ארבעת המינים כפרק האמצעי, בין שתי היחידות הללו, מהווה בחירה משמעותית ביותר. בכך ביקש רבי לקבוע שמצות נטילת ארבעת המינים, והענועוים הנלווים אליה, הנה מעין גשר העובר מהעיר ירושלים שבה מתגוררות משפחות ישראל ומכונסים עולי הרגל, לבין הר בית ה'.

עריכה זו מלמדת שבנטילת המינים ישנו פן השייך לציון החג בקרב כל העם וישנו פן אחר המיוחד למקדש. והנה, מקורה של המצוה משקף באופן מדויק את הדיאלקטיקה הזאת:

וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָהָר כַּפֹּת תְּמָרִים וְעֵנָף עֵץ עֶבֶת וְעֶרְבֵי נָחַל, וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱ-לֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים.

[ויקרא כג, מ]

הביטוי בסוף הפסוק, "לפני ה'", מלמד שהשמחה במשך כל שבעת הימים היא בבית המקדש. לעומת זאת, ההדגשה בתחילת הפסוק על "ביום הראשון" התפרשה בגמרא כקביעה ש(רק) ביום הראשון של החג ישנה חובה מדאורייתא "אפילו בגבולין".<sup>3</sup> הגשר בין יחידת הסוכה הפרטית במסכת לבין היחידה העוסקת בציון החג במקדש נבנה בקפידה על ידי רבי. המשנה הראשונה במסכת המזכירה את קיום החג במקדש נמצאת כבר בסוף פרק שלישי ומהווה 'משנת מעבר' – משנה הדנה בנושא שכבר עלה במשניות קודמות, אך גם מקרינה להמשך, למה שעוד לא היה:

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

[משנה סוכה, ג, יב]<sup>4</sup>

ועוד, יש לזהות את הגשר הווירטואלי הנבנה במסכת בין העיר לבין המקדש – שעליו עברו עולי הרגל פנימה להר הבית – בהקבלה בין משנה המופיעה בסוף פרק ג בעניין נטילת המינים בשבת לבין משנה העוסקת באותו עניין וכמעט באותה לשון במקדש:

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. מפני שאמרו חכמים, אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג כלולבו של חברו. ושאר ימות החג, אדם יוצא ידי חובתו כלולבו של חברו. [משנה סוכה, ג, יד]

מצות לולב כיצד? (יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת), מוליכין את לולביהן להר הבית, והחזנין מקבלין מהן וסודרין אותן על גב האצטבא,

<sup>3</sup> בבלי סוכה, מג ע"א.

<sup>4</sup> חשוב לציין שמשנה זו מובאת מילה במילה במסכת ראש השנה, ד, ג, מה שמלמד שאחת המטרות העיקריות של עריכת המשנה וסגנונה היא הוראה רעיונית-קיומית. הפסיקה המעשית איננה משתנה מהקשר להקשר; החידוש הנוצר משיבוץ אותה משנה ביותר ממקום אחד מתהווה ברובד המשמעות, זאת מתוך הדגשים השונים שבאותה פסיקה, הנחשפים מתוך הזיקה בין המשנה החוזרת לבין ההקשרים השונים שבהם היא מובאת.

והזקנים מניחין את שלהן בלשכה. ומלמדים אותם לומר, כל מי שמגיע לולבי בידו, הרי הוא לו במתנה. למחר משכימין ובאין, והחזנין זורקין אותם לפניהם. והן מחטפין ומכין איש את חברו. וכשראו בית דין שבאו לידי סכנה, התקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל בביתו.

[משנה סוכה, ד, ד]

בכתבי היד לא מופיעות המילים: "יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת", המחברות משנה זו בצורה מפורשת למשנה שבסוף פרק ג העוסקת בהולכת ארבעת המינים לבית הכנסת לפני שבת. אך מסוף המשנה – "למחר משכימין ובאין", ברור שגם המשנה בפרק ד דנה בקיום המצוה במקדש בשבת. העדר מילות המפתח בפתיחת המשנה בכתבי היד רק מעמיקה את תחושת הזיקה למשנה שדנה באותו נושא בסוף פרק ג. אחת מצורות התחביר המקובלות על עורך המשנה היא השמטת מילים בפסקה אחת המופיעות במשנה קודמת הדנה באותו נושא, כדי ליצור חיבור מוחשי בין המשניות.

## ב. המבנה של פרק ג והיחס בין המינים

גם המבנה של פרק ג עצמו העוסק במצות ארבעת המינים הנו סימטרי. הפרק מחולק לשני חצאים כמעט שווים בגודלם. אפשר לאפיין סימטריות זו כמושגים המוכרים ללומדי גמרא היום כיחידת 'החפצא' ויחידת 'הגברא'.

כל המשניות ביחידה הראשונה דנות בהלכות ארבעת המינים וכל משנה הפותחת את הדיון באחד המינים חוזרת על אותה פתיחה כדי לשזור את המינים יחד – "לולב הגזול", "הדס הגזול", "ערבה גזולה", "אתרוג הגזול". כל המשניות הללו עוסקות בהלכות המתחייבות בתיאורם (יבש, נקטם ראשו) או במעמדם ההלכתי (גזול, אשרה וכו') של המינים עצמם. לעומת זאת, ממשנה ח עד סוף הפרק (משנה טו) כל המשניות מתמקדות באדם הנוטל את הלולב. כל המשניות הללו מתאפיינות הן בפעלים: "אין אוגדין", "והיכן היו מנענעין" וכו' – צורה דקדוקית החסרה כמעט לחלוטין ביחידת 'החפצא'; הן באזכור של קבוצות אנשים והיחסים ביניהם – מנהגי חסידות של "אנשי ירושלים" (משנה ח), תלמיד הצופה ברבותיו בשעה שהם מקיימים מצוה כדי ללמוד מהם (משנה ט), יחסים בין בני משפחה (משניות י, טו), ובין מתפללי בית הכנסת (משנה יג).

התמונה הברורה הנוצרת בפרק על ידי שתי היחידות הגדולות הללו מתעצמת על ידי עריכת הקבלה מפורשת בין המשנה הראשונה בפרק לבין האחרונה. המשנה הראשונה מסתיימת במילים: "לולב שיש בו שלשה טפחים כדי לנענע בו – כשר",<sup>5</sup> והאחרונה מסתיימת במילים: "קטן היודע לנענע – חייב בלולב".<sup>6</sup> שתי הפסקאות עוסקות באותה שאלה: מהו השיעור המינימלי בקיום המצוה? אלא שהפסקה הראשונה מדגישה את 'החפצא', הלולב הקטן, והפסקה האחרונה את האדם הקטן, 'הגברא'.

הקבלה זו פותחת לנו שער לעניין המהווה נדבך מרכזי בתשתית הפרק כולו. שתי הפנים של המצוה מבטאות שני יסודות שונים – מחד, גילום הברכה הא-לוהית שבטבע,

<sup>5</sup> שם, ג, א.

<sup>6</sup> שם, טו.

ומאידך, הברכה הא-לוהית שבכריאה המתגלה באדם, ובמיוחד בדעתו. אלא שהעיקרית שבשתי הפנים הללו הנה האדם ודעתו. תובנה זו מתבררת על ידי ציון יסוד הנענועים בשתי הפסקאות – זאת הפותחת את הפרק וזאת המסיימת אותו – המגדירות את השיעור המינימלי של קיום המצוה. אין נענוע ללא דעת, דבר המודגש בביטוי המסיים את הפרק כולו: "קטן היודע לנענע".<sup>7</sup> גם אם יוגדר ש"לקיחה" = "נטילה" כיסוד מעשה המצוה, הנענוע מבטא את מהותה של המצוה כגילוי הברכה הא-לוהית בכריאה שבשורש הדעת באדם.<sup>8</sup>

יסוד הדעת מודגש במיוחד כנדבך מרכזי ביחידת 'הגברא'. דוגמה בולטת לכך היא זו המתארת את התבוננות רבי עקיבא ברבותיו כדי ללמוד היכן יש לקיים את הנענועים במהלך אמירת ההלל.<sup>9</sup> יש לראות זאת גם כמשנה המתארת את ה'מארה' המיוחסת לאיש אשר אינו יודע לקרוא את ההלל ונצרך לכך שעבדו או אשתו יקריאו לפניו (משנה י). גם משניות אחרות ביחידה זו מרמזות לעניין הדעת בקיום המצוה, למשל בתיאור מנהג "אנשי ירושלים" שהידרו את מעשה המצוה בכך שאגדו את ההדסים והערבות ללולביהן בטבעות של זהב (משנה ח), ובביטוי הנהדר שבמשנה יג, המחייבת את הבאת המינים לבית הכנסת בערב שבת כדי שלא יהיה חילול שבת בטלטולם בשבת, וממשיכה לתאר את מה שקורה למחרת בבית הכנסת: "למחרת משכימין ובאין, כל אחד ואחד מכיר את שלו, ונוטלו".

הסימטריות הבסיסית בפרק משתקפת עוד במבנה הפנימי של היחידה הראשונה. בכל אחת משלוש המשניות הראשונות – משניות המפרטות את פסולי הלולב, ההדס והערבה – יש פסקה המתארת פסולים המשותפים לשלושת המינים והמחברת ביניהם ופסקה המפרטת פסולים המיוחדים לכל אחד מהם. הפסולים המשותפים הם: הגזול והיבש, של אשרה ושל עיר הנידחת. הפסולים המיוחדים של כל מין משקפים את הצורה הייחודית

<sup>7</sup> ובכתבי יד (קאופמן ופארמה) באופן יותר מודגש: "וכל קטן שיש בו דעת – חייב כלולב".

<sup>8</sup> הגמרא בדרך מב ע"א קובעת ש"מדאנבהיה נפק ביה", כלומר כבר ע"פ פעולת לקיחת ארבעת המינים בדרך גדילתם אדם יוצא ידי חובת נטילתם. אמנם, יש חשיבות בנענוע המינים, כפי שעולה ממשנה ט, המפרטת את המקומות בהלל שבהם יש לנענע, משנה הממוקמת באמצע הפרק, וכמובן מלשון נענוע במשנה הראשונה והאחרונה כנ"ל. וראו תוספות, סוכה לז ע"ב, ד"ה בהודו להשם תחלה וסוף, המסיקים כי יש נענוע גם בלא אמירת הלל. וכך ניסח זאת הרמב"ם: "משיגביה ארבעה מינין אלו בין שהגביהן כאחת בין בזה אחר זה בין בימין בין בשמאל יצא... ומצוה כהלכתה שיגביה אגודה שלשלה מינין בימין ואתרוג בשמאל ויוליך ויביא ויעלה ויוריד, וינענע הלולב שלשה פעמים בכל רוח ורוח" (משנה תורה, הלכות שופר וסוכה ולולב, ז, ט). על פי הקבלה, הנענוע תופס מקום נרחב בקיום המצוה, כעולה מלשון התפילה שלפני קיום המצוה: "...ובנענועי אותם תשפיע שפע ברכות מדעת עליון לנוה אפריון למכון בית אלוהינו..." (לקוח מהספר **שערי ציון** – ספר המכיל תפילות קבליות מאת המקובל בן המאה ה-17, הרב נתן נטע בן משה הנובר. מופיע בסידור "תפילה ישרה" – בוסטון, ירושלים תשנ"ח). אצל אדמו"רים ומקובלים ניתן לראות את ההתכוונות וההשקעה הרבה בעת הנענועים.

<sup>9</sup> במשנה ט מובאת תחילה מחלוקת בית שמאי ובית הלל, שלפי בית הלל מנענעים "בהודו לה" תחלה וסוף ובאנא ה' הושיעה נא", ולפי בית שמאי מנענעים גם ב"אנא ה' הצליחה נא" (מכתבי היד עולה שלא נחלקו על הנענוע ב"הודו לה" תחילה וסוף), וכך מסתבר, כי אחרת יוצא שרבן גמליאל ורבי יהושע חולקים על בית הלל וזה תמוה, אך ראו נענוע אלא באנא ה' הושיעה נא", עולה שכל העם נענע בעוד מקומות, ולא דווקא בבית לולביהן והן לא נענוע אלא באנא ה' הושיעה נא", שכל העם נענע בעוד מקומות, ולא דווקא בבית שמאי. עניין זה בולט עוד יותר בכתבי היד, ששם הנוסח הוא: "שכל העם היו **מטרפין** את לולביהן והן לא נענועו אלא...". בכך מודגש יסוד הדעת שבמעשה רבן גמליאל ורבי יהושע, לעומת שאר העם שנענועו ללא הבחנה.

שכל אחד מהמינים משתמש במים, ומגלם את ברכת החיות הא-לוהית שבטבע. משנה ד, הבאה לאחר שלוש המשניות הללו, מהווה מעין הפסקה בזרימת הפרק, שהרי טבעי היה שכעת עורך המשנה יסדר את פסולי האתרוג. למרות זאת, המשנה מתמקדת בחיבור בין כל ארבעת המינים, וביחס הכמותי, וככל הנראה גם המהותי, שביניהם. כל זאת על אף שעוד לא שמענו על האתרוג כלל וכלל:

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, ג, ד]

לפי רבי ישמעאל, הכמות של כל מין נמצאת ביחס הפוך לערכו באגודת המינים יחד. זאת אפשר לראות מכך שהוא קובע שאפשר לקיים את המצוה גם כאשר שני הדסים אינם נראים כפי שדרוש לכתחילה, והם "קטומים". לפי רבי עקיבא, לעומת זאת, לכל אחד מהמינים יש מעמד מיוחד ושווה. ברור לחלוטין מתוך התבוננות במבנה של יחידת 'החפצא' ובמבנה של הפרק כולו, שרבי, עורך המשנה, פסק לפי רבי ישמעאל שייחס ערך סגולי לאתרוג ולולב באגודת המינים ביחס למינים האחרים. ברור על פי עריכת המשניות שהאתרוג חשוב יותר מהמינים האחרים. כמות ההלכות שסידר רבי במשניות העוסקות בפסולי האתרוג שווה לכמות ההלכות שסידר במשניות העוסקות בפסולי כל שלושת המינים האחרים יחד! למעשה, התמונה החזקה המובלטת בצורת העריכה של יחידה זו משקפת באופן ממשי את תמונת המינים בידיים של הנוטלים אותם – שלושה מינים ביד אחת והאתרוג לבדו, מולם, ביד השנייה. הנטייה באופן הזה משקפת את התובנה המהווה את בסיס עריכת יחידה זו: האתרוג הוא המין העיקרי בכל הקשור לפן המצוה כגילוי הברכה הא-לוהית שבטבע. כל זאת מודגש בריבוי הפסולים שבאתרוג, שכן מין זה מהווה המיצוי של דרישת 'ההדר' הנוגעת לכלל המינים.<sup>10</sup>

ומה עם הלולב? כיצד אפשר לראות שרבי ייחס גם ללולב מעמד מיוחד, השווה לאתרוג, והחשוב יותר מההדסים והערבות?<sup>11</sup>

באופן חד ונוקב המין המרכזי ביחידה השנייה של הפרק, יחידת 'הגברא', הוא הלולב. כלומר, האתרוג הוא המין הממצה את גילוי הברכה הא-לוהית שבטבע מבין המינים כפי שזו מודגשת ביחידת 'החפצא', והלולב הוא המין הממצה את יסוד הברכה הא-לוהית כפי שזו מודגשת ביחידת 'הגברא', יסוד הדעת שבאדם, מה שיתבטא בנענועים. ממשנה ח, הפותחת במילים "איך אוגדין את הלולב", עד לסוף הפרק אנו שומעים רק על הלולב ולא

<sup>10</sup> ראו למשל, **משנה ברורה**, הקדמה לסימן תרמה: "ולפי שכל אלו הארבעה מינים כתובין בפסוק אחד – למדין זה מזה, ועל כן כל הארבעה מינים צריכים להיות נאים ומהודרים".

<sup>11</sup> **הערת העורך**: ראו במאמרו של הרב ישראל סמט, "ואגודתו על ארץ יסדה – משמעותו של אגד הלולב", המופיע בגיליון זה, בפרק ג, עמ' 175-181, הטוען שבעיני חז"ל דווקא הלולב הוא המרכזי מבין ארבעת המינים, ועל כן הוא המייצג את כלל המינים לעניין נוסח הברכה. וכן ראו מאמרו של הרב אוריאל עיטם, "סוד ארבעת המינים הנטוע במשנה – עבודת התיקון שבמצות ארבעת המינים", בעמ' 101-112, המסביר ע"פ פרשת חטא אדם הראשון בגן עדן, ש"בנטילת ארבעת המינים אנו קובעים כי העץ הוא העיקר (כלומר, הלולב, כמייצג את העץ, ולא הפרי, המיוצג באתרוג)".

על אף אחד מהמינים האחרים הנאגדים אתו. זאת ועוד, גם על האתרוג אין אנו שומעים ביחידה זו, חוץ מאזכור אחד במשנה יא. משנה זו דנה ברכישת המינים באופן שלא תתחלל קדושת שביעית: "הלוקח לולב מחברו בשביעית, נותן לו אתרוג במתנה, לפי שאין רשאי ללקחו בשביעית".<sup>12</sup> האזכור דווקא של האתרוג כאן נובע מהיותו פרי (לעומת הלולב שהנו ענף) ומהמשמעות הנובעת מכך לעניין קדושת שביעית.<sup>13</sup> בהקשר מיוחד זה, רכישת האתרוג, על אף מרכזיותו במשניות החלק הראשון של הפרק, נלווית לרכישת כלל המינים, כאשר העיקרי שבהם הוא הלולב.

כפי שציינתי למעלה, אפשר לראות ממקומות שונים בעריכת הפרק שגילוי הברכה הא-לוהית בדעת האדם הנו העיקרי שבין שתי הבחינות של גילוי הברכה הא-לוהית שבמצות נטילת ארבעת המינים. והנה, כתוצאה מכך שהאתרוג משקף את הברכה שבטבע ודווקא הלולב את הברכה שבדעת האדם, קבעו חכמים שהברכה על נטילת המינים תהיה בנוסח "על נטילת לולב", למרות שבצורת אחיזת המינים עצמם ברור שאנו נותנים העדפה לאתרוג.

לסיכום, מבנה הפרק והתחביר המדויק שבו מלמדים שישנם שני מוקדים שונים במצות ארבעת המינים: מחד, האתרוג הנו העיקר שבמינים כגילוי יסוד 'ההדר' המהווה את תמונת הברכה הא-לוהית כפי שזו מתגלית בבריאה שבטבע; מאידך, הלולב הנו עיקר המינים בבחינת גילוי הברכה הא-לוהית בבריאה שבדעת האדם, מה שמתבטא במעשה המצוה בעיקר בנענועים.<sup>14</sup>

### ג. פתיחת הפרק וקביעת שפת היסוד של מצות ארבעת המינים

הנחת העבודה בלימוד המשנה של רבים וטובים היא שהפרמטר העיקרי בעריכת המשנה הנו הפסיקה המעשית. בכך הושפעו מספרות הלכתית מאוחרת, בעיקר מצורת העריכה של ה'שולחן ערוך' אשר תפס מקום בלעדי בקביעת סדר היום בחיי הקהילה והפרט. אך חכמי המשנה לדורותיהם לא 'דיברו' הלכה באותה נימה. כמובן, הפסיקה היוותה גם עבורם רובד מרכזי. אך נדבך מרכזי נוסף בתורתם, מה שבמקרים רבים קבע את לכידות המשנה כטקסט, היה צורת הבעה וניסוח שהדגישה תובנות עומק, מושגי יסוד במצוות. אמוראי בכל חשו בדברים אלו, וההרחבות והבירורים שלהם הולכות ומתפשטות מתוך הבנה זו. אחת משיטות ההוראה שבמשנה היתה עריכת רשימות. לכל רשימה ישנו היגיון פנימי. לעתים אף מופיעות רשימות הבנויות מכמה יחידות, שכל אחת מהן המורכבות מ'עצמים' שנלקחו מתחומים שונים לחלוטים בתורה ובמצוותיה. 'הזרימה' בסדר העצמים והיחידות

<sup>12</sup> משנה סוכה, ג, יא.

<sup>13</sup> המשנה מתפרשת על אדם שקונה ארבעת המינים מעם הארץ, וכיון שהוא חשוד על שמירת דיני שביעית, לכן על הקונה, שאינו עם הארץ, לשלם לו רק עבור שאר המינים ולא עבור האתרוג, שכן אסור לסחור בפירות שביעית, ובנוסף על דמי הפירות חלה קדושת שביעית והם חייבים בביעור, "הלכך צריך שיקח ממנו האתרוג במתנה ולא יתן לו דמיו, שמא לא יבערם עם הארץ בקדושת שביעית" (פירוש רבי עובדיה מברטנורא, משנה סוכה, שם).

<sup>14</sup> ראו לעיל, הערה 8.

היתה חלק מהוראת תורה לא פחות מהפסיקה עצמה. יתר על כן, כאשר רשימה שכזו מופיעה בהתחלת פרק או מסכת, היא מעצבת את שפת היסוד של כל מה שיבוא אחריה. רשימה קצרה פותחת את הפרק, וכן את שאר המשניות בתחילת הפרק, המפרטות את פסולי כל אחד מהמינים:

... הגזול והיבש... , של אשרה ושל עיר הנידחת.

[משנה סוכה, פרק ג, משניות א-ג, ה]

כמו רשימות רבות במשנה, קיים מבנה ברור וסימטרי ברשימה זו, על אף שבמקרה זה הוא נעלם מן העין. השימוש ב-ו' החיבור בין "הגזול" לבין "היבש", וכן בין "של אשרה" לבין "של עיר הנידחת", והיעדרה של ו' החיבור בין "היבש" לבין "של אשרה", יוצרים שני זוגות ברשימה של ארבעת העצמים: מחד – "הגזול והיבש", ומאידך – "של אשרה ושל עיר הנידחת".

על פניו, יש הסבר פשוט לחיבור שנוצר בזוג השני: בשניהם הפסול קשור לענייני עבודה זרה. לעומת זאת, החיבור הנוצר בזוג הראשון נראה תמוה לחלוטין. מה יכולה להיות הזיקה שבין "הגזול" לבין "היבש", שני פסולים הקשורים לתחומים שונים מאוד בתורה?

שני התלמודים מבארים את שורש הפסול של "הגזול" בשני אופנים: מחד – בביטול החובה שהמינים יהיו הרכוש הפרטי של מי שבא לקיים בהם מצוה, ומאידך – כ"מצוה הבאה בעבירה"<sup>15</sup>. בשני התלמודים מופיע משל היוצר זיקה בין פסול הגזול לבין הפגיעה באמונה שהקדוש ברוך הוא הנו שורש החיות בכל היש הנברא. מי שגזול מתואר לא כמי שמזיק לחברו אלא כמי שכופר באמונה בבריאת העולם, בכך שהוא מעמיד את רשותו ורכושו הפרטיים כמוקד התנהגותו בעולם ולא את ההכרה שכל היש שייך לקדוש ברוך הוא. וכי איך אפשר להודות לבורא על ברכתו בעולם ולהתחנן על קיומה בעתיד עם מינים המגלמים את ההפך הגמור מבחינת תודעת הנוטל אותם בידי?!

<sup>15</sup> ראו בבלי סוכה, כט ע"ב - ל ע"א: "גזול – בשלמא יום טוב ראשון, דכתיב: 'ולקחתם לכם' (ויקרא כג, מ) – משלכם, אלא ביום טוב שני, אמאי לא? אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, שנאמר, 'ובהאתם גזול ואת הפסח ואת החולה' (מלאכי א, יג). גזול דומיא דפסח; מה פסח לית ליה תקנתא, אף גזול לית ליה תקנתא... ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מאי דכתיב: 'כי אני ה' אהב משפט שגא גזול בעולה' (ישעיהו סא, ח)? משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס. אמר לעבדיו: תנו מכס למוכסים. אמרו לו: והלא כל המכס כולו שלך הוא. אמר להם: ממני ילמדו כל עוברי דרכים ולא יבריחו עצמן מן המכס. אף הקדוש ברוך הוא אמר: 'אני ה' שגא גזול בעולה' – ממני ילמדו בני ויבריחו עצמן מן הגזול".

ובתלמוד הירושלמי, סוכה, פ"ג ה"א: "תני רבי חייה: 'ולקחתם לכם' (ויקרא כג, מ) – משלכם, ולא הגזול. אמר רבי לוי: זה שהוא נוטל לולב גזול למה הוא דומה? לאחד שכיבד את השלטון תמחוי אחד ונמצא משלו. אמרו: אי לו לזה שנעשה סניגורו קטיגורו".

יש לשים לב לכך שבהסבר של הבבלי הגמרא מבדילה בין שני הטעמים כדי לנמק את הפסול גם ביום ראשון, כאשר המצוה מחוץ לבית המקדש הנה מדאורייתא, וגם בשאר הימים, כאשר החובה היא מדרבנן. המשל על המלך והקב"ה בא להסביר ולהרחיב את הטעם השני. בירושלמי משמע שמשל השלטון, שבסופו נאמר: "אי לו לזה שנעשה סניגורו קטיגורו" המקביל לביטוי "מצוה הבאה בעבירה" שבבבלי, בא להסביר ולהרחיב את הטעם הראשון, "לכם – משלכם". על כך נעמוד בהמשך.



מתוך מהלך זה הנבנה בתלמודים ייתכן שאפשר לחבר בין פסול הגזול לבין הפסולים של עבודה זרה שבזוג השני במשנה. אך למרות זאת, עדיין נשארת עמומה הזיקה שנוצרת במשנה בין "הגזול" לבין "היבש". ועוד, בסופו של דבר לא ברור למה המשנה מדגישה כל כך את פסולי "עבודה זרה" בהקשר של מצות ארבעת המינים? ולמה היה צורך להזכיר גם את פסול האשרה וגם את פסול עיר הנידחת? מהו החידוש שבהבאת שתי הדוגמאות הללו, והרי הפסול של שניהם הנו שמקור המין שהאדם אוחו בו כדי לקיים את המצוה הנו בפולחן אלילי?

המבנה הפנימי של הרשימה הפותחת את הפרק מורכב יותר מרוב הרשימות שבמשנה היות שהיא בנויה משני עקרונות עריכה שונים. במבנה של הפסקה וב'זרימה' הנוצרת מתוכה יש להבין את הזיקה בין כל אחד משני הזוגות. בנוסף, קיימת זיקה בין שתי הדוגמאות הפנימיות ברשימה – "היבש" ו"של אשרה", ובין שתי החיצוניות – "הגזול" ו"של עיר הנידחת".

ההסבר: פסול 'היבש' קשור לחובת 'הדר'. כאמור, ארבעת המינים בהקשרם של 'חפצא' באים לשקף את ברכת החיות הא-לוהית שבטבע, כל מין באופן המיוחד לו. ברור לחלוטין שכל הצומח, ענף או פרי, אינו משקף חיות זו לאחר שהתייבש. במצב זה הוא, למעשה, מת. וכי כיצד אפשר להודות לקדוש ברוך הוא על ברכת הגשם והחיות שזכינו לה בשנה האחרונה ולהתחנן לפניו שיוריד שפע לעולם בשנה הקרובה כשצמח מת בידינו? עניין זה נהיר לחלוטין.

אך באופן מפתיע, שורש פסול "הגזול" יונק מאותו שורש – העדר החיות הא-לוהית ביש הנברא. מבין התובנות הפותחות את ההתבוננות במצות ארבעת המינים, והמעצבות את שפתה השורשית ב"מוחין של תורה שבעל פה", מלמדת המשנה שגם באדם, ולא רק בטבע, יש השתקפות של החיות הא-לוהית שבבריאה. חיות זו מתגלה לא רק בדעת האדם, עניין שכבר התוודענו אליו, אלא במרקם היחסים שבין בני האדם. חברה חיה, צומחת ופורייה, היא חברה שמרקם היחסים בין בני אדם בה מפרה את החיים ולא מצמצם או מחסל אותם. נקודת הפתיחה של הפרק הטמונה בפסול "הגזול", היא שבחברה שבה ישנו גזל ואין כבוד לרשות הקניין של הזולת, לא יכולה לקיים הפריה הדדית. היא חברה 'יבשה', ללא חיות, וחברה 'יבשה', כמו לולב יבש, הנה חברה מתה. אין לברך על גילוי החיות הא-לוהית בבריאה כאשר לולב – המין שיגלם בהמשך הפרק את דעת האדם – כזה נמצא בידים! מתוך כך יצר רבי את הזוג "הגזול והיבש".

הסתכלות מבוררת זו על הזיקה שבין שני הפסולים שבזוג הראשון מאירה באור חדש את הזיקה שבין שני הפסולים בזוג השני – "של אשרה ושל עיר הנידחת". הזיקה שביניהם הנה בדיוק זו שבין השניים שבזוג הראשון, אלא שהסדר שביניהם הפוך מזה שבזוג הראשון – פסול "האשרה" הנו ההיפוך של פסול 'היבש', ופסול "עיר הנידחת" הנו ההיפוך של פסול "הגזול".

עץ האשרה נעבד דווקא בגלל חיותו ופוריותו, בדרך כלל כתגובה של התפעלות והשתהות ממפגש האדם עם חיות ופוריות מיוחדת במינה. כלומר, פולחן האשרה היה ביטוי נפול לאחת הבחינות שמצות ארבעת המינים באה לבטא – גילוי ברכת החיות הא-לוהית בטבע. אלא שעבודת האשרה היתה בבחינת 'קיצוץ בנטיעות', כלומר ראיית החיות הא-לוהית מתוך ניתוקה משורשה במלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. בשל כך, היא גם היוותה פגם מהותי ברובד הברכה המתגלה בדעת האדם.

פסול "של אשרה" נמצא על אותו רצף קיומי שבו נמצא פסול 'היבש', אך מסיבה הפוכה: "היבש" אינו משקף את החיות הא-לוהית בבריאה ו"של אשרה" אכן משקפת אותה, אך עוצמת פוריותה הביאה בני אדם להחליף את השורש בענף, את שורש החיות שבנצח בגילוייה שבעולם החומר.

כמו שהפסול של "אשרה" מהווה ההיפוך של הפסול של "היבש", כיון שבעץ האשרה התגלה ריבוי החיות, כמו כן הפסול של "עיר הנידחת" הנו ההיפוך של פסול "הגזול". פסול הגזול מבטא את חוסר ההכרה בחיות הא-לוהית שבחברת בני האדם, ואילו במרקם היחסים שבעיר הנידחת יש תמונה של חיות אנושית חיה ויוצרת, אך באופן נפול. מדוע יש חובה להשמיד ולכלות את העיר הזו, כולל כל הבהמות וכל הרכוש? מדובר בחברה בעלת חיות מיוחדת; כולם קשורים זה לזה, כולם משפיעים ומושפעים, ישנה לכידות חברתית אמיצה ומתוך כך אחדות גדולה בדעת ובאורח החיים – ברכה גדולה, מעין מגדל בבל בנוסח חדש. חברה זו הנה היפוכה של חברה המתאפיינת במות חיותה, בגזול. אלא שכל החיות הנפלאה המתקיימת בין בני חברה מכוונת ליצור רוח נכאים, תרבות הזרה לגילוי שורש החיות בבריאה, גילוי האמונה במלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

לסיכום, רבי מבקש לפתוח אותנו כלומדים לפנים השונות של מצות ארבעת המינים. המצוה באה לחייב את האדם לראות את החיות והברכה שביש הנברא בשתי פניה העיקריות, בגילוי החיות שבטבע ובגילוי החיות שבחברת האדם. פסולי הזוג הראשון בפתחת משניות היחידה הראשונה שבפרק משקפים את העדר הברכה והחיות, את החברה המתה ואת הצמח המת. פסולי הזוג השני משקפים איך שריבוי החיות והברכה עלולים להטעות, להוות בסיס לעקירת האמונה ששורש החיות והברכה הנו בורא עולם.

שתי הפנים הללו מהווים את שפת השורש הפנימית של מצות ארבעת המינים. יתר על כן, מבנה הפרק כולו משקף זאת. כאמור, היחידה הראשונה בפרק, יחידת פסולי 'החפצא' מתמקדת בפסולי 'הדר' המגלמים את העדר גילוי החיות המושלם שבטבע, כל מין על פי גילוי החיות המיוחדת שבו, כאשר האתרוג עומד בראש הפירמידה של המינים. ואילו היחידה השנייה בפרק, יחידת פסולי 'הגברא', מתמקדת בשאלות העומדות על שלימות דעת האדם. יחד עם זאת, כל המשניות מלמדות על האופנים השונים שבהם הנוטלים והמנענעים חיים יחד, כביטוי לחיות הא-לוהית המתגלה בחברת אדם מתוקנת: אנשי ירושלים, רב ותלמיד, בני משפחה, הקונים והמוכרים בשוק, המתפללים בבית כנסת אחד, ובסופו של דבר היחס בין אשה לבעלה ובין אשה לבנה.

בחירתו של רבי לפתוח את הפרק בדוגמת "הגזול" ולא בדוגמת "היבש", ולסיים אותו במיצוי יחידת 'הגברא' בהלכה: "קטן היודע לנענע חייב בלולב" – מבטאת את רצונו לתת מעמד ראשוני ומועדף לגילוי ברכת החיות הא-לוהית באדם על פני גילוי החיות הא-לוהית בטבע.

## ד. מה בין "הגזול" ו"השואל"

שני התלמודים מציעים ששורש פסול "הגזול" הנו בדרשה: "ולקחתם לכם" – משלכם. על בסיס דרשה זו, בן הזוג הטבעי של פסול "הגזול" היה חייב להיות "השואל" ולא "היבש";

גם הלולב השאול איננו של הנוטל במלוא המובן, בדיוק כמו הלולב הגזול. ברייתא המובאת בגמרא מחברת במפורש בין שני הפסולים:

דתנו רבנן: 'ולקחתם' (ויקרא כג, מ) – שתהא לקיחה ביד כל אחד ואחד; 'לכם' (שם) – משלכם, להוציא את השאול ואת הגזול. מכאן אמרו חכמים: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג כלולבו של חברו אלא אם כן נתנו לו במתנה. ומעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שהיו באין בספינה, ולא היה לולב אלא לרבן גמליאל בלבד שלקחו באלף זוז; נטלו רבן גמליאל ויצא בו, ונתנו לרבי יהושע במתנה; נטלו רבי יהושע ויצא בו, ונתנו לרבי אלעזר בן עזריה במתנה; נטלו רבי אלעזר בן עזריה ויצא בו, ונתנו לרבי עקיבא; נטלו רבי עקיבא ויצא בו, והחזירו לרבן גמליאל.

[בבלי סוכה, מא ע"ב]

נוסח הברייתא, כפי שהיא מופיעה במדרש ההלכה, שונה:

'ולקחתם לכם' (ויקרא כג, מ) – כל אחד ואחד. 'לכם' – משלכם, ולא את הגזול. מיכן אמרו: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג כלולבו של חברו, אלא אם כן רצה – נתנו מתנה לחברו, וחברו לחברו, אפילו הן מאה. מעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו באים בספינה ולא נמצא לולב כי אם ביד רבן גמליאל בלבד; ונתנו רבן גמליאל מתנה לרבי יהושע ורבי יהושע לרבי אלעזר בן עזריה ורבי אלעזר בן עזריה לרבי עקיבא; וכולם יצאו ידי חובתם.

[ספרא, אמור, פרשה טז, פרק ב]

יש כמה הבדלים משמעותיים בין שני הנוסחים של הברייתא, למרות שעל פניו הניסוחים נראים דומים:

- [1] בספרא אין זכר לפסול "השאול" ומופיע בו רק פסול "הגזול".
- [2] בספרא מופיע עניין הרצון: "אלא אם כן רצה – נתנו מתנה לחברו", ואילו בברייתא בגמרא זה חסר.
- [3] בברייתא בספרא מופיעות המילים: "וחברו לחברו אפילו מאה פעמים". מילים אלו חסרות בברייתא בגמרא, המסתפקת בנתינה אחת: "אלא אם כן נתנו לו במתנה".
- [4] בברייתא בגמרא מסופר שהלולב של הנשיא, רבן גמליאל, היה יקר מאוד: "שווה אלף זוז", פרט הנעדר מהברייתא בספרא.
- [5] בברייתא בגמרא מודגש אצל כל אחד מהחכמים שהוא "נטלו... ויצא בו" ידי חובתו. ביטוי זה חסר בברייתא בספרא, וזה מפתיע, היות שעל פניו זהו עיקר העניין: למרות שהלולב היה רכוש הפרטי של רבן גמליאל, החכמים מצאו דרך לאפשר לכולם לצאת ידי חובתם.
- [6] הברייתא בגמרא מסתיימת במילים: "נטלו רבי עקיבא ויצא בו, והחזירו לרבן גמליאל". מילים אלו חסרות בסיומה של הברייתא בספרא, מה שמפתיע ביותר היות שעוקצה של הבעיה ההלכתית העומדת לכאורה לפני הברייתא, היא האם אפשר להתייחס למתנה המוחזרת לבעליה המקוריים כמתנה גמורה. רק אם נניח שהלולב יצא לגמרי

מרשות הבעלים המקוריים, למרות שידוע שיוחזר אליו, אפשר שכל החכמים יוכלו לצאת ידי חובת המצוה בלולב שלו.

אם כן, שתי ברייתות הנראות כדומות עד כדי אחידות, מצטיירות כעת כשונות מאוד וכמבטאות שתי תפיסות שונות לחלוטין במובן הדרשה של "לכם – משלכם" ובכל הקשור לזיקה בין פסול "הגזול" לפסול "השאול".

בכדי להבין את פשר ההבדלים בין הברייתות, את מגמותיהן השונות זו מזו, ואת משמעותם של הבדלים אלו למהלך הדיון שלנו, יש לחזור לעיין בצורת העריכה של המשנה. רבי הפריד באופן חד בין שני הפסולים. את הפסול של "הגזול" הוא חיבר לפסול של "היבש" ופתח בהם את דבריו על אודות מצות נטילת ארבעת המינים. לעומת זאת, את קביעת הפסול של "השאול" הוא שיבץ בין המשניות שביחידה השנייה של הפרק ובהקשר שונה ומיוחד:

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. מפני שאמרו חכמים: אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חברו. ושאר ימות החג, אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חברו. [משנה סוכה, ג, יג]

הלשון "אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חברו" זהה לזו המופיעה בברייתא שבספרא ולברייתא המובאת בגמרא בדף מא, אבל ההקשר שונה. רבי השמיט את סיפור החכמים בספינה המהווה ביסוס לפסיקה ההלכתית שבברייתא בשני ניסוחיו. במקום זה הוא הזכיר את פסול "השאול" ואת לשון הברייתא בדיון על קיום מצות ארבעת המינים בשבת. כדי שלא תתחלל השבת בהעברה מרשות לרשות התבקשו באי בית הכנסת להביא את לולביהם לשם בערב שבת. מתוך כך, אין העיקרון ש"אין אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חברו", המוזכר במפורש במשנה, קשור בשום אופן לשאלת "מתנה על מנת להחזיר", כפי שאפשר להסיק מהסיפור של החכמים בספינה. הרי אין כל אפשרות "להחזיר" את הלולבים לבעלים המקוריים במציאות זו שהרי אף אחד אינו מכיר את הבעלים של הלולבים האחרים.

בברייתות ניסוח עיקרון המפתח ש"אין אדם יוצא ידי חובתו בלולבו של חברו" מסתיים בהערה: "אלא אם כן נתנו לו במתנה", מה שמדגיש את צורת העברת הלולב מהרשות הפרטית של אדם אחד לרשותו של אדם אחר. אם העברת הלולב מרשות לרשות התרחשה בצורת גזל או בצורת השאלה, אין בכך העברת הלולב לרשות הנוטל באופן מוחלט, ולכן אין לקיים מצות נטילת לולב באופן זה, כי הוא נוטל לולב השייך עדיין במידת מה לחברו.<sup>16</sup> גם הסיפור על אודות נסיעתם של גדולי החכמים במהלך ימי חג הסוכות מתייחס

<sup>16</sup> ל'הווא אמינא' של רבא בגמרא בדף ל ע"ב, שאם היה ייאוש בעלים במקרה של גזילה ייתכן שהלולב אכן עבר באופן מוחלט לרשות הנוטל, אתייחס בהמשך. מכל מקום, אין להניח שסברא זו מהווה חלק מחשבונה של הברייתא.

באופן ישיר לנקודה זו: קביעת הצורה הראויה להעברת הלולב מרשות בעלים אחת לרשות חברו, כאשר בסופו של שלשלת ההעברות הלולב יחזור לרשות הבעלים המקוריים. לעומת זאת, הביטוי המלווה את משפט המפתח במשנה מדגיש נקודה אחרת: "כל אחד ואחד מכיר את שלו". ביטוי זה איננו מתמקד בבעיית ההעברה מרשות לרשות כדי לקיים את "לכם – משלכם" במובן של כינון קניין שלם ברכוש שמלכתחילה היה של אדם אחר, אלא את ההתקשרות הנפשית שבין כל אחד ואחד לבין לולבו הפרטי. בהקשר זה, משמעות הדרשה "לכם – משלכם" היא שיסוד הקניין הפרטי בקיום מצות ארבעת המינים איננה בשלילת המציאות שהלולב יהיה קניינו של אחר, אלא בקביעת חובת הקניין הפרטי, במובן שכל לולב יהיה ייחודי לאדם הנוטל אותו, שהוא יוכל להכיר את לולבו האישי.

כעת נשוב להבדלים בין הברייתא בספרי לזו שבגמרא. לשון המשנה: "כל אחד ואחד מכיר את שלו", מזכירה באופן מובהק את הדרשה הפותחת את הברייתא, למשל בברייתא שבספרא: "ולקחתם לכם" - כל אחד ואחד. המשך הניסוח בספרא הוא: "לכם" - משלכם, ולא את הגזול", ללא כל התייחסות לפסול השאול (לעומת הברייתא בגמרא). אין בספרא התייחסות לשאלת העברה מושלמת של הלולב מרשות בעלים אחת לרשות בעלים אחרת, מה שהיה מחבר בין "הגזול" ל"השאול", אלא שימת הדגש היא על קביעת ייחודו של כל לולב ולולב עבור כל אחד ואחד. על בסיס הבדל יסודי זה, ניתן להסביר את ההבדלים המשמעותיים בין נוסח הברייתא שבספרא לבין הנוסח המופיע בגמרא.

כאמור, בספרא אין כל אזכור לכך שבסוף שלשלת העברת לולבו של רבן גמליאל, רבי עקיבא החזיר את הלולב לנשיא - מה שמעורר את בעיית העברת רשות הבעלים באופן מוחלט כאשר מדובר ב"מתנה על מנת להחזיר". החזרת הלולב לרבן גמליאל אינו מופיעה בברייתא זו משום שהיא איננה דנה כלל וכלל בבעיית "לכם – משלכם" בהקשר של שלילת הקניין של הבעלים המקוריים, אלא כמו במשנה, עיקר העיסוק הוא בקשר המתחייב בין הנוטל ללולבו האישי.

ביטוי מפתח בברייתא בספרא הנו: "רצה" - נותנו מתנה לחברו". ההבדל בין "נותנו" ללא המילה "רצה", כפי שמופיע בברייתא בגמרא, לבין ניסוח זה, נוגע באופן נוקב להבדל שבין "גזול" ל"שאול". השואל לולב מקבל אותו מרצונו של חברו, בהסכמתו; הגזול לולב מחברו משתמש בו כנגד רצון חברו. על כן משמעותית ביותר העובדה שבברייתא בספרא, המקשרת את דרשת "לכם – משלכם" רק לפסול "הגזול", מופיע הביטוי "רצה", מה שמבטל דווקא את פסול "הגזול", שהרי גם על לולב שאול אפשר לומר שבעליו "רצה" לתת אותו.

העדרו של פסול "השאול" מלמד שהברייתא בספרא איננה עוסקת בבעיית ההעברה המוחלטת של הלולב מרשות לרשות במתנה על מנת להחזיר. מה, אם כן, הנה הבעיה המתעוררת בסיפור על החכמים בספינה? מה מביעה המילה "רצה" בהקשר זה? ולמה לא מוזכר כלל הביטוי "יצא ידי חובתו", ובמקום זה מודגש שוב ושוב שכל אחד נתן במתנה לחברו "אפילו הן מאה"?

המילה "נותנו" קשורה לשאלה משפטית של קניינים והעברת רשות; הביטוי "רצה", נותנו" מבטא את המוכנות של רבן גמליאל לוותר על ההתקשרות האישית שלו ללולב לצורך ההתקשרות של הזולת ללולב. הדגש על יסוד המתנה - "אפילו הן מאה", מבליט גם הוא את הרצון לזכות את הזולת במצוה, ואיננו ביטוי רק לשאלה הקיימת ברובד

המשפטי של קניינים: הרצון לוותר על ההתקשרות האישית כדי לזכות את הזולת בהתקשרות זו. במובן זה, הסיפור על החכמים מהווה תמונה של כינון חברת הדעת כאשר נענוע הלולב מבטא את "ההכרה של כל אחד ואחד בלולבו", והמתנות עד מאה פעמים מבטאות את התהוות מרקם הדעת המשותף של החכמים שהתכנסו יחד בספינה, חברה במיקרוקוסמוס המכירה בבורא עולם, בברכתו ובמצוותיו.

לסיכום, אפשר לזהות שתי עמדות שונות ביסוד היחס בין פסול "הגזול" לפסול "השאול". רבי במשנה מעמיד את פסול "הגזול", באופן בלתי צפוי, לא במסגרת חטאים שבין אדם לחברו. הפגיעה ברכוש הזולת משקפת, כמו פסול 'היבש' בטבע, קלקול בחיות הא-לוהית בכריאה המתגלה בחברת האדם, חיות נעדרת, עד כדי ניוון וכמילה של דבר צומח וחי. גם תפיסת התלמוד הירושלמי את פסול "הגזול" רואה בו פגיעה בהכרה שהברכה והחיות בכריאה שייכות לבורא עולם:

תני רבי חייה: 'ולקחתם לכם' (ויקרא כג, מ) – משלכם, ולא הגזול. אמר רבי לוי: זה שהוא נוטל לולב גזול למה הוא דומה? לאחד שכיבד את השלטון תמחוי אחד ונמצא משלו. אמרו: אי לו לזה שנעשה סניגורו קטיגורו.

[ירושלמי סוכה, פ"ג ה"א]

הדרשה "לכם – משלכם" בירושלמי הובנה כביטוי של פגם באמונה ובהכרה ששורש החיות בעולם הוא בבורא עולם. אדם המביא מנחה למלך כאילו היא מרכושו הפרטי, ומתברר שהמנחה באה מרכוש המלך עצמו, הופך את מנחתו לשורש קלונו. גם הבא לפני בוראו להללו על הברכה שקיבל ולבקש ברכת השפע בהמשך, אך עושה זאת בלולב שגזול מחברו, חושף גם הוא את קלונו. בחילול גבולות בעלותו של הזולת אדם זה מעיד על עצמו שאיננו מכיר בכך שכל הברכה בעולם באה מהבורא והוא מחלק אותה כרצונו. לעומת זאת, פסול "השאול", על פי רבי במשנה, פוגע בחובה של כל אחד ואחד "להכיר את לולבו". יתר על כן, הכרת כל אחד ואחד את לולבו מתרחשת בסיפור המופיע במשנה בהקשר של קהילה המתקשרת יחד בהבאת כל לולביהם לבית הכנסת המשותף. החברה הסגולית של החכמים שבאו בספינה, הופכת במשנה לחברת הדעת וההכרה בבורא עולם שבכל בית כנסת ובית כנסת.

הברייתא בספרא מתארת את פסול "הגזול" באותם המונחים שרבי תיאר את פסול "השאול": כפגיעה בשורש החברתי לזכות חבר את חבר בהתקשרות אישית ללולבו. הברייתא בנוסח זה מפרידה, כמו במשנה, בין פסול "הגזול" לבין פסול "השאול", ומבססת את פסול "הגזול" על היסוד הנמצא במשנה ביחס לפסול "השאול", שהלקיחה תהיה של "כל אחד ואחד". זהו פשר הצורה שבה מסופר בספרא סיפור החכמים שהיו יחד בספינה, ולפיכך אין בספרא כל אזכור של פסול "השאול".

בתלמוד הבלי פסול "הגזול" מנותק מפסול 'היבש', והוא מהווה בן זוג של פסול "השאול". הבסיס המשותף לשני הפסולים מופיע בניסוח הברייתא בדף מא הבאה לפרש את המשנה העוסקת בפסול "השאול", אך מפרשת אותו ברוח אחרת. ברייתא זו מעמידה את שני הפסולים כבעיה בתחום הקניין על רקע חובת העברת הלולב באופן מוחלט מרשות

בעלים אחד למשנהו. לכן, שאלת "מתנה על מנת להחזיר" עומדת במרכז הסיפור על החכמים הבאים בספינה בצורה שבה מסופר הסיפור בברייתא זו, כפי שפירשו זאת בבבלי. הבסיס לשיטה זו מופיע בגמרא כבר בתחילת הפרק בדיון על המשנה הראשונה. כאמור, הגמרא שם מציעה שני יסודות שונים כפירוש לפסול "הגזול"<sup>17</sup>. בסיס הפסול ביום הראשון, כאשר איסור הגזול הנו מן התורה, הנו בדרשה: "לכם – משלכם"; בסיס הפסול בימים האחרים, שבהם איסור הגזול הנו מדרבנן, הוא שיטת רשב"י שהגזול הנו "מצוה הבאה בעבירה". במשל, הדומה במידת מה למשל שבירושלמי, מסביר רשב"י שפסול לולב הגזול הנו בפגיעה באמונה ששורש החיות בבריאה הנו של הבורא. אלא שלעומת הירושלמי, הגמרא בבבלי שוללת הסבר זה, ומעדיפה את הסברו של רבא המפרש את דרשת "לכם – משלכם" במונח של קביעת זכות בעלים באופן מוחלט בבסיס הפסול של "הגזול", בדומה לפסול "השאול":

מתלב רב נחמן בר יצחק: [כתוב במשנה] 'לולב הגזול והיבש פסול', הא [אפשר להסיק מכך, ש] שאול כשר! אימת [מת?] אילימא ביום טוב ראשון, הא כתיב: 'לכם' – משלכם [מה שקובע שגם שאול פסול], והאי לאו דידיה הוא [שהרי הלולב השאול איננו של הנוטל באופן מוחלט]. אלא לאו ביום טוב שני, וקתני גזול פסול [ולא השאול – מה שמלמד שאמנם יש הסבר שונה לשני הפסולים, והגזול פסול בגלל "מצוה הבאה בעבירה", מה שאינו שייך בשאול]. אמר רבא: לעולם ביום טוב ראשון, ולא מיבעיא קאמר [וצורת ההבעה של המשנה היא להניח שאנחנו נבין את ההלכה 'הפשוטה' מבלי שיש צורך לנסח אותה במפורש, ויש לנסח רק את ההלכה שיש בה חידוש]. לא מיבעיא שאול, דלאו דידיה הוא [לא צריכים לכתוב שאול פסול, משום שברור שהשאול לא שייך לנוטל את הלולב], אבל גזול, אימא סתם גזילה יאוש בעלים הוא וכדידיה דמי [אפשר לחשוב שלאחר הגזילה הבעלים המקוריים התייאשו מלקבל את הלולב בחזרה, וכך הוא יעבור לרשות הגזול לגמרי] – קא משמע לן [המשנה מחדשת שגם פסול הגזול מבוסס על דרשת "לכם – משלכם", במונח של בעיית העברת הלולב באופן שלם לרשות הנוטל].

[בבלי סוכה, ל ע"א]

שיטת הבבלי מדגישה שפסול "הגזול", כמו פסול "השאול", מבוסס על חובת הקניין המלא של הלולב והשלילה המוחלטת של כל בעלות אחרת. כאשר הנוטל את הלולב יבוא לפני ה' כדי להודות על ברכתו האישית ולבקש את ברכת השפע לעתיד, הוא חייב לעשות זאת מתוך תחושת צורך אישי בפרנסת משפחתו ונחלתו, מה שיכול להתבטא רק אם המינים הנם רכוש הפרטי באופן מובהק.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> בבלי סוכה, ל ע"א.

<sup>18</sup> כל מהלך הגמרא בהמשך דך ל ובדף לא מברר את דרך העברת הברכה שבעולם כולו לידי רכוש הפרטי של הנוטל כדי שברכת הבריאה תתגלם כברכתו האישית. למשל, זהו פשר הסיפור על "הנהו אוונכרי" (מוכרי חפצי סדקית) הרוכשים הדסים מנכרים וברור הסוגיה בשאלת גזל קרקעות.

## ה. "זמלאה הארץ דעה" – בגשר להר בית ה'

שתי מסורות מרכזיות בספרות פנימיות התורה על אודות מצות נטילת ארבעת המינים יונקות מהנאמר בפרק שלישי במסכת סוכה. הן מחדדות ומרחיבות את התובנות העיקריות המנוסחות במשניות שביחידת 'הגברא', חציו השני של הפרק. פירוש ספר הזוהר למצות ארבעת המינים מתמקד בהתקשרות הנפשית של "כל אחד ואחד" ללולבו האישי. בשפה של הזוהר כל אחד מארבעת המינים מגלם חלק אחר במבנה הדעת הפנימית של האדם, כאשר הלולב, ולא האתרוג, מהווה את מרכזו, 'חוט השדרה' של שיעור קומתו הרוחני. איגוד המינים יחד נותן תמונה של שלמות הדעת על כל פניה וגילוייה. גם הקשר בין דעת האדם, הלולב והנענועים הנו מפורש ומובהק בקטע.

זוהי לשונו של ספר הזוהר:

לולב דא צדיק, דדמי לחוט השדרה, דביה ח"י חולין לקבל ח"י נענועין דלולב, ואינון לְקַבֵּל ח"י ברכאן דצלותא, לקבל שמנה עשר אזכרות ד'הבו לה' בני אלים' (תהלים כט), לקבל שמנה עשר אזכרות דקריאת שמע, ונענוע לשית סיטרין בחושבן ו', תלת נענועין בכל סטרא, אינון ח"י.

לולב בימין כליל ששה מינין (דאינון) תלת הדסין, גדולה גבורה תפארת, ודמיין לתלת גווני עינא, תריין בדי ערבות, נצח והוד, ודמיין לתריין שפוון, לולב יסוד דומה לשדרה, דביה קיום דכל גרמין, ועליה אמר דוד: 'כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך' (תהלים לה, י), אתרוג מלכות, דומה ללבא, דביה הרהוריין.

ונענועין דהלל אינון משותפין בנענועין דנטילת לולב, ואינון ח"י באנא, ח"י ח"י בהודו תחלה וסוף, ח"י דנטילת לולב, הרי ע"ב, ובגין דא לולב בחושבן ח"ס, וארבע מינין דלולב, הא חס"ד דרועא ימינא, ובגין דא תקינו לולב בימין לסטרא דחסד.

אתרוג לסטרא דגבורה לשמאלא לבא, ובגין דא אתרוג הדומה ללב תקינו למהוי ביד שמאל, כמה דאוקמוה, לולב בימין, ואתרוג בשמאלו, אינון לקבל זכור ושמור, ומאן נטיל תרווייהו? עמודא דאמצעיתא, לולב בימיניה ואתרוג בשמאליה.

[**תרגום:** לולב – זה צדיק, שדומה לחוט השדרה, שבו שמונה עשרה חוליות, כנגד שמונה עשר נענועים של לולב, והם כנגד שמונה עשר ברכות התפילה, כנגד שמונה עשר שמות (של שם הוי"ה שב"הבו לה' בני אלים" שבפרק כט בתהילים), כנגד שמונה עשר שמות של קריאת שמע, ונענוע לשישה צדדים בחשבון שישה (כיוונים של הנענוע – לארבע הרוחות ולמעלה ולמטה), שלושה נענועים בכל צד, הם שמונה עשר.

לולב (ביד) ימין כולל שישה מינים: שלושה הדסים – (כנגד ספירות) גדולה (חסד), גבורה תפארת - ודומים לשלושת גוני העין; שני בדי ערבות – (כנגד ספירות) נצח והוד – ודומים לשתי שפתיים; לולב – (ספירת) יסוד, דומה לשדרה שבה (תלוי) קיום כל העצמות, ועליה אמר דוד: 'כל עצמותי



תאמרנה ה' מי כמוך' (תהילים לה, י); אתרוג – (ספירת) מלכות, דומה ללב שבו הרהורים.<sup>19</sup>

ונענועי ההלל – הם משותפים בנענועים של נטילת הלולב, והם שמונה עשר ב"אנא", שמונה עשר ושמונה עשר ב"הודו" תחילה וסוף, ושמונה עשר של נטילת לולב (אחרי הברכה), הרי שבעים ושנים (נענועים). ומפני זה לולב בחשבון (בגימטריה) ח"ס (68), וארבעה מיני לולב, הרי חס"ד (72), זרוע ימין (ימין הוא הצד של ספירת החסד), ומפני זה תיקנו לולב בימין לצד חסד. אתרוג הדומה ללב, תיקנו להיות בצד בשמאל. והם (הלולב והאתרוג) כנגד "זכור ושמור" (חסד וגבורה), ומי נטל שניהם? עמוד האמצע, לולב בימינו ואתרוג בשמאלו.]

[ספר הזוהר, חלק ג, רנה ע"ב - רנו ע"א (רעיא מהימנא)]

מאידך, מדרש רבה על מצות ארבעת המינים בספר ויקרא מתאר את העצמת רובד הדעת בבריאה דרך מרקם ההדדיות וההזדקקות בין מי שמכיר ששורש הברכה ביש הנברא הנו במלך מלכי המלכים, הקדוש ברוך הוא. מתוך מדרש ארוך ונפלא זה לקוח הקטע המצוטט בפי רבים על דימוי ארבעת המינים כתמונת הרכבו של עם ישראל – צדיקים, בינוניים ורשעים – ורק באיגוד של כולם יחד מתקיים גילוי ברכת א-לוהים בעם.

אין כל ספק ששימוש במינים לשקף את הרכבו של העם כולו ואת החיוניות של האיגוד בין כל חלקיו יונק מהתובנות של יחידת 'הגברא' בפרק ג במסכת סוכה, כפי שהתוודענו אליהן. אלא שקטע זה הנו רק חלק אחד מהמדרש, כאשר התמונה השלמה של מהלך המדרש מאפשרת הסתכלות עמוקה הרבה יותר על אופי ההזדקקות בין בני אדם בחברה של אמונה בבורא כגילוי ברכת א-לוהים בבריאה.

וזוהי לשון המדרש על כל שלביו:

דבר אחר: 'פרי עץ הדר' (ויקרא כג, מ) - זה הקדוש ברוך הוא, שכתוב בו: 'הוד והדר לבשת' (תהלים קד, א); 'כפות תמרים' - זה הקדוש ברוך הוא, שכתוב בו: 'צדיק כתמר יפרח' (שם צב, יג); 'וענף עץ עבות' - זה הקדוש ברוך הוא, דכתיב: 'והוא עומד בין ההדסים' (זכריה א, ח); 'וערבי נחל' - זה הקדוש ברוך הוא, דכתיב ביה: 'סולו לרוכב בערבות ביה' 'שמו' (תהלים סח, ה).

דבר אחר: 'פרי עץ הדר' - זה אברהם שהדרו הקדוש ברוך הוא בשיבה טובה, שנאמר: 'ואברהם זקן בא בימים' (בראשית כד, א), וכתיב: 'והדרת פני זקן' (ויקרא יט, לב); 'כפות תמרים' - זה יצחק שהיה כפות ועקוד על גבי המזבח; 'וענף עץ עבות' - זה יעקב, מה הדס זה רחוש בעליז, כך היה יעקב רחוש בבנים; 'וערבי נחל' - זה יוסף, מה ערבה זו כמושה לפני ג' מינין הללו, כך מת יוסף לפני אחיו.

<sup>19</sup> הדימוי של ארבעת המינים כאיברים בגוף האדם מבוסס על המדרש: 'רבי מני פתח: 'כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך' (תהילים לה, י). לא נאמר פסוק זה אלא בשביל לולב (ארבעת המינים): השדרה של לולב דומה לשדרה של אדם, וההדס דומה לעין, וערבה דומה לפה, והאתרוג דומה ללב. אמר דוד: אין בכל האיברים גדול מאלו שהן שקולין כנגד כל הגוף. הוי, 'כל עצמותי תאמרנה' (ויקרא רבה, ל, יד).

דבר אחר: 'פרי עץ הדר' - זו שרה שהידרה הקדוש ברוך הוא בשיבה טובה שנאמר: 'ואברהם ושרה זקנים' (בראשית יח, יא); 'כפות תמרים' - זו רבקה, מה תמרה זו יש בה אוכל ויש בה עוקצין, כך העמידה רבקה צדיק ורשע; 'וענף עץ עבות' - זו לאה, מה הדס זה רחוש בעלין, כך היתה לאה רחושה בבנים; 'וערבי נחל' - זה רחל, מה ערבה זו כמושה לפני ג' המינין כך רחל מתה לפני אחותה.

דבר אחר: 'פרי עץ הדר' - זו סנהדרי גדולה של ישראל שהידרם הקדוש ברוך הוא בשיבה טובה, שנאמר: 'מפני שיבה תקום' (ויקרא יט, לב); 'כפות תמרים' - אלו תלמידי חכמים שכופין את עצמן ללמוד תורה אלו מאלו; 'וענף עץ עבות' - אלו שלושה שורות של תלמידים שיושבין לפניהם; 'וערבי נחל' - אלו שני סופרים של דיינין שעומדים לפניהם וכותבין דברי המזכים ודברי המחייבין.

דבר אחר: 'פרי עץ הדר' - אלו ישראל, מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים; 'כפות תמרים' - אלו ישראל, מה התמרה הזו יש בו טעם ואין בו ריח, כך הם ישראל יש בהם שיש בהם תורה ואין בהם מעשים טובים; 'וענף עץ עבות' - אלו ישראל, מה הדס יש בו ריח ואין בו טעם, כך ישראל יש בהם שיש בהם מעשים טובים ואין בהם תורה; 'וערבי נחל' - אלו ישראל, מה ערבה זו אין בה טעם ואין בה ריח כך הם ישראל יש בהם בני אדם שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים.

ומה הקדוש ברוך הוא עושה להם? לאבדן אי אפשר. אלא אמר הקדוש ברוך הוא: 'יוקשרו כולם אגודה אחת, והן מכפרין אלו על אלו (גם 'הערבות' על 'האתרוגים'!). ואם עשיתם כך, אותה שעה אני מתעלה, הדא הוא דכתיב: 'הבונה בשמים מעלותיו' (עמוס ט, ו). ואימתי הוא מתעלה? כשהן עשויין אגודה אחת, שנאמר: 'ואגודתו על ארץ יסדה' (שם). לפיכך משה מזהיר לישראל: 'ולקחתם לכם ביום הראשון' (ויקרא כג, מ).

[ויקרא רבה, פרשה ל, ט-יב]

המדרש בנוי על ההנחה שכל אחד מהמינים מגלם בתוכו חיות אחרת, גילוי אחר של ברכת השפע הא-לוהי. זרימת המדרש הנה חלק מרכזי מהוראתו. ההצעה הראשונה מעמידה בשורש החיות של כל המינים – שבטבע ושבעות האדם – את הקדוש ברוך הוא. הוא גם האתרוג, גם הלולב, גם ההדס וגם הערבה. כל שאר ההצעות מהוות יחד תמונה אחת ושלמה של ירידת הברכה הא-לוהית לתוך הבריאה, כגילוי החיות בדעת האדם. בכל ההצעות הללו כל מין מגלם אדם אחר או קבוצה אחרת במרקם האנושי – כך מצטיירת בפנינו ירידת השפע משורש 'האחד' בקדוש ברוך הוא, המגלם את כל המינים, לגילוי של ברכת החיות הא-לוהית המתפרדת לגילויים שונים שרק איגודם מסוגל לגלות את שורשם 'האחד'.

ירידת השפע עוברת כמה שלבים: האבות והאמהות בישראל, שכבת החכמה והדעת המהווה סמכות לחברה כולה – הסנהדרין, תלמידי החכמים שלא הוסמכו עדיין לשבת

בסנהדרין, התלמידים היושבים בשורות לפני הסנהדרין וסופרי הדיינים – ובסופו של תהליך גילוי החיות בעולם, חלקי העם בעלי גיוון שונה מבחינת פועלם הרוחני. אין כל ספק שתמונה מרהיבה זו, המצטיירת מתוך החיבור של חלקי המדרש, מרחיבה ומחדדת את תובנת השורש של המשנה: גילוי הברכה הא-לוהית בבריאה דרך דעת האדם מתקיים בעיקר בהזדקקות ובהתקשרות בין בני אדם ובין חלקים שונים של חברת האדם. חוקיות זו מאפיינת כל אחת מהקבוצות השונות שבכל "דבר אחר". יחד הן מהוות תהליך היסטורי המשלב בין דורות, בין השורש והענפים, מהאבות והאמהות אל החכמים והעם שבכל דור, ובעיקר משורש השורשים של כל גילויי הברכה ביש. אכן, מצות ארבעת המינים יכולה להוות גשר בין התכנסות כל אדם וכל משפחה לחוד תחת השכינה בכל סוכה וסוכה לבין ההליכה לחגוג את הקפת הערבות סביב המזבח ואת שמחת בית השואבה וניסוך המים במקדש. שם, בחינת "וּשְׂאֲבָתֶם מִים בְּשִׁשּׁוֹן מִמַּעַיְנֵי הַיְשׁוּעָה"<sup>20</sup>, תגלה רוח הקודש בדעותיהם של הרואים והנראים לפני ה':

אמר רבי יהושע בן לוי: למה נקרא שמה בית שואבה? שמשם שואבים רוח הקודש, על שם: 'ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה' (ישעיהו יב, ג).  
[ירושלמי סוכה, פ"ה ה"א]