

פְּתַח

במדור פתח בכרך הנוכחי כלול מאמר של דוקטורנט צעיר, העוסק בכתיבת עבודת הדוקטורט שלו באוניברסיטת אריאל בשומרון: אבי דנטלסקי.

אבי דנטלסקי

הושענא רבה - היום האחרון של אחרית הימים

א. יום הושענא רבה

היום השביעי של חג הסוכות, שעל פי התורה אינו אלא עוד אחד מששת ימי החג שאינם 'מקרא קודש', הפך כידוע ליום מיוחד בלוח השנה היהודי, דבר הבא לידי ביטוי הן בשם המיוחד שנתכנה בו, 'הושענא רבה', והן במספר הרב של מנהגים חריגים ואף מתמיהים הנהוגים ביום זה בקהילות ישראל השונות. פשרם של מנהגים אלו בפרט ואופיו המיוחד של יום זה בכלל לא זכו עד כה להסבר מניח את הדעת, מעבר להסבר המקובל הרואה בו את חתימת הימים הנוראים, וממילא את יום הדין האחרון בשנה, בנוסף לעובדה כי זהו היום האחרון לחג הסוכות בו 'נידונין על המים'. במאמר זה אתאר בקצרה את גלגוליו של יום הושענא רבה (להלן: ה"ר) ומנהגיו במסורת היהודית החל בתקופת הבית השני וכלה בימי הביניים, ואנסה להציג הסבר שונה ומעמיק יותר למהותו של יום ה"ר, שכתוצאה ממנו יובנו גם המנהגים הנהוגים בו.

היום השביעי של סוכות בימי הבית השני

רמז ראשון לחשיבותו של היום נמצא כבר במקרא, בנבואת חגי (ב, א-ט) שניתנה לו בעשרים ואחד לחודש השביעי, הוא היום השביעי של החג, ועל כך אעמוד להלן. אך התייעוד המסודר הראשון המעיד על חשיבותו המיוחדת של היום נמצא בשלוש משניות המתארות את חג הסוכות בשלהי ימי המקדש השני, בפרק ד של מסכת סוכה (ג; ה; ו).¹ על פי המשנה, היום השביעי של חג הסוכות נקרא 'יום השביעי של ערבה' והוא היה נחגג במקדש בטקס גדול, שעיקרו חיפוי המזבח בערבות והקפתו שבע פעמים. טקס זה התקיים גם כאשר חל היום השביעי של סוכות בשבת. יתרה מכך, המשנה מביאה את דבריו המעט

1 פרק זה הוא מזמן הבית, והוא קודם בזמן לפרקים א-ג – אם כי מובן שגם הוא נערך מאוחר יותר, וראיה לכך שמותיהם של רבי יהודה ורבי יוחנן בן ברוקה המופיעים בו (אפשטיין, תשי"ז, 37-353).

סתומים של רבי יוחנן בן ברוקה לפיהם היו חובטין חריות של דקל על המזבת, ולכן נקרא אותו היום לדבריו 'יום חיבוט חרין[ות]'. מהמשנה לא ברור כלפי מה הדברים אמורים, אך מדברי התוספתא שם (ג, א-ב), עולה כי המנהג המרכזי של אותו היום היה חיבוט ערבות (ולא חריות כדעת ריב"ב), מנהג שחשיבותו הייתה רבה כל-כך עד שנקבע כי הוא דוחה את השבת – בניגוד לדעת הביתוסים שניסו למנעו 'לפי שאין ביתוסין מודין שחיבוט ערבה דוחה את השבת הלכה למשה מסיני', ומוסיפה התוספתא כי 'אבא שאול מביאו מן המקרא שנ' ערבי נחל שתיים אחת ללולב ואחת למזבח'.

תיעוד מעניין נוסף ליום זה משלהי ימי המקדש השני נמצא בבשורה על פי יוחנן, המתאר את עלייתו של ישוע למקדש בחג הסוכות (ז 37): 'ויהי ביום האחרון הגדול בחג ויעמד ישוע ויקרא הוי כל צמא לכו אלי ושתו'.² ייתכן כי שימושו של מחבר הבשורה בתואר השם 'גדול' (μεγάλη) ביחס ליום השביעי מקביל לכינוי היהודי הושענא נְפָה, ואם כן זהו האזכור הקדום ביותר לשמו של היום,³ שכן המונח הו"ר מופיע לראשונה רק במדרש תהלים (ז, ה [בובר עמ' 128, סד ע"ב]): 'זכיון שהגיע יום הושענא רבה נוטלין ערבי נחל ומקיפין שבע הקפות...'.⁴ עם זאת, היום השביעי של סוכות המשיך להיקרא 'יום ערבה' (כמו במשנה) גם בתקופת הגאונים⁵ ואפילו בימי בעל שבלי הלקט, במאה ה-13.⁶

המנהגים המיוחדים ליום הו"ר

יום הו"ר התברך בריבוי של מנהגים שונים באופן חסר תקדים בהשוואה לכל יום אחר בלוח השנה היהודי. מכיוון שלא מצאתי ברחבי הספרות הרבנית והמחקרית תיעוד מסודר וממצה של מנהגים אלו, אשתדל למלא את החסר בשורות הבאות ולמנות בקצרה את כל המנהגים הידועים לי על פי סדר התפתחותם הכרונולוגי המשוער:⁷

- 2 בתרגום זאלקינסאן-גינצבורג, 1885. כאנקדוטה אעיר כי המילה 'אחרון' כאן היא במקור *ἔσχατη* [eschátē], ממנה נגזר כידוע המושג 'אסכטולוגיה' שבו אעסוק בהמשך.
- 3 העיר על כך בקצרה י"י יובל, במסגרת דיונו על אודות 'שבת הגדול', כינוי נוסף שגם מקורו ככל הנראה בבשורה על פי יוחנן (יט 31), וגם לו משמעויות אסכטולוגיות בתפיסה הנוצרית (ראו יובל, 2000, 224). יש לציין כי כמה מפרשני הברית החדשה הציעו כי אולי כוונת הביטוי 'ביום האחרון הגדול בחג' דווקא לשמיני עצרת, ראו אצל קינר, 2003, 727. מקוצר המצע לא אעסוק במאמר זה בפרשנות הברית החדשה, למעט אזכורים בודדים.
- 4 בובר מעיר שם (אות לו) שמשפט זה חסר בכמה כת"י ובנדפס, ואם כן, ייתכן כי מקור השם מאוחר עוד יותר.
- 5 ראו בדברי רב האי גאון בתשובה בסימן קנא: '...ויום ערבה ז' פעמים...' (ליון, תרצ"ד, 60).
- 6 ראו שבלי הלקט, הלכות לולב, סימן שעא: '...לפיכך יום שביעי שהוא יום ערבה... ויש שנוהגין ביום ערבה...' יש לציין כי מדובר בציטוטים שלו את קודמיו מהמאה ה-11. מנגד, כותרת סימן שסט שם היא 'דין מצות ערבה בשביעי של חג הוא יום הושענא רבה' – אך נראה כי זו תוספת המעתיקים.
- 7 אדגיש כי מטרת המאמר איננה, כמובן, תיעוד המנהגים הללו אלא הצבעה על חריגותם, והסיכום כאן נועד רק לסייע בכך. סקירה חטופה של כמה ממנהגים אלו אפשר למצוא אצל אלינר, תשכ"ט, 969-970. סקירה מעט רחבה יותר נמצאת אצל לנדוי, תשכ"ג, 30-39, וכן אצל תמר, תשל"ב, 29-30; 33.

א. הקפת המזבח או הבימה שבע פעמים – מנהג זה נרמז כבר בספר היובלים (טז, מא), לפיו אברהם הקיף את המזבח שבנה בסוכות שבע פעמים בכל יום מימי החג. לאחר מכן הוא מופיע במשנה (סוכה ד, ה), שם עשו זאת הכהנים⁸ סביב למזבח, תוך כדי תקיעה בשופר ואמירת 'אנא ה' הושיעה \ הצליחה נא'. המנהג התקבל בכל קהילות ישראל וטעמו המקובל היה כנגד הקפת העיר יריחו,⁹ אלא שבימי הביניים נוספו לו רמזים קבליים הקושרים אותו לשבעת האושפיזין ולספירות השונות.¹⁰ סניף למנהג זה, ככל הנראה, הוא המנהג הידוע עוד מתקופת הגאונים לעלות להר הזיתים ביום הו"ר ואף לסובב אותו שבע פעמים, המיוחס לרב האי גאון, כמובא בספר חסידים (הוצאת מקיצי נרדמים, סימן תרל): 'ורב היי היה עולה בכל שנה לירושלים... כי היו מקיפין את הר הזיתים בהושענא רבה ז' פעמים ואומרים מזמורים שסידר להם רב היי'.¹¹

ב. חביטת הערבות – כאמור לעיל, מנהג חיבוט הערבות מתועד כבר בתוספתא ונרמז במשנה, והוא עומד גם במרכז סוגיית התלמוד על המשנה (בבלי סוכה מד ע"א). מנהג זה היה חשוב כל כך, עד כי הוא דחה את השבת (ראו תוספתא ובבלי שם) ולאחר מכן דאגו מתקני הלוח שיום ערבה לא יחול בשבת לעולם.¹² המנהג הוא לחבוט חמש פעמים, וטעם יפה נתן הרב ראובן מרגליות לכך, לפי שנאמר (מל"ב יג, יט): 'ויאמר

8 כך אפשר להבין מדברי התלמוד (בבלי, סוכה מג ע"ב): 'והביאום הכהנים', וכן כתבו בתוספות שם (ד"ה 'והביאו'): 'דהכהנים מקיפין את המזבח'.

9 כך הוא בירושלמי (סוכה ד, ג [נד ע"ג]): 'אותו היום מקיפין את המזבח שבע פעמים א"ר אחא זכר ליריחו'. וכן בספר הרקח (סימן רכא, מהדורת ירושלים תש"כ, קכג): 'לפי שכתוב במלכים אצל יריחו אם יהיה טל ומטר כי אם לפי דברי מכלל שבשביל טל ומטר צריך להקיף כמו ביריחו', אלא שלדבריו יש להקיף 13 פעם, כחלק מהמנהגים הקשורים במספר זה המובאים שם.

10 לסקירה נרחבת של המנהג ורמזיו הקבליים המובהקים הקושרים זאת להקפת יריחו ועוד, ראו אצל ריבלין, תשס"ז. יצוין כי הספירה האחרונה היא זו של דוד, הוא-הוא ה'אושפיזא' של יום הושענא רבה, ולכך משמעות רבה – ראו בהמשך (הערה 69).

11 ראו מקורות נוספים לכך אצל גליס, תשנ"ד, קצז-קצח בהערה. חשוב לציין כי מעבר לאזכורים אלו, בעלי הנופך האגדי, תופעת העלייה להר הזיתים ביום הו"ר מתועדת בכמה וכמה מקורות מימי הביניים, ראו למשל אצל פראוור 1981, 69; 138; 143 ובייחוד בעמ' 145 שם מובאים דבריו של אלבירוני (סופר מוסלמי בן המאה ה-11) ולפיהם: '... היום האחרון לחג הסוכות, הוא היום השביעי בו העשרים ואחר לחודש, נקרא עראפא [ערבה], בו עמד השלן על ראשי בני ישראל במדבר... בו יתנסו היהודים בהר... והם מקיפים את האורן [אורן] אשר בבתי כנסיותיהם... ומכאן שהמנהג היה ידוע אף למוסלמים (הפרט לגבי השלן חדש לי ולא מצאתי לו חבר). אזכור מעניין נוסף של מנהג העלייה להר הזיתים בהו"ר מופיע באחד מכתבי היד של סיפור מסוגת 'תולדות ישו', לפיו עלה רבי שמעון כיפה (=פטרס) להר הזיתים ביום הו"ר להתווכח עם תלמידי הנוצרים – ראו קרויס, תרצ"ט, 170-171.

12 כך בירושלמי (סוכה ד, א [נד ע"א]): 'ר' סימון מפקד לאילין דמחשבין יהבון דעתכון דלא תעבדון לא תקיעתה בשבתא ולא ערבתא בשבתא ואין אדחקתון עבדון תקיעתה ולא תעבדון ערבתא', וכבר תמהו בעלי התוספות (סוכה מג ע"ב ד"ה 'לא יקלע' – גרסתם בירושלמי שונה מעט): 'ותימה, דאיום ערבה שהוא זכר למקדש בעלמא חיישינן ואהני דאורייתא לא חיישינן!'

- להכות חמש או שש פעמים אז הכית את ארם עד כלה', מכאן שמעשה סמלי להכאת אויב צריך להיעשות לפחות חמש פעמים.¹³
- ג. אמירת 'הושענות' מרובות ופסוקים בעלי משמעות מיסטית – מנהג זה נרמז אולי במשנה (שם) בכך שהיו נפטרין מן המזבח באמירות המיוחדות 'יופי לך מזבח' או 'לְיָהּ וּלְךָ מִזְבֵּחַ', אך מעבר לכך לא מוזכרות בספרות התנאית תפילות מיוחדות ביום זה, אף על פי שנראה שהיו כאלו.¹⁴ פליישר משער כי מיני הושענות ליוו כנראה את הקפות המזבח בבתי הכנסת הקדומים עוד בזמן הבית, ועל פיהן חוברו כנראה תפילות קצרות שבתקופת הפייטנות הקלאסית הפכו לקטעי פיוט מפותחים יותר (אם כי קצרים ביחס), כאשר לדבריו 'שפע של פיוטי־חג מסוג זה נכתבו ל'יום הערבה', הוא יום הושענא רבה...'¹⁵ אחד מפיוטים אלו הוא 'אומן ישעך בא' לקליר, ובו אדון בסעיף הבא.
- ד. אמירת הפיוט 'אִמָּן ישעך בא' – כבר בימי הגאונים נהגו לחתום את ההושענות בפיוטי ישועה שונים שבסימם קראו: 'קול מבשר ואומר'.¹⁶ אך הפיוט ש'כבש' את רוב קהילות ישראל לחתימת ההושענות הוא 'אומן ישעך בא' של הקליר.¹⁷ פיוט זה הוא אמנם במתכונת של ליטאניה כרוב ההושענות,¹⁸ אך הדבר התמוה הוא שאין לו כל קשר למוטיב העיקרי של שאר ההושענות – תחנונים לגשם ולהצלחת התבואה!¹⁹ עם

13 מרגליות, תרצ"ח, 26.

- 14 האמירה 'לְיָהּ וּלְךָ מִזְבֵּחַ' המובאת בשם רבי אליעזר 'חשודה' במיסטיקה, ואכן כבר האמוראים הקשו (בבלי סוכה, מה ע"ב): 'זהו קא משת(ת)ף שם שמים ודבר אחר?!' ותירצו מה שתירצו.
- 15 פליישר, תשס"ח, 70. על עתיקותן של ההושענות בעלות התבנית הליטאנית ראו היינמן, תשכ"א, בעיקר בעמ' 359–360. היינמן גם שיער כי תבניתן הליטאנית נבעה משימושן כליווי תהלוכות פולחניות כגון הקפות המזבח במקדש.
- 16 ראו ציונים למספר פיוטים כאלו אצל יערי, תשכ"ד, 361–362. יערי מדגיש כי פיוטים אלו היו משותפים לסיום ההושענות בהו"ר ולסיום ההקפות בשמחת תורה. עם זאת, לא ראיתי מנהג לומר את 'אִמָּן ישעך בא' בשמחת־תורה ונראה כי פיוט זה יוחד להו"ר.
- 17 פיוט זה (דוידזון, תרפ"ה, 86 – פיוט מס' 1857) מופיע במחזור וורמייזא דף 199, ב, ונקרא 'קול מבשר' (גולדשמידט, תש"ס, 23), כך גם במחזור רומניא (ללא דף – גולדשמידט שם, 151), וכן במנהג קהילות יוון (בנוסח מקוצר), אשכנז ורומא (שם, 249). יש נוסחים שבהם נקרא הפיוט 'אומן ישעך' (בצד"י סופית), אך שד"ל העיד כי 'כן הוא בנו"ן (אומן, לא אומן) גם ברומניא' (גולדשמידט, תשכ"ו, 75). שיוך הפיוט לקליר מוכח מסופו, שהושמט ברוב המחזורים, וכדברי שד"ל שם: 'ההושענא הזאת כוללת אחר הא"ב חתימת הפייטן אלעזר בירבי קליר חזק (אבי עד חש לתארך וכו'), אבל כל אותם הבתים אינם באשכנז ורומניא ואף לא בסידור כ"י הנ"ל שבידי כמנהג רומניא'. עם זאת, הבתים הללו מופיעים במחזורי איטליה – ראו: פליישר, תשמ"ה, 397 ובהע' 39 שם. יש לציין כי למרות חשיבותו של הפיוט כחותמן של ההושענות, הוא לא זכה ככל הידוע לי לסקירה מחקרית.
- 18 עובדה זו מעידה על עתיקותן של ההושענות (ראו היינמן, תשכ"א, בעיקר בעמ' 359–360). העובדה שהקליר בחר דווקא בתבנית זו לפיוט 'אִמָּן ישעך בא' עשויה להצביע על כך שהוא ראה בו קשר פנימי להושענות.
- 19 השוו דברי פליישר: 'בתוכנן נשארו פיוטי הושענא קשורים כמעט בעל־כורחם אל נושאם הטבעי: העניות לא הניחו להן להפליג מעניינן.' (פליישר, תשס"ח, 256). על אודות תפיסתו

זאת, יש לציין כי בספר 'סדר היום' לר' משה בן מכיר נכתב (ווארשא תרל"ו, עמ' 94, ההדגשה שלי): 'ומתחננין על ענין הגשם שיהי' בעתו והשנה שתהי' מבורכת בכל ועל ענין גאולתינו...' – הרי לנו רמז לתוכן 'גאולי' בפיוטי הו"ר.

ה. בדיקת הצל לאור הלבנה – מנהג מוזר אך נפוץ, המתועד הן בכתביהם של חסידי אשכנז והן באלו של מקובלי ספרד, היה לצאת החוצה בליל הו"ר למקום בו ניכר אור הלבנה, ולבחון את צל הגוף – אם הראש אינו מטיל צל, אות הוא כי אותו אדם לא יוציא שנתו.²⁰ המנהג נרמז לראשונה בספר חסידים (סימן תנב) שם מתואר ליל הו"ר ככזה שבו יוצאות הנפשות מן הקברות, וכדוגמה לכך (כך נראה מההקשר) מסופר על אודות אחד שלא ראה בליל הו"ר את צל ראשו, ובזכות תעניות וצדקה 'חי כמה שנים אחרי זה'.²¹ לאחר מכן מוזכר המנהג בפירוש הרקח על התורה (ראש פרשת שלח), המוסיף גם טעם מדוע דווקא צל הלבנה ולא החמה.²² בין מקובלי ספרד, מתועד המנהג בקצרה בפירוש הרמב"ן לתורה, על הפסוק 'סר צלם מעליהם' (במדבר יד, ט): 'אבל יתכן שירמזו הכתוב, למה שנודע כי בליל החותם לא יהיה צל לראש האיש אשר ימות בשנה ההיא, לכך יאמר כבר סר צלם מעליהם שנגזר עליהם מיתה',²³ והוא מוסבר

האסכטולוגית המובהקת של הקליר, ראו פליישר, תשמ"ה, בעיקר מעמ' 406. לדבריו, הקדושתא הגדולה של הקלירי לשבת איכה מצביעה על יניקה ברורה שלו ממדרשים אסכטולוגיים קדומים ועיגונם במציאות ימיו.

20 דיון ארוך וממצה במנהג על מקורותיו השונים נמצא אצל וינשטוק, תש"ל, 249–269. יש לציין כי למרות הנופך המסתורי שלו, היה המנהג נפוץ כנראה גם בין המוני העם, ומעין ראייה לכך נמצאת באזכורים שלו – לרבות איורים! – בספרים שחברו בידי גויים שמהם ניכר שהמנהג היה ידוע אף להם (שפרבר, תשנ"ח, קעג–קפא). עם זאת, רבים הסתייגו מהמנהג וכבר האבודרהם (ורשה תרל"ח, 160) כתב בנחרצות: 'מכאן אני אומר שאין ראוי לנהוג מנהג זה', ובדומה כתב הרמ"א (או"ח תרסד, א): 'ויותר טוב להיות תמים ולא לחקור עתידות, כן נראה לי'.

21 אגב, מניסוחו האגבי של ספר חסידים, שלא טרח אף להסביר במה בדיוק מדובר, נמצאנו למדים שהמנהג היה ידוע ומפורסם בימיו.

22 'ויש שרואין בליל הושענא רבה בצל הלבנה וטעם קללה אית ביה אנן דמינן שנותינו לשנות הלבנה' (פירוש רבינו אלעזר מגרמייזא ז"ל על התורה ועל מגילת אסתר, לונדון תשי"ט, צג, מתוך ילקוט הראובני בשם ר"א מגרמייזא). לא ראיתי מי שהציע זאת, אבל אפשר לקשור זאת לעובדה שהלבנה הולכת ומתמעטת מראשית חג הסוכות ואילך (השוו אולפגארד, 1998, 90, שהציע זאת כהסבר להתמעטותם של פרי החג בסוכות).

23 'ליל החותם' בדברי הרמב"ן הובן כמתייחס לליל הושענא רבה – כך מפורש אצל רבינו בחיי בפירושו לתורה (שם), המביא את דברי הרמב"ן ומוסיף: 'בליל החותם הגדול של הושענא רבה... ואכן יום הו"ר נתפס כידוע כיום חיתום הדין – ראו בספר חסידים (תנג): 'בליל הושענא רבה חותמין', וכן בשבלי הלקט (הלכות לולב, סימן שעא): 'ויום ערבה הוא יום חתימת הדין כיום הכיפורים...'. עם זאת יש להדגיש כי המושג 'חותם' בדברי מקובלי ספרד לפחות אינו חיתום הדין, אלא מושג קבלי הקשור לחותם־הטבעת בו נחתם העולם – ראו אצל וינשטוק, תש"ל, 251 הע' 14.

- בהרחבה בפירושי רבינו בחיי והרקנאטי, וכן בכמה מקומות בספר הזוהר (ויחי רכ ע"א, צו לא ע"ב ועוד).²⁴
- ו. לימוד תורה, תפילות וסליחות במהלך ליל הו"ר – מנהג שמקורו בימי הביניים היה להישאר ערים בליל הו"ר, לקרוא בתורה (בעיקר בספר דברים), ללמוד בזוהר ולומר תהלים, ולשם כך אף נכתבו ספרי תיקונים להו"ר במספר נוסחים ומהדורות.²⁵ לאחר מכן נהגו לומר סליחות ולשלב בהן י"ג מידות, כמו בלילי הסליחות של חודש אול ועשרת ימי תשובה.²⁶ ישנן קהילות שבהן נהגו אף לשלב תקיעות בשופר כחלק מהסליחות, כמתועד לראשונה בספר 'סדר היום' לר' משה בן מכיר (ווארשא תרל"ו, עמ' 94): 'ובכל הקפה מאלו מרבים בסליחות ובתחנונים ואו' ויעבור וי"ג מידות של רחמים ותוקעין שופר סי' תשר"ת כדי לעורר הרחמים'.²⁷
- ז. הוצאת כל ספרי התורה בהושענות – בקהילות אשכנז בעיקר, נהגו לפחות מימי רש"י להוציא את כל ספרי התורה לבימה בעת ההושענות 'ולא לקריית היום הוצרכו כולם, אלא דרך כבוד של מעלה הוא'.²⁸
- ח. תפילה מעין של יו"ט – בתפילת שחרית נהגו להתפלל מעין של יו"ט, וכן כתב ה'כלבו' (סימן נב, פיורדא תקמ"ב, עמ' מד ע"א): 'ונהגו לומר ביום הושענ' רבא כל פסוקי דזמר' כמו בשבת... ואומר נשמת כל חי... וקדוש' רבא במוסף... גם הרקח (סימן רכג, ירושלים תש"כ, עמ' ככו) העיד כי 'מנהג בוורמיישא שאומ' ביום הושענא רבה על הכל יתגדל [בהולכת ספר התורה לבימה – א.ד.]. ולמוסף נעריצך וקדושה אחרונה אדיר אדירנו אבל במגנצא אין אומר על הכל יתגדל ולא קדושה אחרונה...'. המנהג מוזכר גם בראש סימן תרסד בשו"ע.

- 24 לא אכנס כאן כמובן לשאלת זמן חיבור הקטעים הללו בספר הזוהר והיחס בינם לבין התיעוד האמור בכתבי מקובלי ספרד. בזוהר עצמו ישנה סתירה לגבי מועד קיום המנהג – האם בהו"ר או בשמיני עצרת (בשני מקומות נכתב כי המועד הוא 'ביומא שביעאה' או 'לילא דשביעי', אך במקום אחד נכתב כי המועד הוא 'יומא בתראה דעצרת דהוא תמינאה לחג'), וראו על כך אצל וינשטוק, תש"ל, 257–259.
- 25 מנהג קריאת התורה כולה בליל הו"ר מוזכר לראשונה בשבלי הלקט (סימן שעא): 'ויש שנוהגין בליל יום ערבה להיות ניעורין כל הלילה ויושבין ועוסקין בתורה...! בהשפעת המקובלים הפך סדר הלימוד האמור ל'תיקון' בפני עצמו שנדפס לראשונה ע"י ר' נתן שפירא (הירושלמי) בחלק ג של ספרו 'טוב הארץ' ('שפר תיקונים', ירושלים תרנ"א, יד-טו) – וינשטוק (תש"ל, 265 הע' 96) מביא מהדורות נוספות. כמשתמע מדברי שבה"ל, נראה כי מנהג זה אולי קשור יותר לשמחת-תורה, כמו מנהגים אחרים המשותפים לשני הימים – ראו אצל יערי, תשכ"ד, 361.
- 26 גולדשמידט (תש"ס, 393) מעיד כי הסליחות מופיעות כבר בהוצאות קדומות של המחזור הספרדי לחג הסוכות.
- 27 צוין כי בליקוטי מהרי"ח (ישראל חיים פרידמאן, ניו יורק תשכ"ה, חלק ג קד) מצטט את דברי 'סדר היום' אך מסתייג וכתב בשם פרי עץ חיים שיש לומר סליחות בלבד, ולא 'יעבור' או כיוצא בו, ובשם עצמו כתב ש'במדינותינו אין נוהגין בכל זה'. גם גליס (תשנ"ד, קצז) העיד כי בירושלים ובצפת אין נוהגים לתקוע, כפי שאין אומרים י"ג מידות. עם זאת, גלברד (תשס"ח, רלד) מצייך כי בלוח א"י לשנת תרנ"ט מתועד מנהג כזה בקהילות הספרדים בירושלים.
- 28 מחזור ויטרי סימן שפג, מהדורת הורוויץ, ירושלים תשכ"ג, 444.

ט. אימוץ מנהגי הימים הנוראים – בספרי ההלכה והמנהגים בולטת ההשוואה של יום ה'ר' לימים הנוראים ובעיקר ליום כיפור: ראשית, נהגו בקהילות רבות להוסיף בשמונה עשרה 'זכרנו לחיים' ו'מי כמוך אב הרחמים', וכן נהגו שלפני התיבה יעבור אדם חשוב, כמו בימים הנוראים.²⁹ שנית, בימי הביניים החל להתפשט מנהג לומר 'ביום הושענא יחתמו', ובכמה מחזורים עתיקים אכן מובא נוסח זה בפיוט 'ונתנה תוקף': 'בראש השנה יזכרונו וביום צום כפור יכתבונו ובהושענא רבה יחתמו'.³⁰ שלישית, נהגו להרבות בנרות 'כמו ביום הכיפורים'³¹ וכן לטבול ולבוש קיטל 'כמו ביום כיפור'.³² יצוין כי המנהג לטבול בבוקרו של יום ה'ר' ידוע באשכנז לפחות מימי מהר"ם מרוטנבורג,³³ וטעמו מוסבר על ידי השל"ה: 'והטבילה עושים ביום שלפני הושענא רבה כדי שיהיו פנויים כל הלילה לתורה ולתפלה...'³⁴

ריבוי חריג ונדיר זה של מנהגים עתיקים, בעלי גוון מסתורי-מיסטי בחלקו, מעורר כמובן תמיהה רבתי – מה ראו על ככה להעמיס דווקא על יום זה של חול-המועד סוכות את כל אותם מנהגים ותפילות מיוחדות? התמיהה מתעצמת לנוכח העובדה כי במוצאי יו"ט הראשון של חג הסוכות הייתה נהוגה במקדש 'שמחת בית השואבה'³⁵ – שמחה מיוחדת זו זכתה לתיאור ארוך ומפורט במשנה (סוכה ה, א-ב) ובתוספתא (שם ד, א-ה; ז-ט), תיאור ארוך בהרבה מזה שהוקדש ליום ה'ר', ולמרות זאת לא זכתה שמחה זו ולו למקצת מההנהגות החריגות והרבות שדבקו ביום ה'ר' לאחר חורבן הבית, הלא דבר הוא!³⁶

ההסברים המקובלים לאופיו של ה'ר'

ככלל, אפשר לזהות שני הסברים מקובלים למהותו המיוחדת של יום ה'ר' – האחד נובע מההקשר של חג הסוכות בפרט, והשני נובע מההקשר של הימים הנוראים בכלל: א. יום ה'ר' כ'חיתומו' של חג הסוכות – בשל היותו של יום ה'ר' יומו האחרון של חג הסוכות, נודעה לו חשיבות מיוחדת, בעיקר בשל העובדה שבחג הסוכות 'נידונין

29 כנסת הגדולה, או"ח, סימן תרסד: 'יש נוהגים להוריד אדם חשוב לתפילת מוסף כמו בר"ה וביו"כ, ואומרים בתפילת מוסף זכרנו לחיים ומי כמוך ובכן תן פחדך...'

30 ויכלדר, תשנ"ג (עפ"י מחזורים מהמאה ה-15), וכן תמר, תשל"ב, 30 (עפ"י מחזור לימים נוראים כ"י רומי הנמצא בספרייה הממלכתית בקופנהאגן). המנהג מופיע לראשונה ככל הידוע לי אצל הרקנאטי בפירושו לתורה (פרשת שלח).

31 שו"ע או"ח תרסד, א, וכך מופיע כבר בשבלי הלקט (הלכות ימים טובים, רמב): 'זכן בהושענא רבה מביא כל אחד ואחד עששית דולקת בכנסת'.

32 רמ"א שם, אות א.

33 תשב"ץ סימן קכב (ורשה תרס"ב, 20-21): 'זבערב יום כפורים ור"ה והושענא רבה, וכשהוא בעל ברית, מהר"ם ז"ל שופך על ראשו ט' קבין מים... וכן מתועד בספר מנהגי מהר"ם: 'מנהג: לעמוד בו עם עמוד השחר ולטבול במקו[ם] שנהגו... (אלפנבין, תרצ"ח, 67).

34 ספר שני לוחות הברית, ורשה תר"צ, עו ע"א.

35 בכמה כת"י: 'השואבה'.

36 אופיינית היא הערתו של גולדשמידט לגבי שמחת בית השואבה בימינו: '...אבל מה שנוהגין היום לעשות לזכר חגיגה זו, היינו שמתאספים באיזה ערב של חול המועד ושרים ומרקדים... כל זה נראה לי קצת רחוק מן המקור וקצת מלאכותי, ואין זכר למנהג זה בפוסקים' (גולדשמידט, תש"ם, 392).

על המים' (משנה ר"ה א, ב). יום הו"ר נתפס כהזדמנות האחרונה לבקש על הגשם ומטעם זה נהגו להקיף את המזבח בערבה דווקא, המזוהה עם המים, וכדברי הטור (אורח חיים תרסד): 'לפי שבחג נדונין על המים והכל הולך אחר החיתום וכל חיי אדם תלויין במים'. טעם זה להסבר אופיו של הו"ר מעט קשה, שהרי בפסח נידונים על התבואה ולא מצינו יחס מיוחד לשביעי של פסח אף על פי שהתבואה עומדת בקמותיה והסכנה של מזיקים או מחלות מוחשית לכאורה לא פחות ואולי אף יותר מזו של עצירת גשמים עתידיית בסוכות. לא זו בלבד, אלא שקביעת תאריך הזכרת הגשמים דווקא לשמיני עצרת ולא להו"ר (משנה תענית א, א), ותפילות הגשם שנוספו במנהגי הקהילות השונות ליום זה, מהוות ראייה שכנגד לתפיסת הו"ר כיום הדין על הגשמים. ב. יום הו"ר כסופם של הימים הנוראים – יום הו"ר נתפס כמיוחד בשל היותו מעין היום האחרון של הימים הנוראים, והד לכך נמצא כבר בתלמוד הירושלמי (ר"ה ד, ד [נט ע"ג]) הקושר בין התקיעה בשופר בראש השנה למנהג הערבה של הו"ר: 'א"ר יונה כתיב ואותי יום יום ידרושון זו תקיעה וערבה',³⁷ והדברים מפורשים במחזור ויטרי (סימן שפז): 'לפי שביום כיפור נחתם לחיים דיננו והיום נתקיים בחתימת החיים, וכן בזהר (צו, לא ע"ב \ אמור לב ע"א): 'ביום שביעא דחג הוא סיומא דדינא דעלמא, ופתקין נפקין מבי מלכא, וגבורן מתערי ומסתיימי בהאי יומא'.

טעם זה קשה אף יותר מקודמו, שכן היום האחרון של הימים הנוראים הוא שמיני עצרת ולא הו"ר – ואכן, דיאלקטיקה זו ניכרת בפירוש השל"ה למאמר הזהר (ויחי רכ): 'אי זכי בתשובה ולא שלימותא כדקא יאות, תליין ליה עד ההוא יומא בתראה דעצרת דהוא תמינא לחג' – עליו כתב השל"ה: 'עד ההוא יומא ולא עד בכלל, כי גמר הדין הוא בהושענא רבה'. הרי לנו דוגמה מוחשית לעוצמתו של יום הו"ר, שגרמה ככל הנראה לשל"ה להוציא את דברי הזהר ממשטם. יצוין כי בתיקון להו"ר המופיע בסוף 'טוב הארץ', תירץ את הסתירה בזהר בכך שהפתקין אמנם נמסרים ביום הו"ר, אך לא ניתן רשות לשלוחי הדין לבצע את פעלם עד יום שמיני עצרת, שאם יחזור בו בתשובה יילקחו הפתקין בחזרה.³⁸

מובן כי הפער בין שני ההסברים אינו גדול ויש שכרכו אותם יחדיו, כך לדוגמה מובא בשבלי הלקט (הלכות לולב, סימן שעא): 'ויום ערבה הוא יום חתימת הדין כיום הכיפורים, כדתנן: ובחג נידונין על המים, שבו היו מסיימים ניסוך המים' – הרי לנו הצגת הו"ר כיום כיפור מחד גיסא, וכסיומו של חג הסוכות מאידך גיסא. כך או כך, שני ההסברים אינם מספקים לדעתי, וגם אם יש בהם מידה של אמת, קשה לטעון כי רק בשלם הסער הגדול של המנהגים החריגים שנקשרו ליום הו"ר.

37 על קשר זה העיר גולדשמידט (תש"ם, 392). וראו בהרחבה רבה יותר אצל ברנד, תשס"ג, 21–39.
38 יש להעיר כי לשמיני עצרת נוספו מעט מנהגים מיוחדים, ביניהם הקפת הבימה שבע פעמים, אולם אלו נטמעו ואולי אף הודחקו מעט בשל הפיכתו של יום זה ל'שמחת תורה' ולא כאן המקום להאריך בכך.

ב. הממד האסכטולוגי של חג הסוכות ויום ה'

המפתח לפתרון מהותו של יום הו"ר נעוץ, לדעתי, בקשר האסכטולוגי העמוק הקיים במחשבה היהודית³⁹ בין חג הסוכות לבין המושג המקראי-נבואי 'יום ה"'. שורשו של קשר זה נטוע כבר בתקופת המקרא, אך נופו נגלה לראשונה בבירור רק בשלהי ימי הבית השני, בהפטרות שנקבעו להיקרא בחג הסוכות. בדיון להלן אבהיר את המונח 'יום ה" ודומיו במקרא, וכן את המשמעות המיוחדת שיוחסה לחג הסוכות בהקשר זה, ומתוך כך אגיע למסקנה משוערת העשויה להסביר את ייחודיותו של יום הו"ר. אך ראשית אפתח, כאמור, בהפטרות חג הסוכות.

הפטרות חג הסוכות

ציינתי בראשית המאמר את נבואת חגי (ב) שנאמרה לו בעשרים ואחד לחודש השביעי, היינו ביום הו"ר, ונבואה זו אכן מכילה תוכן אסכטולוגי, שלא לומר אפוקליפטי: 'עוד אַחַת מְעַט הָיָא וְאַנִי מְרַעֵשׂ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ... וְהָרַעַשְׁתִּי אֶת כָּל הַגּוֹיִם...' (פס' ו-ז)⁴⁰. עם זאת, נבואה זו לא זכתה למעמד ליטורגי כלשהו, לא בחג הסוכות ולא בכל חג אחר. לעומתה, זכו למעמד שכזה דווקא שתי נבואות אחרות שנקבעו כהפטרות חג הסוכות: בחג עצמו קוראים בעניין המלחמה העתידיה על ירושלים (זכריה יד) ובשבת חול המועד קוראים בעניין המלחמה העתידיה של גוג (יחזקאל לח-לט)⁴¹.

הבחירה בנבואת זכריה איננה מפתיעה, כמובן, שכן זו מכילה את האזכור היחיד של חג הסוכות בספרות הנבואית כולה, וכבר בתוספתא (סוכה ג, יח) נראה שקישרו פסוקים מהפרק לחג: 'נסך מים בחג... שיתברכו עליך גשמים שנא' והיה אשר לא יעלה...'. יתר על כן, יש שמצאו בבית החדשה רמז לקריאת הפטרה זו במקדש בחג הסוכות – וזאת מתוך דיוק בדברי ישוע שאת חלקם ציטטתי לעיל (הבשורה על פי יוחנן ז 37–38): 'ז'יהי ביום האחרון הגדול בחג ויעמד ישוע ויקרא הוי כל צמא לכו אלי ושתו. המאמין בי כדבר הכתוב מקרבו יזלו נחלי מים חיים'. הביטוי 'כדבר הכתוב' מכוון כנראה לארמזו מקראי כלשהו, והמילים 'מים חיים' (ὕδατος ζῶντος) מזכירות את נבואת זכריה (יד, ח) 'והיה ביום ההוא

39 למען הסר ספק, השימוש במונח זה (או בדומיו) אינו מתיימר לטעון לקונצנזוס מחשבת יהודי כלשהו בנושא, ואף לא לקיומו הממשי של המונח. הכוונה היא להצביע על הלך-רוח הקיים במחשבה היהודית, והבא לידי ביטוי במקורות כתובים, במנהגי העם ובליטורגיה היהודית.

40 אגב, נוטריקון ידוע דורש כי חג"י בגימטריה = 21 (וינשטוק, תשל"ל, 182 הע' 26).

41 בבלי, מגילה לא ע"א. הפטרות אלו נהוגות בשינויים קלים בכל קהילות ישראל, עם ווריאנטים קלים ביחס להיקף הפסוקים הנקראים: בכל הקהילות הפטרת החג (יום א' בחו"ל) כוללת את כל פרק יד בזכריה, בעוד שהתימנים והחלבים מתחילים בפסוק האחרון של הפרק הקודם (יג, ט). הפטרת שבת חול-המועד כוללת למנהג האשכנזים והספרדים את יחזקאל לח, יח-לט, טז, ואילו לפי התימנים, האיטלקים והחלבים רק את יחזקאל לח, א-כג. יש לציין כי זכריה יד, א-יא (או א-ה) שימש כהפטרת הסדר החותם את חומש בראשית לפי מנהג הקריאה התלת-שנתי (ראו עופר, תשמ"ט, 178–179), אך לא נראה כי יש לכך קשר לקביעת הפרק כהפטרת שבת חול-המועד סוכות.

יצאו מים חיים מירושלם'.⁴² ייתכן כי התנסחות זו מעידה שמחבר הבשורה ידע על קריאת פרק יד בזכריה במקדש במסגרת חג הסוכות.⁴³

השאלה היא כמובן מה עניינה של נבואת יחזקאל לחג הסוכות, שלא מוזכר בה ולו ברמז? מסתבר כי כבר רב האי גאון נדרש לשאלה זו ותשובתו (הטאולוגית, יש להודות) היא פשוטה: 'וכתב רבינו הא"י שמעתי מפי חכמים כי תחיית המתים עתידה להיות בניסן ונציחת גוג ומגוג בתשרי ולכך מפטירין בניסן בחולו של מועד העצמות היבשות ובתשרי בחולו של סוכות ביום בא גוג'.⁴⁴ תפיסה זו שלפיה מלחמת גוג ומגוג עתידה להיערך בחודש תשרי, התפתחה בימי הביניים ולאחריהם לטענה ממוקדת יותר הגורסת כי המלחמה תיערך למעשה בחג הסוכות, ושיאה יהיה ביום הו"ר. כך למשל כותב ר' חיים ויטאל בפרי עץ חיים (שער הלולב פרק ה): 'גוג ומגוג עולה ע', כנגד ע' אומות, כי אז ימלוך גוג על שבעים אומות, וכולם יבואו יחד על ישראל, וכשיגאלו מידם, אז יהיה תשועה רבה, כי עתה שנגאלו ממדי ויון גלו לאדום. וכן בכל יום ויום ניצולו מיד זה, ונופלים ביד זה, ויום הזה ניצולו מיד כולם, לכן הוא הושענה רבה'.⁴⁵ דברים דומים מצאתי גם בספר 'עטרת ישועה' על התורה, משלהי המאה התשע עשרה, החוזר על רעיון זה בשלושה מקומות.⁴⁶

כפי שהערתי לעיל, הסבר זה הוא בבחינת טאולוגיה, המחזירה למעשה את השאלה למסדרי ההפטרות – מניין להם שמלחמת גוג ומגוג תיערך בתשרי או בסוכות?

יום ה' בספרות הנבואה

לשם הבנת העניין, יש לעמוד על המאפיין הלשוני הבולט והשווה בשתי נבואות אלו, הלא הוא החזרה המודגשת על הביטוי 'ביום ההוא' – חמש פעמים ביחזקאל לח–לט, ולא פחות משבע (!) פעמים בזכריה יד. זאת בנוסף לאזכורי המילה 'יום', כגון 'היום אשר דברתי' (יחזקאל לט, ח), 'יום הכבד' (שם פס' יג) 'יום... לה' (זכריה יד, א), ועוד – סה"כ שמונה

42 יצוין כי גם תרגום השבעים לזכריה מתרגם באותה מטבע: ἡδὴ ἔδωκεν. מובן שישנם פסוקים נוספים המתאימים ברוחם לדברי ישוע (יואל ד, יח; יחזקאל מז, ב), אך הביטוי 'מים חיים' בהקשר של נביעה ממקום כלשהו הוא ייחודי לזכריה.

43 כך דעת אולפגארד (1998, 258–260), וכן דעת קינר, בניגוד לדעתם של חוקרים אחרים שביקשו לקשור זאת לטקס ניסוך המים שהתרחש במקדש בחג הסוכות (קינר, 2003, 722–726). אולפגארד (שם, 265–268) מוצא רמז נוסף לחשיבות חג הסוכות בתפיסה האסכטולוגית הנוצרית, הבא לידי ביטוי בחזון יוחנן (ז, ט–ז) – שם מתוארת התאספות המון רב מכל העמים לפני כיסא האלהים, כולם לבושים לבן וכפות תמרים (!) בידיהם, וגם שם חוזר מוטיב הצמא והמים כמו במקור שצוטט לעיל.

44 אבודרהם, ורשה תרל"ח, סו.

45 פרי עץ חיים, מהדורת ברנדווין, ירושלים תשכ"א, תרמג.

46 עטרת ישועה לר' יהושע הורוויץ מדז'יקוב, ירושלים תשל"ט: 'דהנה נודע אשר גאולה העתידה תתחיל להתנוצץ בחודש ניסן וגמר הגאולה תהי' בחודש תשרי ביום הו"ר במלחמת גוג ומגוג'. (פרשת לך–לך, ו ע"א, ובדומה כתב שם בפרשת ואתחנן דף סא ע"ב). הורוויץ אף מוצא סמך לכך בתלמוד עצמו: 'והן נודע כי מלחמת גוג ומגוג ומפלת אוה"ע לעתיד יהי' בחג הסוכות וכמו שאז"ל הקב"ה יוציא חמה מנרתיקה והמה יבעטו בסוכות כמבואר בש"ס ע"ז'. (פרשת בלק, מט ע"א, וכוונתו לסוגיה הידועה בבבלי ע"ז ג.ג. – ואין בכוונתי להיכנס כאן לשאלת תיארוך הסוגיה הזו ביחס לקביעת ההפטרות.

אזכורים ביחזקאל ושנים עשר אזכורים בזכריה. ביטויים אלו אופייניים כידוע לספרות הנבואה, ולדעת רבים הם מקבילים לביטוי 'יום ה' החוזר רבות גם הוא בספרות זו.⁴⁷ חוקרים רבים ניסו לעמוד על פשרו של המונח והקשריו ההיסטוריים והציעו מגוון רחב של השערות ותפיסות לגביהם.⁴⁸ כבר בראשית המחקר המקראי בנושא הובנו ביטויים אלו כאסכטולוגיים בעיקרם, כלומר כאלו המציינים את יום הדין הסופי באומות הרשעות, יום מלחמה גדול שראשיתו במיתולוגיה על אודות מלחמות האל בבריאת העולם, וסופו בניצחון ה' על אויביו = אויבי ישראל, וגאולת ישראל מידיהם, וכדברי ליכט: 'בשימוש האפייני ביותר הכינוי יום ה' מכוון ליום שיתגבר האל על אויביו... הוא היום אשר בו יעשה האל שפטים בגויים לנקום את נקמת עמו'.⁴⁹ עם זאת, חוקרים אחרים ששמו דגש רב יותר על פסוקים המציגים את יום ה' כיום דין בישראל עצמם (ישעיה כב, א-י; עמוס ה, יח-כ; יואל א, א-ב), נטו לשער שמונח המקורי של הביטוי היה רחוק מאסכטולוגיה, ולמעשה ציין את יום המלכת ה' למלך ושופט כל הארץ – הלא הוא 'ראש השנה' במסורת היהודית.⁵⁰ גישה זו התבססה על השוואת חגי תשרי הישראלים-יהודיים ל'חג הסתיו' (autumn festival) המוכר גם מהתרבות הבבלית והכנענית, שעיקרו חגיגות המלכה וביסוס מעמד האל (או נציגו) כמלך וכשופט. ריבוי הדעות לגבי מקורו ומשמעותו של יום ה' הובילו

47 המונח מופיע לראשונה בספרות הנבואה (לפי התיארוך המקובל) בנבואת עמוס ה, יח-כ, אך כלשונו של וינפלד, 'במונח יום ה' הכוונה לכל ה-*milieu*' (מובא אצל לוריא, תשמ"א, 59, ולכך מסכים גם וייס, תשמ"ח, 439-440, ועוד). אמנם יש שחלקו על כך וסברו כי יש להתייחס למונח 'יום ה' כמושג עצמאי ולא לערבו עם ביטויים דומים הכוללים את המילה 'יום' (כך הופמן, 1981) אך דעה זו לא זכתה להסכמה (ראו אצל אודוֹאָקֶפו, 2010, 78-79). יש לציין כי הביטוי 'ביום ההוא' חוזר במקרא 205 פעמים, כשמעל מחציתן (108) בספרי הנבואה, ואילו הביטוי 'יום ה' חוזר במקרא, ולמעשה רק בספרות הנבואה, 12 פעם בלבד. לאלו יש להוסיף כמה אזכורים דומים כגון רצף ה'מים הנוראים' בצפניה: 'יום זבח ה' (א, ח), 'יום עברת ה' (א, יח) 'ביום אף ה' (ב, ג) ועוד – ואולי גם את הביטוי הנפוץ פחות והמעורפל יותר 'באחרית הימים' (ישעיה ב, ב; ירמיה כג, כ; יחזקאל לח, טז; ועוד), בו לא אעסוק במאמר זה.

48 ראו אצל אודוֹאָקֶפו (2010, 43-80) שהקדיש פרק שלם בספרו לסקירת המחקר בנושא מראשית המאה ה-20 ועד ימינו, בחתך כרונולוגי. לסקירה תמציתית יותר ראו אצל קת'קארט, 1992. מובן כי במסגרת מאמר זה אוכל לסקור את הנושא בראשי פרקים בלבד.

49 ליכט, תשכ"ה, 594. ואכן, 'יום ה' ומקבילותיו מופיעים פעמים רבות דווקא בהקשר זה (ישעיה יט, טז-כד [6 פעמים] כנגד מצרים, יחזקאל ל, א-יט [5 פעמים] כנגד כוש ומצרים ועוד). דוברת הבולט של גישה זו, הרואה ביום ה' חלק מ'מלחמת הקודש' הישראלית, הוא פון-ראד, המדגיש את הפסוקים הללו דווקא, בטענה שהם 'מקוריים', לעומת פסוקים אחרים שהקשרם נראה לו לא מתאים (ראו: פון-ראד, 1959). גישה זו נדחתה בנימוקים כבדי משקל על ידי וייס (תשמ"ח, 438-442), הסובר כי 'יום ה' אינו אלא יום של התגלות אלהית, ועשוי לקבל פרשנויות שונות.

50 מייצגה המובהק של גישה זו הוא מובינקל (1962, בעיקר 146-147), שהתבסס על השערותיהם של גונקל וגרסמן. גישה זו מניחה כי המסורת היהודית שראתה בראש השנה יום משפט והמלכת ה', 'חשפה' למעשה מוסד ישראלי-מקראי עתיק שהמקרא עצמו העלים מאתנו למעט כמה רמזים במזמורי תהלים (ובכך כמונח חולשתה – השוו קויפמן, תשל"ו, 630-631). אלא שמובינקל טוען כי במקרא סימל חג זה את השאיפה לחידוש ימי מלכות ה' כקדם, ורק בתקופה הבת-רגלית נוצקה לו המשמעות האסכטולוגית של 'יום ה', ולנקודה זו אשוב בהמשך.

חוקרים מאוחרים יותר להתנזר מהגדרות חד־משמעיות, שכן לאור מגוון הופעותיו השונות נראה ברור כי 'יום ה' איננו בבחינת מושג נוסחאי קבוע המוסב על יום היסטורי מסוים'.⁵¹ גישה זו מעדיפה לתאר את יום ה' כמושג שעבר תהפוכות שונות במהלך הדורות – ולכל היותר אפשר לדבר על טרנספורמציה שלו ממושג ישראלי־פרטיקולרי למושג אוניברסלי־קוסמי, וגם זאת רק בהכללה.⁵² כך או כך, מוסכם על רוב החוקרים כי הנביאים שהשתמשו במושג זה ובדומים לו היו מודעים למשמעויותיו השונות, אלא שניסו להעניק נופך משלהם לאותו מושג.⁵³

אם נשוב לשאלת שיבוצה של נבואת יחזקאל בחג הסוכות, נראה לומר כי מחברי ההפטרות שמצאו לפנייהם את נבואת זכריה יד העוסקת בחג הסוכות ומרבה להזכיר את הביטוי 'ביום ההוא' ודומיו, חיפשו נבואה אסכטולוגית אחרת שבה מופיע ביטוי זה בצורה מודגשת, ומצאו אותה בנבואת גוג ביחזקאל לח–לט.⁵⁴ ייתכן אף להציע כי קביעת ההפטרה ביחזקאל בשבת חוה"מ לאחר קריאת זכריה יד בחג עצמו, היא 'מעשה פרשני' של מסדרי ההפטרות, בבחינת דבר הלמד מסופו: נבואת יחזקאל היא זו המעניקה פשר לנבואת זכריה, בהיותה מעין תמצית של כל נבואות 'היום ההוא' העתיד להתרחש באחרית הימים. אלא מה שיחזקאל נעל (קרי, מועד אחרית הימים), בא זכריה ופתח.⁵⁵

הצעה זו יכולה אף להסביר מדוע לא נבחרה נבואת חגי (ב) שנאמרה לו בעשרים ואחד לחודש השביעי כהפטרה לחג – זאת מכיוון שבנבואה זו, כמו בשאר נבואות חגי, הביטוי 'יום ה' או 'ביום ההוא' אינו מופיע, ואדרבה: המילה 'יום' החוזרת שבע פעמים בספר זה, מצביעה תמיד על תאריך מסוים שבו נאמרה לנביא נבואה מסוימת (א, טו; ב, טו–טז). רק בפסוק האחרון (ב, כג) מופיע הביטוי 'ביום ההוא' כמכוון לתאריך עתידי שלא נתפרש – אבל גם הוא אמור להיות תאריך קרוב יחסית, שכן הוא מכוון לבחירת זרובבל על ידי ה'.⁵⁶

51 אופנהיימר, תשנ"ד, 98.

52 היירס, 1992, 83.

53 כדוגמת הצעתו של סמליק (1986) לפיה נבואת עמוס ה, יח–כ יש מהפך דרמטי בהבנת המושג 'יום ה': מתפיסה פופולרית שקודמה על ידי נביאי השקר ולפיה 'יום ה' הוא יום ניצחון אלוהי, לתפיסה המנוגדת לחלוטין ולפיה הכוונה ליום דין ברשעי ישראל וביניהם נביאי השקר עצמם! ואגב, לפי פרשנות זו הרי שיום ה' של עמוס דומה מאוד לזה של זכריה: בשניהם מדובר ביום ניצחון של ה' אך כזה המלווה באסון כבד גם לישראל עצמם: 'וְנִלְכְּזָה הָעִיר וְנִשְׁסוּ הַבָּתִּים וְהַנְּשִׁים תִּשְׁכַּבְנָה וְיֵצֵא חֲצֵי הָעִיר בְּגוֹלָה...' (זכריה יד, ב).

54 לעניין זה אין חשיבות רבה לשאלה שבה אדון להלן, בדבר מקורו האסכטולוגי של חג הסוכות וקישורו לנבואת זכריה – שכן יהא זה אשר יהא, מסדרי ההפטרות מצאו לפנייהם כעובדה מוגמרת את זכריה יד כמקור הנבואי היחיד המאזכר את חג הסוכות. חשיבותה של האסכטולוגיה הנבואית בהקשר זה תובהר בהמשך.

55 כך כבר קבע בפשטות רש"י (בבלי מגילה, לא ע"א, ד"ה 'ביום בא גוג'): 'והיא המלחמה האמורה בזכריה בהנה יום בא לה'. יש לציין כי החוקרים הצביעו על קשרים לשוניים וענייניים רבים בין שתי הנבואות הללו, שלא אוכל לעסוק בהם כאן – ראו למשל אצל מריל, 1994, 300.

56 יש לציין מנהג ארץ־ישראלי קדום, המשתקף בפיוטי שבת חול המועד סוכות, והוא קריאת פרק ג בנבואת מלאכי מפס' ד – 'וערבה' (פריד, תשכ"ב, 514 ובהע' 17 שם). והנה פרק זה מכיל גם הוא את המוטיב של 'היום' או 'יום ה', לא פחות מחמש פעמים! (פס' יז, יט [פעמיים], כא, כג). אגב, המנהג הנפוץ יותר היה – וכך הוא ברוב קהילות ישראל עד ימינו – לקרוא פרק זה

יום ה' וחג הסוכות

לאחר שהסברנו את הקשר בין נבואת יחזקאל לנבואת זכריה, ובטרם נגיש להצגת הטיעון העיקרי על אודות ייחודו של יום הושענא רבה, מוטל עלינו עדיין להבין את הקשר בין חג הסוכות לנבואת זכריה; שכן העובדה המפליאה ביותר בנבואה זו היא הקביעה החד משמעית של הנביא בדבר מועדו של יום ה', בניגוד לעל זמניות המאפיינת את שאר נבואות אחרית הימים שבמקרא.⁵⁷

כמה תשובות הוצעו להסבר הקשר לסוכות דווקא: אולפגארד מציע בהיסוס כי המפתח לפתרון נעוץ באזכורה התמוה של מצרים דווקא וכן בעונש של עצירת הגשמים, המופיעים בסוף הנבואה (פס' יז-יט) – לדבריו, בשל המצב הגיאוגרפי בתקופה הבתרא-גלוית היה עניין מיוחד בהדגשת נחיתותה של מצרים, וכיוון שמצרים נסמכת על הנילוס כמקור מימיה ואינה תלויה בגשם כשאר האומות, ביקש הנביא להדגיש כי גם היא תיענש אם לא תעלה. סוכות הוא כידוע חג המים, ומכאן קישורה של הנבואה כולה לחג זה.⁵⁸

רובינשטיין טוען כי עיקרה של הנבואה הוא תיאור המקדש העתידי שיקום בירושלים, ומכיוון שחג הסוכות הוא החג המקראי המזוהה יותר מכול עם המקדש (חנכת המקדש בימי שלמה וחנכת המזבח בימי עזרא נעשו בסוכות), השתמש בו הנביא לצורך זה. רוצה לומר, המקדש הוא המבטא את האסכטולוגיה בנבואה ולא חג הסוכות.⁵⁹

חוקרים אחדים הציעו הסבר אחר ומורכב יותר, ולפיו הגויים נשפטים על אי-הכרה במלכות ה' כמו שישראל נשפטים על אי-קיום דברי התורה. מכיוון שבסוף חג הסוכות אחת לשבע שנים היו קוראים את התורה במעמד ה'הקהל' (וטקס דומה מתועד בנחמיה ח, ובסופו אכן נחגג חג הסוכות), וכמו כן העונש האולטימטיבי על אי-קיום המצוות הוא עצירת הגשמים שעליהם מתפללים בתקופה זו של השנה, הרי לנו חוט מקשר בין משפט העמים לבין חג הסוכות, והוא הרקע לנבואת זכריה.⁶⁰

ועדיין נדמה כי צלתן של הצעות אלו מרובה מחמתן, וכדברי אולפגארד: 'ניתן להציע כמה תשובות אפשריות אך התשובה [the answer] נותרת חמקמקה'.⁶¹ לכן נראה לי להציע הצעה פשוטה הרבה יותר, וכמדומני גם ריאלית הרבה יותר: אם לא נניח כי זכריה הציג בנבואתו חידוש מורכב שלא היה ידוע קודם לכן ושדרש מקהל שומעיו רמת תחכום

כהפטרות 'שבת הגדול', ולדעת יובל (2000, 223-241), הפטרה זו הייתה במקור הפטרת שבת חול המועד פסח, והיא הועברה לשבת הגדול מטעמים פולמוסיים אנטי-נוצריים.
57 השוו תמיהתו של פיטרסן: 'באמצע התיאולוגיה המלחמתית הכללית הזו, המחבר מספק פירוט: ה' יערץ כמלך במסגרת חג ספציפי, חג הסוכות!' (פיטרסן, 1995, 155).

58 אולפגארד, 1998, 146-151.
59 רובינשטיין, 1996, 187. יש לציין כי גם חנכת המזבח בימי המכבים שנערכה אמנם בכסלו, כוונה כנגד חג הסוכות: 'ייחוגו את שמונת הימים בשמחה כחג הסוכות, בזכרם את רעותם לפני זמן מה בחג הסוכות בהרים ובמערות...' (מכבים ב', ו-ז).

60 ראו: מריל, 1994, 317-318, וכן פיטרסן, 1995, 157-158, הסובר גם כי פרק זה הוא אנטי-תזה לטקס קריאת התורה הפנים-יהודי בנחמיה ח. מעניין לציין כי החוקרים כיוונו כאן לדעתו של המדרש הארוך (בבלי ע"ז ב ע"א-ג ע"ב) לפיו לעתיד לבוא הקב"ה ישב וספר תורה בחיקו לדון את העמים על שלא עסקו בתורה, ובסיומו של המדרש מנסה אותם הקב"ה ב'מצווה קלה... וסוכה שמה!'

61 אולפגארד, 1998, 146.

גבוהה, הרי שנראה סביר יותר כי הוא ביטא כאן אינטואיציה עממית קדומה שקישרה בין יום ה' לבין חג הסוכות, ויצר סביבה מסגרת תיאורית ה'ממחיזה' אותה בצורה דרמטית. אינטואיציה זו נבעה ככל הנראה מהיותו של חג הסוכות גם סוף וראש שנה חקלאי,⁶² וגם 'חג הסתיו' במסורת הישראלית-יהודית כהצעת מובינקל ובית מדרשו,⁶³ ובשל כך סימן את סופה של תקופה ותקווה לתקופה חדשה – כך או כך, זכריה ביטא רעיון שהיה ידוע בצורה כזו או אחרת לקהל שומעיו, בדיוק כמו שעמוס, בהזכירו לראשונה את יום ה' (ה, יח-כ), נסמך על היכרות מוקדמת של השומעים עם המושג.⁶⁴

במילים אחרות, נבואת זכריה יד לא באה כהפתעה גמורה לקהל שבי הגולה, שייכתן שזה לא מכבר חידשו את חגיגת חג הסוכות ברוב עם (נחמיה ח)⁶⁵ – אדרבה, היא עיגנה בתיאור רב רושם את האינטואיציה העממית הידועה זה מכבר ולפיה חג הסוכות עשוי להיות נקודת מפנה בהיסטוריה האנושית, ובו יתמשו אותם אירועים קטסטרופליים שניבאו כל 'הנביאים הראשונים' כלשונו של זכריה (א, ד; ז, ז).

רמז נוסף לאינטואיציה עממית משוערת זו, אפשר אולי למצוא כבר בקובץ הנבואות האסכטולוגיות המשובצות בראש ספר ישעיה (פרקים ב-ד), נבואות שקדמו לאלו של זכריה בכמאתיים שנה לפחות; שכן קובץ זה, המכיל את הביטוי 'יום ה' ודומיו כעשר פעמים, נחתם בפסוק הבא (ד, ו): 'וְסִפְּהָ תְהִיָּה לְצֵל יוֹמָם מִחֶרֶב וְלְמַחְסֵה וְלְמַסְתֹּר מִזֶּרֶם וּמִמְטָר'.⁶⁶ כלומר, בסופה של 'אחרית הימים' שבה פותח פרק ב, עתידים להינצל מה'חורב' ו

62 המכונה בתורה 'חג האסיף בצאת השנה' (שמות כג, טז) או 'תקופת השנה' (שם לד, כב). רמז נוסף לחשיבותו (החקלאית לפחות) של חודש הסתיו אפשר למצוא אולי גם באזכור 'ירחו אסיף' בראש רשימת הירחים בלוח גזר.

63 ראו הערה 50 לעיל. חשוב לציין כי גם אם לא נקבל השערה זו ביחס לתקופת המקרא ה'קמאית', הרי שאין כל ספק כי משלהי ימי הבית השני ואילך הפך חג הסוכות, עם ראש השנה ויום הכיפורים הקודמים לו, לחג המציין את סיומם של הימים הנוראים על כל המשמעויות הנלוות לכך – ובכללם משמעותו המיוחדת של יום הושענה רבה וכפי שיובהר בהמשך.

64 יש לציין כי רובינשטיין טוען בתוקף נגד רעיון שכזה, ולדבריו הוא קדם על ידי חוקרים נוצרים שיצאו מנקודת מבט 'כריסטולוגית' (!), שכן רק בברית החדשה ובכתבי אבות הכנסייה נודעה משמעות שכזו לחג הסוכות (רובינשטיין, 1996, 162-163, ובהערות 4-7 שם – וראו הערות 3 ו-43 לעיל). לדבריו, התהליך היה בדיוק הפוך: לא תפיסה אסכטולוגית קדומה של סוכות מתבטאת בזכריה אלא אדרבה, נבואת זכריה עושה שימוש בחג הסוכות, שכל כולו היה 'בן העולם הזה', כיתד לתלות עליה את חזונה האסכטולוגי; והוא הולך ומוכיח ממגוון מקורות 'נייטרליים' בהם מוזכר חג הסוכות (מעזרא ונחמיה, דרך יוסף בן מתתיהו ועד פלוטארכוס), כי לחג לא היו כל קונוטציות אסכטולוגיות – שוב, למעט זכריה יד (שם, 163-166). לכך אפשר להוסיף את העובדה המעניינת כי הן בספר היובלים והן בספרות הקומראנית אין כל רמז למשמעות אסכטולוגית או מיתית של החג, ואולי להיפך – סוכות הוא 'חג הבחירה וההיבדלות מן הגוים' ואזכוריו דוחים כל נימה אוניברסלית של החג (ורמן ושמש, תשע"א, בעיקר 379; 387). אך כאמור, אחרי הכול, הרי יש לנו את זכריה יד!...

65 בהנחה שנבואה זו אכן מאוחרת יחסית (לדעת רוב החוקרים, פרקים ט-יד בזכריה מאוחרים מהותית מפרקים א-ח, ונכתבו על ידי 'זכריה השני') – ולא כאן המקום להאריך בכך.

66 לא ראיתי מי שעמד על הקשר בין הסוכה שבפסוק זה לתיאור חג הסוכות האסכטולוגי בזכריה יד – רוב החוקרים לא ייחסו חשיבות רבה לשימוש במילה 'סוכה' דווקא, אם מפני שזו מופיעה

ומה'מטר' (משל לצרות השונות המתוארות בפרקים הקודמים) אלו שיהיו בסוכה; הרי לנו שילוב של הפרשנות האסכטולוגית של יום ה' ועיגונה הארצי בלוח השנה הישראלי, קרי – בחג הסוכות!

לסיכום סעיף זה, ניסיתי להראות כי סביב חג הסוכות שרתה 'אווירה אסכטולוגית' כבר מימי קדם (ולפחות מימי ישעיהו), שכן בשל מיקומו בלוח השנה הוא סימל סיומה של תקופה עם תקווה לפתיחתו של עידן חדש. אלא שאווירה אסכטולוגית זו, שביטוייה הנבואי הנפוץ היה מאז ומעולם תיאורם של אירועים כבירים שיתרחשו 'ביום ההוא', הוא 'יום ה', לא נכרכה על ידי הנביאים לחג הסוכות דווקא ונתורה כתלויה על בלימה, ממתינה לאותו יום ערטילאי שיבוא. עד שקם זכריה בראשית ימי הבית השני, והסיר את הלוט מעל האירועים הללו, בקובעו כי יתרחשו בחג הסוכות. אך מכיוון שזכריה, כמובן, לא הצהיר בגלוי כי כל נבואות אחרית הימים יועדו לחג הסוכות דווקא, באו מסדרי ההפטרות בדרות שלאחריו והצמידו לנבואת זכריה את נבואת יחזקאל, כנבואה 'מטונימית' המייצגת את כל חברותיה, ובכך קיבעו בתודעה היהודית את התפיסה שלפיה היום ההוא = יום ה' = חג הסוכות.

ג. הושענא רבה = אחרית הימים

כעת, כל שנותר הוא להוסיף נדבך קטן אך חשוב להשערה שהוצעה לעיל: לא זו בלבד שמועדן של נבואות אחרית הימים זוהה עם חג הסוכות, אפשר אף להצביע על יום אחד ומיוחד בחג זה, שאליו התנקזו כל אותן נבואות; ויום זה הוא יום הושענא רבה. שהרי הביטויים 'ביום ההוא' או 'יום ה' מובנים כפשוטם כמתייחסים ליום בודד אחד, וכך משתמע גם מהביטוי 'אחרית הימים', שכוונתו בפשטות לימים האחרונים, או 'קץ הימין' (דניאל יב, יג).⁶⁷ כלומר – ההיסטוריה האנושית מורכבת מרצף של ימים שהתחיל אי אז 'בראשית הימים' ועתיד להסתיים באחריתם.⁶⁸ מכאן שחייב להיות יום אחד שיתברר כיום האחרון של אותו רצף, קרי, היום האחרון של ההיסטוריה האנושית הרגילה המוכרת לנו – ויום זה הוא 'היום ההוא' או 'יום ה' החוזר בכל נבואות אחרית הימים. ואם כנים דברינו, אין דבר מתבקש יותר מההבנה שלפיה שבעת ימי חג הסוכות – מספר סמלי כמובן

גם בנבואה קודמת (א, ח) ללא היבט אסכטולוגי כלשהו, ואם מפני שאיחו את סוף פסוק ה' לתחילת ו, כך: 'כִּי עַל כֵּל קָבוֹד חָפָה וְסָפָה...', וממילא עומעמה משמעותה של אותה סוכה והתרדדה לכדי מסך מגן גרידא (ראו למשל אצל אופנהיימר, תשנ"ד, 128–129, ובפרשנות המחקרית על ישעיהו שלא טרחתי לציין בביליוגרפיה). רעיון דומה, אגב, מובע בממור כז בתהלים (פס' ה): 'כִּי יִצְפְּנִי בְּסֹכָה בְּיוֹם רָעָה יִסְתַּרְנִי בְּסֹתֵר אֲהָלוֹ', אלא שמזמור זה אינו עוסק באסכטולוגיה.

67 מעניין לציין את דברי ספר היובלים לגבי חג הסוכות (טז, כט, מהדורת כהנא): 'אין לחג הזה קץ הימין כי אם לעולם נועד על ישראל כי יעשו אותו' – אך זהו כמובן מונח מתורגם ואיננו יודעים מה היה כתוב במקור.

68 לא כאן המקום לדון בכך, אך נראה לי כי הבנה זו יכולה לענות על השאלה הידועה על המילה הראשונה בתורה, 'בְּרֵאשִׁית', שהיא נסמך ללא סומך. כלומר, בראשית מה ברא אלהים את השמים ואת הארץ? (ראו ברש"י שם). לדעתי התשובה פשוטה: בראשית הימים ברא אלהים!...

– הם־הם ימי 'אחרית הימים', והיום השביעי והאחרון הוא־הוא 'יום ה' שהוא אחרית הימים כפשוטה, כלומר – היום האחרון של העולם הזה, המוכר לנו, הוא יום הושענא רבה. ולמען האמת נראה כי הדברים מפורשים כמעט מפורש בסוגיה ה'אסכטולוגית' בסוף סנהדרין (צו--צז), הסומכת את סוכת דוד הנופלת לאחרית הימים וחג הסוכות:

אמר ליה רב נחמן לרבי יצחק מי שמייע לך אימת אתי בר נפלי? אמר ליה מאן בר נפלי? אמר ליה משיח. משיח בר נפלי קרית ליה? אמר ליה אין, דכתיב ביום ההוא אקים את סכת דוד הנפלת... תנו רבנן שבוע שבן דוד בא בו... בששית קולות, בשביעית מלחמות, במוצאי שביעית בן דוד בא.⁶⁹

הנה לנו זיהוי ברור של חג הסוכות עם דוד המלך ועם אחרית הימים. ויתרה מכך, על פי מנהג האושפיזין הנהוג בחג הסוכות, נבחר דוד המלך כ'אושפיזא' של היום השביעי, הוא יום ה'ר', ושמו מופיע לא פחות משלוש פעמים בפיוט 'אומן ישעך בא' של הקליר הנאמר ביום זה: 'צמח איש צמח שמו הוא דוד בעצמו... קול שם רשעים להאביד עושה חסד למשיחו לדוד... תנה ישועות לעם עולם לדוד ולזרעו עד עולם...' – ואפשר לראות בכך המחשה חיה לגלגוליה של אותה אינטואיציה עממית הכורכת את אחרית הימים עם ביאת משיח בן דוד, ואת שני אלו לחג הסוכות, וליתר דיוק ליום ה'ר' העומד בסיומו של חג זה.

יום ה' – יום או תקופה?

אמנם כאן עליי לציין כי באופן מעט מפתיע, רוב מוחלט של החוקרים שעסקו בנושא יום ה' ואחרית הימים סובר כי אין לפרש מונחים אלו באופן מילולי, שכן כוונתם אינה ליום מסוים כזה או אחר, אלא לתקופה לא מוגדרת כלשהי בעתיד.⁷⁰ חוקרים אחדים ניתחו את הופעותיה של המילה 'יום' במקרא ובספרות המזרח הקדום והגיעו למסקנה כי אמנם אחת המשמעויות של המילה היא תיאור הזמן החולף מהבוקר עד הערב, אך היא סובלת גם משמעויות אחרות וביניהן תקופה עתידית לא מוגדרת.⁷¹ נוסף על כך, יש שערערו על עצם התפיסה האסכטולוגית הנקשרת למונח 'יום ה'' ודומיו, אם נפרשם כיום ממש ואם

69 המונח 'מוצאי שביעית' מפורש במשנה סוטה (ז, ח) כמכוון לסוף חג הסוכות: 'מוצאי יו"ט הראשון של חג בשמיני[ת] במוצאי שביעית...'.

70 כך דעת כל החוקרים שהשתתפו בסבב ההרצאות בבית הנשיא שהוקדש לנושא (לוריא, תשמ"א), וכן דעת רוב החוקרים שסקר אודוֹאָקפו (2010, 43–80). וכדברי וייס: 'אפשר להסכים לדעה שהובעה פעמים הרבה במחקר המקרא, ש'יום ה'' לא נתפס כיום ספציפי, מסוים, אלא היה מושג בלתי מוגדר בעל אופי גמיש, הנתון לפירושים וליישומים שונים' (וייס, תשמ"ח), 441–442 – והוא אף מרחיק לכת וסובר כי המושג בא להצביע על מאורע, ולא–דווקא על מועד מסוים – ראו שם, 444).

71 ראו סקירה מפורטת אצל אודוֹאָקפו (2010, 54–55), וכן ראייתו המעניינת של מ' וינפלד כי כך גם באכדית – *ūm ša* – משמעו המילולי הוא 'ביום אשר', אך משמעו הסמנטי הוא 'כאשר', וכך גם בעברית המודרנית 'בשעה ש...' אינו מציין שעה, אלא פרק זמן (מובא אצל לוריא, תשמ"א, 58–59). עם זאת עליי לציין כי ישנו כשל לוגי בהסתמכות אותם חוקרים על האזכורים הרבים של המושג יום ה' ומקבילותיו כראיה לפרשנות מרחיבה של המילה 'יום'.

כתקופה לא מוגדרת,⁷² וגם קויפמן שקיבל את רעיון האסכטולוגיה המקראית במלואו, דחה בתוקף תפיסות מילוליות מדי של יום ה', וטען כי 'אין כל אלה אלא הפלגות פיוטיות'.⁷³ למעשה, גישות אלו מקורן כבר בדברי הרמב"ם במורה הנבוכים, שהקדיש פרק ארוך (ב, כט) לדיון במשמעותם של הביטויים האפוקליפטיים שספרות הנבואה מלאה בהם, דיון שמטרתו הגנה על עיקר האמונה האריסטוטלית לפיו העולם הטבעי אינו ברי-שינוי. עיקר דבריו הוא כי מדובר בביטויים אלגוריים ומוגזמים, שמטרתם לעורר יראה בלב השומעים ולהמחיש להם באמצעים ציוריים את האסונות העתידיים להתרחש, והרמב"ם מסכם לבסוף: 'דע אפוא שכל יום שיש בו ישועה גדולה או אסון כבד נקרא יום ה' הגדול והנורא'.⁷⁴ וכאן נעוץ, לדעתי, הכשל המהותי בגישה הרציונלית של אותם חוקרים המבקשים לעקור את המונחים ממשמעותם הפשוטה. שכן השאלה איננה כיצד אנו, חוקרי מקרא, תיאולוגים ופילוסופים מודרניים, מבינים את הנבואות הללו, אלא כיצד הבין אותן קהל היעד המקורי שלהן? האם הוא עסק בניתוח פילולוגי משווה של הביטוי בספרות האזור? והאם הוא הוטרד מהסתירה בין התיאוריה האריסטוטלית ובין עובדת השתנות העולם? לדעתי, התשובה השלילית ברורה.

יתרה מכך, פסוקים רבים במקרא מדברים על יום ה' כיום קונקרטי שיכול להתפרש לכל היותר כתקופה מוגבלת בזמן – אך ודאי שלא כתקופה מעורפלת ללא קץ.⁷⁵

א. יום חורבן ירושלים – שעל פי מל"ב כה, ג התרחש ביום אחד כפשוטו, בתשיעי לחודש – מתואר בכמה נבואות כ'יום [אף] ה' (יחזקאל יג, ה; איוב א, יב; ב, א; כא-כב), ובמקום אחר כ'יום ירושלים' (תהלים קלז, ז).

ב. הכתובים משתמשים במונח 'יום X' לציון אירועים היסטוריים נקודתיים, שאירעו ביום מסוים: 'יום מדין' (ישעיה ט, ג), 'יום מצרים' (יחזקאל ט, ט), 'יום יזרעאל' (הושע ב, ב) ועוד. בדומה, קרב כרכמיש שארך לכל היותר ימים אחדים, מתואר כ'יום נקמה' (ירמיה מו, ז).

ג. כאמור לעיל, המקום הראשון בספרות הנבואה שבו מוזכר יום ה' הוא אצל עמוס, המוכיח באירוניה את 'המתאווים את יום ה'' (ה, יח) – וברור כי מושאי תוכחתו מצפים ליום מסוים שבו יינצלו מצרותיהם ולא לתקופה עתידנית אי שם בקץ הימים שזמנה ומשכה אינם ידועים!⁷⁶

אבל אין ספק כי הנבואה המדגישה יותר מכול את היותו של יום ה' יום של ממש, כפשוטו

72 כך מ' הרן (מובא אצל לוריא, תשמ"א, 92): 'האם באמת יש במקרא אסכטולוגיה לפי המשמעות היוונית הקלאסית? האם יש איזו אמונה או הכרה של איזו נקודה אחרונה של התפתחות ההיסטוריה, של סוף ההיסטוריה? זה באמת מושג יותר מדי יווני מכדי שנכניס אותו למקרא. כאשר המקרא מדבר על "אחרית הימים", אין זה סוף הימים שלאחריהם אין ולא כלום, אלא הימים שלעתיד לבוא... גם לאחריהם תהיה היסטוריה והתפתחות היסטוריה'.

73 קויפמן, תשל"ו, 644 (וראו שם, 629 לגבי האסכטולוגיה המקראית).

74 מ' שוורץ (מהדיר), מורה הנבוכים (א), תל אביב תשס"ג, 360.

75 על כך עמד אופנהיימר, תשנ"ד, 98-99, אך לא ייחס לכך חשיבות.

76 כפי שהערתי לעיל (הע' 47), הביטוי 'יום ה'' מופיע כאן לראשונה בספרות הנבואה ולדעת רוב החוקרים ניכר כי מדובר בביטוי ידוע זה מכבר, ואולי אף במונח קבוע – ראו אצל הופמן, 1981; אודוֹאָקפו, 2010, 195 והלאה.

המילולי, היא לא אחרת מאשר... נבואת זכריה יד, שלשם בהירות אעתיק כאן את פסוקיה הראשונים, תוך הדגשת המילה 'יום' החוזרת בה שבע פעמים:⁷⁷

(א) הנה **יום** בא לה' וחלק שללך בקרבך (ב) ואספתי את כל הגוים אל ירושלם למלחמה ונלכדה העיר ונשסו הבתים והנשים תשגלנה [תשכבנה] ויצא חצי העיר בגולה ויתר העם לא יכרת מן העיר (ג) ויצא ה' ונלחם בגוים ההם **כיום** הלחמו **ביום** קרב (ד) ועמדו רגליו **ביום** ההוא על הר הזתים אשר על פני ירושלם מקדם ונבקע הר הזיתים מחציו מזרחה וימה גיא גדולה מאד ומש חצי ההר צפונה וחציו נגבה (ה) ונסתם גיא הרי כי יגיע גי הרים אל אצל ונסתם כאשר נסתם מפני הרעש בימי עזיה מלך יהודה ובא ה' אלהי כל קדשים עמך (ו) והיה **ביום** ההוא לא יהיה אור יקרות יקפאון [וקפאון] (ז) והיה **יום** אחד הוא יודע לה' לא **יום** ולא לילה והיה לעת ערב יהיה אור.

בשני פסוקים מפורשים מדגיש הנביא כי כוונתו ליום של ממש: בפס' ה הוא משווה את מנוסת ישראל לזו שאירעה בעת הרעש בימי עוזיה – אירוע קונקרטי שהתרחש ביום מסוים. ובפס' ז הוא מדגיש כי ביום ההוא לא יהיה יום (=בוקר) ולילה (=ערב) כרגיל, כי לעת ערב של אותו יום יהיה אור. כל השומע או קורא נבואה זו כפשוטה, ללא הפשטות רציונליות מבית מדרשה של התיאולוגיה המקראית, אמור לחוש בכל נימי נפשו כי הנביא מדבר על יום מסוים בלוח השנה, יום המתחיל בבוקר ומסתיים בערב, אלא שיום זה יהיה מלא וגדוש באירועים כבירים ונוראים – אירועים הידועים לשומעים ממגוון נבואות אחרות. ויום זה הוא, לפי הצעתי, יום הושענא רבה.

מנהגי הושענא רבה

כעת, אם נשוב לאוסף המנהגים החרגי שהתגבש סביב יום זה כפי שתואר בראשית המאמר, נוכל לשער כי מקורם הוא באותה תפיסה אינטואיטיבית שהובילה – אולי באופן של 'ליבא לפומא לא גליא' – לגיבושם ההדרגתי; שכן הצד השווה שבהם הוא תפיסת יום ה'ר"ר כיום דין קוסמי שמדרגתו גבוהה אף מזו של הימים הנוראים – ולשיטתי הדבר ברור, שהרי הימים הנוראים הם ימי דין 'נקודתיים' החוזרים על עצמם מדי שנה, בעוד יום ה'ר"ר צפוי להיות יום הדין האולטימטיבי, האחרון, שאין אחריו דרך חזרה! לא אתיימר לנסות ולשחזר את גלגוליהם ההיסטוריים או מקורותיהם המשוערים של אותם מנהגים, אך פטור בלא כלום אי אפשר, ולכן אציע הסבר קצר למהותו של כל מנהג מאלו שצינתי לעיל לאור התובנות שאליהן הגעתי עד כה:

א. הקפת המזבח או הבימה או הר הזיתים שבע פעמים – ההקפה מסמלת ניצחון נסי במלחמת ישראל באויביו (יריחו), אחד המוטיבים המרכזיים של יום ה'. הר הזיתים מופיע בנבואת זכריה (יד, ד). המספר שבע הוא סמלו של ה'ר"ר.

77 המילה חוזרת חמש פעמים נוספות בפסוקים הבאים, ובכולם אפשר לפרש כי הכוונה ליום אחד, או לכל היותר לימים אחדים.

- ב. חביטת הערבות – מרמזת גם היא לניצחון נסי במלחמה (מל"ב יג, יט), או לעשיית דין ברשעים, שנמשלו לערבה. יש לציין כי מנהג זה כונה בתלמוד (בבלי סוכה מד ע"א) 'מנהג א' יסוד נביאים' ויוחס לחגי, זכריה ומלאכי (רש"י שם) – ושני הראשונים ניבאו בפירוש על חג הסוכות (זכריה) ויום הו"ר (חגי).
- ג. אמירת 'הושענות' מרובות – מעבר להיותו של יום הו"ר הזדמנות אחרונה לבקשת גשמים, אולי הייתה בכך גם הזדמנות אחרונה להתחנן להצלה ביום ה' הצפוי.
- ד. אמירת הפיוט 'אמן ישעך בא' – פיוט זה כל-כולו אסכטולוגי במהותו (ראו הערתי לעיל על אודות האזכור המשולש של דוד המלך בפיוט זה) ואין מתאים ממנו לאמירה ביום הו"ר.
- ה. בדיקת הצל לאור הלבנה – ייתכן שיש בכך רמז להתמעטותה של הלבנה מראשיתו של חג הסוכות ואילך, או אולי רמז לנבואה 'וְהָיָה אֹרֶךְ הַלְבָנָה כְּאֹרֶךְ הַחֲמָה' (ישעיה ל, כו), הנרמזת גם בנבואת זכריה (יד, ז) 'וְהָיָה לְעֵת עֶרְבַּי יְהִיֶּה אֹרֶךְ'.
- ו.ט. הנהגות בית הכנסת בליל הו"ר וביומו – כל אלו הם הכנה ליום הדין הצפוי, שכאמור הוא יום הדין האולטימטיבי.
- כאמור, אין לנו דרך לדעת מה באמת הוביל לקביעתו של מנהג כזה או אחר בצורה זו או אחרת דווקא, אך דומני כי ההשערה שהצעת מספקת הסבר, ולו דחוק לעתים, לפשרם של מנהגים אלו.
- לסיום, אצטט מקור עלום יחסית, מתוך הספר 'תולעת יעקב' לרבי מאיר אבן גבאי, שלמעשה כותב את תמצית הרעיון המוצע לעיל במונחים קבליים ומעביר את הדגש אל יום שמיני עצרת, כשהוא נסמך על מדרש חז"ל (בבלי סוכה נה ע"ב ועוד) לפיו שבעים פרי החג הם כנגד שבעים אומות העולם, והפר האחד המוקרב בשמיני עצרת הוא כנגד ישראל:⁷⁸
- וע"ד האמת, עצרת חג בפני עצמו רמז לחכמה אחרונה, ולפיכך נקראת סעודה קטנה ונקראת עצרת ששם נעצרים כל המעשים ושם עמד סוד ההתפשטות בסוד 'אני הוא שאמרת לעולם די'. ודעת תורתנו הקדושה וקבלתנו האמיתית כי ימי הסוכה רומזים לימות העולם וכל הימים שבה כנגד השמטות וכל יום ירמוז לשמטה אחת. ולפיכך פרי החג מתמעטין והולכין לרמוז שיתמעטו השרים והאמונות (והאומות? א"ד) משמטה לשמטה. גם כן חלוק בקרבנות שכל יום עניין בפ"ע כשמטה שהוא עולם אחד בפ"ע. ולכן נתחייבו אותם הימים בארבעה מינין שבלולב והוא הצמח לרמוז אל הישוב, ומקיפים בהם פעם אחת בכל יום, לרמוז אל ההקף שבכל שמטה, ואח"כ יחרב הכל וישוב להתחדש כבראשונה עד תשלום כל השמטות... וביום השמיני אין שם מין ממיני הצמחים כי הכל נעצר ביום השמיני ונתעלה עם הכל אל היובל הגדול...

78 ר' מאיר אבן גבאי, תולעת יעקב, ורשה תר"נ, דף מב ע"א. המקור הובא לידיעתי על ידי הרב אורי שרקי.

ומסיים אבן גבאי במילים הבאות:

ועוד יש בדבר סתרים נוראים ואנו בטוחים במי שאמר והיה העולם להמציא לנו מקום ולהסתירנו בצל כבודו מתלאות הזמן... הצור ב"ה יזכנו לראות בהקמת סוכת דוד הנופלת⁷⁹ אמן ואמן.

קיצורים ביבליוגרפיים

- M. U. Udoekpo, *Re-thinking the Day of YHWH and Restoration of Fortunes in the Prophet Zephaniah: An Exegetical and Theological Study of 1:14-18; 3:14-20*, Bern 2010 אודואָקפו, 2010
- H. Ulfgard, *The Story of Sukkot: The Setting, Shaping, and Sequel of the Biblical Feast of Tabernacles*, Tübingen 1998 אולפגארד, 1998
- ב' אופנהיימר, 'גלגולי יום ה'" בישיעהו ב-ד', בית מקרא קלז (תשנ"ד), 132-97 אופנהיימר, תשנ"ד
- א' אלינר, 'הושענא רבה [רבא]', אנצ"ע יג (תשכ"ט), 970-969 אלינר, תשכ"ט
- י' אלפנביין (מהדיר), מנהגים דבי מהר"ם ב"ר ברוך מרוטנבורג, ניו יורק תרצ"ח אלפנביין, תרצ"ח
- י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים (ב), ירושלים תשי"ז אפשטיין, תשי"ז
- י' ברנד, 'ראש השנה והושענא רבה - מחגי מקדש לימי דין', א' בזק (עורך), בראש השנה יכתבון: קובץ מאמרים על ראש השנה, אלון שבות תשס"ג, 39-21 ברנד, תשס"ג
- ד' גולדשמידט (עורך), ש"ד לוצאטו - מבוא למחזור בני רומא, תל אביב תשכ"ו גולדשמידט, תשכ"ו
- ד' גולדשמידט, תש"ם מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תש"ם גולדשמידט, תש"ם
- ש"פ גלברד, טעמי המנהגים: מקורות וטעמים למנהגים ודינים, פתח תקווה תשס"ח גלברד, תשס"ח
- י' גליס, מנהגי ארץ ישראל (מהדורה שנייה), ירושלים תשנ"ד גליס, תשנ"ד
- י' דוידזון, אוצר השירה והפיוט (א), ניו יורק תרפ"ה דוידזון, תרפ"ה

79 הוא רומז כאן מן הסתם לדברי התלמוד בסנהדרין צו ע"ב שהבאתי לעיל (ראו הערה 69).

- Y. Hoffman, 'The Day of The Lord as a Concept and a Term', *ZAW* 93 (1981), 37-50 1981 הופמן, 1981
- י' היינימן, 'ההושענות – שרידים של דפוסי פיוט קדומים', תרביץ ל (תשכ"א), 369–357 היינימן, תשכ"א
- R. H. Hiers, 'Day of the Lord', *Anchor Yale Bible Dictionary* 2, New York 1992, 82:1-83:2 1992 היירס, 1992
- מ' וייס, מקראות כוונתם: לקט מאמרים, ירושלים תשמ"ח וייס, תשמ"ח
- ב' ויכלדר, זכור לאברהם (קובץ תורני), חולון תשנ"ג, תצג-תצח ויכלדר, תשנ"ג
- י' וינשטוק, במעגלי הנגלה והנסתר: מחקרים בתולדות הפילוסופיה והמסתורין בישראל, ירושלים תש"ל, 269–249 וינשטוק, תש"ל
- כ' ורמן וא' שמש, לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשע"א ורמן ושמש, תשע"א
- י' זאלקינסאן, כ"ד גינצבורג, הברית החדשה בתרגום לעברית, לונדון 1885 זאלקינסאן-גינצבורג, 1885
- י"י יובל, שני גויים בבטנך: יהודים ונוצרים – דימויים הדדיים, תל אביב 2000 יובל, 2000
- א' יערי, תולדות חג שמחת-תורה: השתלשלות מנהגיו בתפוצות ישראל לדורותיהן, ירושלים תשכ"ד יערי, תשכ"ד
- ב"מ לוי (מהדיר), אוצר הגאונים (ו), ירושלים תרצ"ד לוי, תרצ"ד
- ב"צ לוריא (עורך), עיונים בספר תרי עשר, ירושלים תשמ"א לוריא, תשמ"א
- י' ליכט, 'יום ה', אנצ"מ ג (תשכ"ה), 593–595 ליכט, תשכ"ה
- ב' לנדוי, 'הושענא רבה', מחניים עד (תשכ"ג), 39–30 לנדוי, תשכ"ג
- S. Mowinckel, *The Psalms in Israel's Worship* (tran. D. R. Ap-Thomas) Vol. 1, Oxford 1962 מובינקל, 1962
- ר' מרגליות, שיחות חכמים, תל אביב תרצ"ח מרגליות, תרצ"ח
- E. H. Merrill, *Haggai, Zechariah, Malachi: An Exegetical Commentary*, Chicago 1994 מריל, 1994
- K. A. D. Smelik, 'The Meaning of Amos V 18-20', *VT* 36 (1986), 246-248 סמליק, 1986

- עופר, תשמ"ט
 'י עופר, 'סדרי נביאים וכתובים', תרביץ נח (תשמ"ט), 155-189
- פון-ראד, 1959
 G. Von Rad, 'The Origin of the Concept of the Day of Yahweh', *JSS* 4 (1959), 97-108
- פיטרסן, 1995
 D. L. Petersen, *Zechariah 9-14 and Malachi: A Commentary* (OTL), Louisville 1995
- פליישר, תשמ"ה
 ע' פליישר, 'לפתרון שאלת זמנו ומקום פעילותו של ר' אלעזר בירבי קליר', תרביץ נד (תשמ"ה), 383-427
- פליישר, תשס"ח
 ע' פליישר, שירת הקודש העברית בימי הביניים (מהדורה שנייה), ירושלים תשס"ח
- פראוור, 1981
 'י פראוור (עורך), ההיסטוריה של ארץ-ישראל: שלטון המוסלמים והצלבים (634-1291), ירושלים 1981
- פריד, תשכ"ב
 נ' פריד, 'הערות למחקרי א. יערי על תפלות "מי שברך"', קרית ספר לז (תשכ"ב), 511-514
- קויפמן, תשל"ו
 'י קויפמן, תולדות האמונה הישראלית (ז), ירושלים תשל"ו
- קינר, 2003
 C. S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* Vol. 1, Massachusetts 2003
- קרויס, תרצ"ט
 ש' קרויס, 'הר הזיתים ב"תולדות ישו"', ציון ד (תרצ"ט), 170-171
- קת'קארט, 1992
 K. J. Kathcart, 'Day of Yahweh', *Anchor Yale Bible Dictionary* 2, New York 1992, 83:2-85:2
- רובינשטיין, 1996
 J. L. Rubenstein, 'Sukkot, Eschatology and Zechariah 14', *RB* (1996), 161-195
- ריבלין, תשס"ז
 'י ריבלין, 'שבע הספירות וכוונות התפילה', 'י תבורי (עורך), כנישתא: מחקרים על בית הכנסת ועולמו 3, רמת גן תשס"ז, רעט-רפב
- שפרבר, תשנ"ח
 ד' שפרבר, מנהגי ישראל: מקורות ותולדות (ו), ירושלים תשנ"ח
- תמר, תשל"ב
 ד' תמר, הושענא-רבה כיום חיתום הדיון, טורי ישרון כד (תשל"ב), 29-30; 33