

מלחמת בני שמש בבני הירח

על ספרה של רחל אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, הוצאת מאגנס, ירושלים תשס"ג.

מאת יהודה ליבס

פרופ' רחל אליאור עוסקת בספרה החדש בפרקים חשובים ביותר בתולדות דת ישראל, ומחזירה אותם אל סדר היום המחקרי. גם כשקביעותיה אינן חדשות, הן מאורגנות כאן בניסוחים חדים שמעוררים למחשבה חדשה. מוצא תורת הסוד היהודית מתואר כאן כך: קבוצת כוהנים מבית צדוק, שהודחו מן הכהונה הגדולה לפני מרד החשמונאים, התארגנו ככת מתבדלת, שהחזיקה בתורה אופוזיציונית מיסטית. תורה זו מוצאת את ביטויה במגילות מדבר יהודה ובספרים האפוקליפטיים החיצוניים, בעיקר בספר היובלים ובספר חנוך, ומאוחר יותר אף בספרות ההיכלות. וכך הופכת תורה זו, תורת 'הכהונה המתבדלת' (כניסוחה של אליאור), גם למקור תורת הסוד של ימי הביניים (שהיא מעבר לתחומו של ספר זה), שהרי זאת נמשכה במידה רבה מספרות ההיכלות.

המיסטיקה של ספרות זו יסודה, לפי אליאור, בהוויית המקדש. אחרי שהמקדש הארצי נגזל מחוגי 'הכהונה המתבדלת', העמיקו הם את מבטם במקדש הבנוי בשמים, שבו מכהנים ומשוררים לא אנשים כי אם מלאכים ושרפים. גם מאורות השמיים משמשים אצלם תפקיד חשוב, ובמיוחד השמש, המאור הגדול, אשר קובע בדיוק את לוח השנה האמיתי, שהוא גם לוח עבודת הקודש, לוח שממנו אסור לסטות, כפי שעשו האוזורפטורים מבית חשמונאי ששלטו במקדש הארצי, והחזיקו בלוח המבוסס בעיקרו על הירח.

כוהני השמש

יסודות אחדים בתיאור זה מתקבלים מאוד על הדעת, ועוד אפשר להמשיך ולפתחם. כך יכול אני להוסיף, שבמקדש חונו במצרים, שנוסד על ידי כוהנים מבית צדוק שגורשו מן הכהונה הגדולה בירושלים, היה לשמש מקום עיקרי. לא בכדי נבנה מקדש זה במחוז הליופוליס, עיר השמש (היא 'עיר החרס' בישעיהו יח, יט), וצורתו היתה, כפי שמתאר

יוסף בן מתתיהו, צורת מגדל המצביע השמימה, ואף המנורה שבו לא עמדה על כנה, אלא תלויה היתה בשלשלאות מן התקרה, מה שבוודאי מזכיר את השמש (מלחמות ז, י, ג). אפשר עוד להמשיך ולתמוך זאת בדברי אפיון (יוסף בן מתתיהו, נגד אפיון ב, ב) המתאר מקדש-שמש שבנה משה בהליופוליס. על אופיו השמשי של מקדש חוניו מצביע גם הרומן 'יוסף ואסנת', שנכתב כנראה בחוגו של מקדש זה (כטענת החוקר גדעון בוקר בעבודת הדוקטור שלו), ובו מתואר יוסף המגיע מן המזרח אל מגדלה של אסנת, והוא רכוב על מרכבתו עם עטרת המזלות שעל ראשו, ממש כמו שמתואר השמש ברצפות פסיפס של בתי כנסת עתיקים בגליל.

אינני חולק גם על מרכזיותה של הוויית המקדש במיסטיקה היהודית. אדרבא, אפשר להמשיך קביעה זו גם על מקורות אחרים ותקופות אחרות, כגון על ראשית הקבלה באירופה בימי הביניים, כמו שהראתה לאחרונה חביבה פדיה בספרה 'השם והמקדש'. וכך גם באשר לספר יצירה, שאת חשיבות המקדש בעולמו הדגשתי אני בספרי 'תורת היצירה של ספר יצירה', ובהתאם לכך ביקשתי להקדים את זמנו של הספר לסוף ימי הבית. אני שמח, אגב, שדברי התקבלו על דעתה של אליאור, שמסתמכת עליהם כאן (בעמ' 18), ומכנה את ספר יצירה 'חיבור כוהני קדום מן המאה הראשונה לספירה'.

עם זאת, הצירוף 'חיבור כוהני' איננו שלי. וכאן מבקש אני להעלות השגה כללית:

המקדש ועבודתו אינם עסק פרטי של כוהנים. זה עניין מרכזי בדת ישראל ובטקסטים הכלליים ביותר שלה, כגון בנוסח התפילה, בספרות התלמודית ובמשנה תורה לרמב"ם. יתר על כן, עצם מעמדם של הכוהנים נובע מן היחס אל המקדש ועבודתו מצד הציבור הכללי. ייחוס התורות המקדשיות דווקא לחוגי כוהנים נראה כהרחבה של מושג 'המקור הכוהני' (P) בחקר המקרא, שנולד כמדומני במוחותיהם של פרוטסטנטים שונאי מקדש וכוונה, ואינני ממליץ להוסיף ולהמשיכו גם על היהדות המאוחרת.

בדומה לכך, המקדש השמימי אינו חידוש של גורמים אפוזיציוניים, ואינו בהכרח תחליף למקדש ארצי. מלכתחילה נבנה ככל הנראה המקדש הארצי בדמותו של השמימי, ושניהם קיימים במקביל, כאשר הארון והכרובים מייצגים את מרכבת האל שבעננים (כך הראה למשל החוקר נפתלי הרץ טור-סיני). שני המקדשים עשויים לשמש יחד מושא של עיון וקדושה, כמו שיעידו הנביאים ישעיהו ויחזקאל, שחזו במרכבה ובהיכל העליון, בעוד התחתון ניצב על מכונו.

ובכלל, מחקר בית שני, כך דומה, מפריז בכיתתיות. הזיקה העולה מן המקורות בין כיווני מחשבה וקבוצות חברתיות, היא פחות מושלמת ומוחלטת מזו העולה מן המחקרים. אינני מכחיש כמובן גם את קיומו של יסוד כיתתי בספרות 'הכהונה המתבדלת', כאשר זאת מחזיקה בלוח השמש ומתריסה כנגד הלוח המקובל; אבל הגבול המפריד בין המחנות אינו נשמר באופן חד ברוב הטקסטים, ודומה שיותר נכון לדבר על כיווני מחשבה מנוגדים, הנערכים זה מול זה בצורות שונות, ולפעמים אף קיימים באותו טקסט עצמו, במתח היוצר סינזות שונות, מהן פוריות ביותר למחשבה הדתית.

כך נמצא למשל בספרות ההיכלות. זאת קרובה מצד אחד לספרות האפוקליפטית מסוג ספר חנוך, ומצד שני יש לה זיקה לא פחותה לספרות חז"ל, שממנה אף נוטלת ספרות ההיכלות את גיבוריה, ובראשם ר' עקיבא ור' ישמעאל. דמותו של הגיבור האחרון שבה ומפגינה 'עירוב' כזה: התנא ר' ישמעאל הפך לכהן גדול במיסטיקה המקדשית של ספרות ההיכלות, ואף התלמוד מצדו אינו נמנע מלקבל אל דפיו את ר' ישמעאל כהן גדול, בקטעים הקרובים לרוחה של ספרות ההיכלות (ברכות ז, ע"א).

'עירוב' כזה ימצא אף בתקופת הבית השני, ואף בסוגיית לוח השנה. הכוהנים שבסוף ימי הבית היו ברובם צדוקים, ובכינוי זה השתמר כנראה גם רמז לזיקתם אל בית צדוק, אף שבמוצאם מבית חשמונאי היו. כוהנים אלה התנגדו לפרושים בעניינים רבים, ואולי אף בקביעת זמנו של חג השבועות, ועם זאת לא נקטו בלוח השמש, ואת שאר החגים חגגו יחד עם הפרושים.

גם הספרות האפוקליפטית גופה אינה שומרת על עמדה אחידה לגמרי בשאלת לוחות השמש והירח, שהיא, לפי אליאור, פרשת המים שעל פיה מתחלקות הכתות. לעומת עמדתו הבוטה של ספר היובלים נגד אותם 'המביטים אל הירח אשר ישחית את הזמנים' (ו, לו), ספר חנוך מקדיש מקום רב גם לחישובי שנת הירח, ומציין בשם 'ראש חודש' דווקא את הזמן שבו ראש החודש הירחי מתאים לראש החודש השמשי (עג, ד).

היסוד השמשי שבדת ישראל אינו חידוש של הספרות החיצונית. ראשיתו, יש אומרים, כבר לפני משה רבינו, בחידושי הדתיים של פרעה אחנאתון. בתנ"ך, מכל מקום, מצוי יסוד זה, והוא זורח בעוצמה מרשימה בכמה מזמורי תהילים (ח; יט). אף פולחן השמש נהג בבית המקדש, ועל כך מעיד בזעם הנביא יחזקאל (ח, טז), שאפשר שלא נמנע

עם זאת מלכלול יסודות שמשיים בתוכנית בית המקדש שחזה (כך לפי החוקר מורטון סמית).

ההסתכלות בשמש ובכוכבים היתה מרכיב דתי עיקרי ביהדות בית שני. ראשוני היוונים שנפגשו עם היהדות (כגון הקטאיוס) התרשמו במיוחד מיסוד זה, המאפיין לדעתם את דת ישראל. זה לא נעדר גם ממקורות יהודיים פנימיים, כגון מברכות יוצר שבתפילת שחרית, ואף מדברי חז"ל, שיש ביניהם הסוברים שדי לו לאדם אילו לא נברא אלא לראות את השמים והארץ הכוכבים והמזלות (מדרש תהלים, ח). ובכתבי פילון האלכסנדרוני מצוי יסוד זה אף ביתר הרחבה והדגשה (על בריאת העולם 54).

היוונים, יש לומר, לא רק התפעלו מדרך יהודית זו, אלא גם הוסיפו והשפיעו עליה מצדם. במחשבה היוונית, בייחוד בזו הקשורה בשמו של פיתגורס, יש קישור מעניין בין ספקולציות אסטרונומיות ומתמטיות, וכך גם אצל פילון בדבריו על חשיבות השבת והמספר שבע (על בריאת העולם 128-89). שילוב כזה מאפיין גם ספר היובלים, ספר חנוך וספרות המגילות, המשתיתים את לוח השנה שלהם הן על חישובי מהלכי השמש והן על המספר שבע וכפולותיו. אומנם משהו משילוב זה נמצא גם בספרות המקראית ובספרות הרקע המסופוטמית, אך אין להתעלם גם מן הרקע ההלניסטי, וזה חסר בספרה של אליאור, שאיננה מביאה הקבלה מתבקשת זו מן המחשבה היוונית ומספרי פילון.

השוואה כזאת עולה כבר מדברי פילון עצמו, שהעריך מאוד את כת האיסיים וכת התרפיוטים הקרובה לה, וייחס להם עיונים כאלה (בספריו היפותטיקה ועל חיי העיון). אפשר לצרף לכאן גם את דברי יוסף בן מתתיהו, המשוה בין האיסיים לפיתגוראים (קדמוניות טו, 371), ולהוסיף לשני אלה עוד עדויות רבות של חכמים קדמונים מן התקופה ההלניסטית ועד תקופת הרנסנס, המעידים על זיקה שבין פיתגוראיות ליהדות בגילוייה המיסטיים. סבורני שעדויות אלה וזיקה זו עדיין מצפים לעיון רציני גם בתקופתנו.

הלוח המקורי

שאלה מכרעת הן לסוגיית הכיתתיות והן למעמד השמש והירח בתולדות דת ישראל, היא השאלה מהו הלוח שנהג באמת בימי כהונת בית צדוק, לפני מרד החשמונאים. אליאור

איננה נותנת על כך תשובה מפורשת, אך היא מתארת בהרחבה, ודומה שאף מתוך הסכמה, את עמדת ספר היובלים, הנוגע בדבר, שממנו משתמע שהיה זה לוח השמש. ואכן בשנים האחרונות התפרסמו מחקרים אחדים בעניין זה, שלפי רמזים וחישובים שונים שהעלו מן הכתובים, מקדימים את לוח השמש.

אך לדעתי אין לקבל זאת. הרמזים הטקסטואליים ניתנים לפירושים שונים, וכנגדם אפשר להביא גם עדויות אחרות, ובראשן פסוק יט ממזמור קד, מן העתיקים שבספר תהלים, (דווקא הוא שנמצא מקביל למזמורי אחננתון, איש השמש): 'עשה ירח למועדים'. אך ההכרעה בעניין זה תלויה בשיקולים כלליים ועקרוניים הרבה יותר, מהם היסטוריים, ומהם עיוניים ולשוניים.

ראשית: בידינו שפע של מקורות המתארים את טיהור המקדש בימי יהודה המכבי, ואת התיקונים שהוכנסו אז, ואין בהם רמז לשינוי הלוח ולדחיית השמש מפני הירח; והלא שינוי כזה היה עולה בחשיבותו על כל שאר התיקונים. אדרבא, דווקא היסודות השמשיים של מקדש חוניו מתוארים בדברי יוסף בן מתתיהו דלעיל כחידוש לעומת מה שנהג קודם בירושלים.

שנית: עצם מושג החודש שאורכו כשלושים יום לא נקבע אלא בשל הירח. גם עצם המלה 'חודש' מקורה בהתחדשות הירח, וקשר זה בולט עוד יותר במילה המקבילה 'ירח'. אפשר להביא ראיה גם מלשונות אחרות ומתרבויות אחרות, כגון מערבית שבה חודש הוא 'שהר', הקשור למלה העברית סהר, וכן בלשונות אירופה, כגון יוונית ולטינית, גרמנית ואנגלית (month קשור ל-moon). נמצא שגם בתרבויות אלה קדם הירח, ובמקרים מסוימים (כגון ברומי) אף ידוע לנו בדיוק מתי ואיך הוחלף לוח הירח בלוח השמש, ואינני מכיר אף דוגמה להחלפת לוח שמש בלוח ירחי. אפשר אפוא להקיש מהכלל גם על הפרט היהודי.

ולא זו בלבד אלא שאף בתולדות הדת היהודית עצמה אפשר להצביע על תחילתו של תהליך ניתוק מלוח הירח. מושג השבת היהודי קשור, לדעת חוקרים רבים, ליום השפּטוּ המסופוטמי. יום זה, הנקרא יום מנוחת הלב (אום נוח לובי), נחוג ביום הירח המלא, ולצדו צוינו גם ימי ראש החודש והימים באמצע, שבהם הירח מלא עד חציו, כך שהרווח בין מועדים אלה היה כשבעה ימים. דומה שרק אחר כך, בגלל חשיבות המספר

שבע, גברה קדושתו של מספר זה על הקשר עם הירח, ויום השבת התנתק מיום מלאות הלבנה.

זכר לקשר הקדמון בין יום השבת לבין יום מלוי הירח נמצא בלשון המקרא, שבה מופיעים לעתים קרובות חודש ושבת כזמנים מקבילים ומשלימים. וכן בדברי חז"ל: במחלוקת הידועה שבין הפרושים לצדוקים (או הבייתוסים) על מועד ספירת העומר, מסתמכים שני הצדדים על הפסוק 'וספרתם לכם ממחרת השבת' (ויקרא כג, טו). הצדוקים מפרשים את השבת לפי משמעה הרגיל, ואילו לדעת הפרושים שבת שכאן אינה אלא יום חג המצות (מנחות סה-סו). לכאורה הפרושים מחדשים בחזקת היד כנגד פשט הכתוב, אך דומה שכאן מתאשר הכלל הפילולוגי המעדיף דווקא את הגרסה הקשה (lectio difficilior), שהרי לפי הקשר העתיק שבין שבת לבין יום מילוי הלבנה, הוא יום החג, מסתברת דווקא דרך הפרושים, ששמרו על מנהג אבותיהם שבידיהם.

גם בכתבי פילון האלכסנדרוני ימצא, כמדומני, זכר לתקופה שבה קשורים היו השבועות והירחים. פילון מקשר את ארבע תקופות הירח למספר שבע ולרעיון השבת, ואף מתפעל מן המספר 28, מספר ימי החודש המתקבל בדרך זו, תוך התעלמות מן העובדה שלמעשה החודש הירחי הוא בן 29 או 30 יום (על בריאת העולם 101). במקום אחר פילון אף מציין כהקבלה חלקית ליום השבת את המנהג היווני (הספרטני) לחוג ביום השביעי אחר מולד הירח (עשרת הדיברות 96).

מעמד הירח

מסתבר אפוא שהמשנים והמחדשים היו דווקא אותם אנשי 'הכהונה המתבדלת', ולא אנשי הירח, שהחזיקו במסורת עתיקה. חז"ל נקטו בלוח הירח לא משום שחשבו לשיא השלמות את הירח ומהלכו. אדרבא, גם הם ידעו כי 'הירח משחית את הזמנים', כלשונו של ספר היובלים. יתר על כן, לדעת רבן גמליאל, הירח קפריזי הוא (או קפריזית – כפי שנראה להלן), ונוהג ללא כל חוקיות, ובניגוד לשמש השומרת את מועדיה. זאת לומד הוא דווקא מאותו פסוק, המבסס, כזכור, את לוח הירח: "עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו" – שמש הוא דידע (= שידע) מבואו ירח לא ידע מבואו' (ראש השנה, כה ע"א).

שאלה היא מי הוא לדעת רבן גמליאל הנושא של הפועל 'ידע' שבפסוק זה, האם השמש או, כמו בפשט הכתוב, הקב"ה, שאף הוא כביכול חסר אונים בשאלת קביעת לוח הירח. מכל מקום מהעדר החוקיות מסיק שם התלמוד שראשי חודשים ומועדות נקבעים בראש ובראשונה על ידי החלטה ארצית של בית דין בשר ודם. ואכן המחלוקת בין לוח השמש ללוח הירח כרוכה בשאלת מעמד החכמים, בשר ודם, בקביעת הלוח. לוח הירח היה לוח 'אנושי' יותר גם בגלל האופי הפרסונלי הנודע למיתוס של חז"ל, לעומת המיתוס הנשגב של 'הכהונה המתבדלת', ובגלל הזדהותם עם הירח, כפי שנראה מיד.

הקפריזיות הירחית מקורה לפי חז"ל בפגם שחל בלבנה כבר בששת ימי בראשית. מדרש בראשית רבא (י, ד) דורש את 'ויכלו השמים והארץ' (בראשית ב, א) כ'לשון מכה וכליה', בגלל שהמזלות האטו את הילוכן המקורי, בשל חטא אדם הראשון או כשל אחר שקרה כבר בששת ימי בראשית. אפשר לראות כאן אולי אנטייתזה לפילון, הממשיך את הפילוסופיה היוונית, ומתפעל מן השלמות הקוסמית הבאה לידי ביטוי בפסוק זה (על בריאת העולם 13).

מפורסם מזה הוא מיתוס מיעוט הלבנה, שאחד מנוסחותיו אצטט כאן במלואו

(בתרגום הקטעים הארמיים):

רבי שמעון בן פזי ערך השוואה: כתוב (בראשית א, טז): 'ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים', וכתוב (שם): 'את המאור הגדול ואת המאור הקטן'. אמרה ירח לפני הקדוש ברוך הוא: ריבוננו של עולם, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד? אמר לה: לכי ומעטי את עצמך. אמרה לפניו: ריבוננו של עולם, הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעיט את עצמי? אמר לה: לכי ומשלי ביום ובלילה. אמרה לו: מה רבותא בכך? נר בצוהריים מה יועיל? אמר לה: לכי ימנו בך ישראל ימים ושנים. אמרה לו: גם השמש, אי אפשר שלא ימנו בו תקופות, שכתוב (בראשית א, יד): 'והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים'. (אמר לה): לכי, ייקראו צדיקים בשמך - יעקב הקטן (עמוס ז, ב), שמואל הקטן (ברכות, כח ע"ב), דוד הקטן (שמואל-א, יז, יד). ראה אותה שלא נתיישרה דעתה, אמר הקב"ה: הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח. וזהו שאמר רבי שמעון בן לקיש: מה נשתנה שער של ראש חדש שנאמר בו 'לה' (במדבר כח, טו)? אמר הקב"ה: שער זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח. (חולין

ס ע"ב)

נסתפק עתה בציון הניגוד בין רוחו של קטע זה לבין הריחוק והשגב הנקוט כלפי העולם השמימי בספרות 'הכהונה המתבדלת'. הקטע שלפנינו מצטיין בפרסונליזציה מרחיקת לכת, כשבסבך הפסיכולוגי המתבטא בויכוח, לא הירח ולא הקב"ה יוצאים באמת טוב. הירח בגלל ווכחנותה והקב"ה מחמת שרירותיותו המלכותית (לפי הנוסח כאן מודה הקב"ה שהפלה לרעה את הירח, ולפי נוסח אחר [בראשית רבא, ו, ג] חטאו היה שנהג בה טוב מדי, 'וגרם לו להיכנס בתחום חברו'). דווקא האנשים הקטנים, ישראל, מצויים איכשהו מעל לשני יריבים שמימיים אלה, ובידם להביא לשניהם קצת מזור: לקב"ה, קרבן לכפר על חטאו, ולירח, בכך שיקראו הצדיקים בשמה, ויזדהו אתה בקטנותה.

דומה שגם ישראל זקוקים היו לפרס תנחומים כזה. זיקתם אל הירח נבעה דווקא בגלל ליקויה וקטנותה, מה שאפשר להם להזדהות אתה. ליקוי לבנה נחשב לפיכך לאות מבשר רע דווקא לישראל (סוכה כט ע"א), ומולד הלבנה סימל את לידת המשיח, ולכן נהגו לבשר את מולד הירח בסיסמא הסודית 'דוד מלך ישראל חי וקיים' (ראש השנה כה ע"א).

הזדהות זו מובלטת מאוד בברכת קידוש הלבנה:

אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם, חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם, ששים ושמחים לעשות רצון קונם, פועלי אמת שפעולתן אמת. וללבנה אמר: שתתחדש, עטרת תפארת לעמוסי בטן שהן עתידין להתחדש כמותה ולפאר ליוצרים על שם כבוד מלכותו. (סנהדרין מב ע"א)

דומה שהתפילה כאן אינה רק על ישראל, העמוסים מני בטן (לפי ישעיהו מו, ג), שיתחדשו כלבנה שעתה נולדה, אלא גם על הלבנה עצמה. ולפיכך אין מברכין ברכה זו בימי פגימתה של הלבנה, אלא רק בשעה שהיא מתקרבת למילואה. אף דומה שבמלים 'חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם' יש יותר משום בקשה מאשר קביעה, וכן ב'פועלי אמת שפעולתן אמת'. ואולי בגלל זאת, מפני החשש שאין משפט זה מבטא את כל האמת, נשתנה הוא בכמה כתבי יד (וכן בנוסח אשכנז) ל'פועל אמת שפעולתו אמת' (ואף בגלל ההסתייגות מן הקונוטציה האסטרולוגית של הנוסח הראשון).

ואולי ההבדל שבין 'פועלי אמת' ל'פועל אמת' איננו באמת כל כך גדול, כי מרוב הזדהות העם עם הלבנה זיהו אותה במידה מרובה גם עם אלהי ישראל, ש'בכל צרתם לו

צר'. כך אפשר ללמוד מדברי הגמרא שם בהקשר אותה ברכה, דברים שנכנסו גם הם לנסח הריטואל של קידוש לבנה (בתרגום המלים הארמיות):

אמר רבי יוחנן: כל המברך על החדש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה. כתוב כאן (שמות יב, ב) 'החדש הזה', וכתוב שם (שמות טו, ב) 'זה אלי ואנוהו'. שנו בבית רבי ישמעאל: אילמלא לא זכו ישראל אלא להקביל פני אביהן שבשמים כל חדש וחדש דיים. אמר אביי: לפיכך נאמר זאת מעומד.

דעת הרמב"ם לא היתה נוחה כנראה מזיהוי כזה של שכינה ולבנה, לכן הפקיע את הברכה מחיובה החדושי, ומנה אותה בין ברכות הראיה, החלה רק על מי שהזדמן לו לראות לבנה בזמן הנכון.

בדברי הגמרא לעיל דומה שאין לייחס ללבנה מין נקבה דווקא. ברכת החדש מתוארת כאן גם כקבלת פני שכינה וגם כהקבלת פני אבינו שבשמים. ואכן בלשון חז"ל ירח לעתים זכר ולעתים נקבה, וכן שמש בלשון מקרא, וחמה ולבנה לעולם נקבות. אך ברבות הימים הפכה הלבנה בישראל לסמל נקבי מובהק, והשמש הפך לזכר. זאת אולי גם בהשפעת לשונות זרות, כי ביוונית ובלטינית השמש זכר והירח נקבה, וכך גם הישויות המיתיות הקשורות בהם. ואולי נקשרה הלבנה לאשה גם בגלל חולשתה היחסית, והקפריזיות שלה (ועוד, כדלהלן).

האופי הנקבי של הלבנה מצוי למשל במדרש המאוחר פרקי דר' אליעזר (פרק מה), שמוצא כאן שורש למנהג הנשים שלא לעשות מלאכה בראשי חודשים, מה שפותח עוד בספרות ההלכה של ימי הביניים. אך באחד הקטעים המשויכים לספר חסידים (סימן תתשנ"ד), מיוחסת לקשר זה אף משמעות יותר כללית ומיתית:

כשגוזרין שמד על שונאיהם של ישראל (הכוונה לישראל, בלשון נקיה) הלבנה לוקה, על שם (ירמיהו לא, טו) 'רחל מבכה על בניה'. ולמה נמשלה האשה לירח? לומר לך מה הירח הולך ומתגדל חצי החודש וחצי החודש מתחסר, כך חצי החודש האשה בתוקפה עם בעלה וחצי החודש גלמודה מבעלה בנידתה. ומה הירח נוחה בלילה, כך האשה 'בערב היא באה' (אסתר ב, יד)

כאן הלבנה היא גם רחל אם העם, וסמל לכנסת ישראל, ומכאן רק צעד אחד אל תורת הקבלה, אותו אוצר גדול המתוך יחד את יסודות המיתוס היהודי העתיק, גם זה של 'הכהונה

המתבדלת' וגם זה של חכמי התלמוד. כאן נמצא מקום גם לשמש וגם לירח, שבזיווגם מביאים את השלמות בהווה ואת הגאולה לעתיד לבוא. גם המקובלים, כמו חכמי הדורות שלפניהם, העריכו יותר את השמש, וייחסו לו מעמד של בכורה. אך גם הם, בדומה לחז"ל, מזדהים יותר עם הירח. אור הלבנה הולם בדיוק את הרגשתם הדתית של חכמי הזוהר כשקמו לתיקון חצות (זאת תיארה יפה החוקרת מלילה הלנר-אשד בעבודת הדוקטור שלה), בעקבות דוד המלך החי והקיים, שתואר על ידם כסהרורי כמותם.