

הסוכה ומשל העבד: החידה שבפשר

מאת

אברהם וולפיש

א. משל חידתי – מי שפך, כיצד ועל שום מה?

שני פרקיה הראשונים של מסכת סוכה מוקדשים להלכות סוכה, והעורך חתם חטיבה זו, כמו חטיבות רבות אחרות במשנה, במשנה אגדית:

מושלים אותו משל: למה הדבר דומה? לעבד שבא למזוג לקניו ושפך הקיתון על פניו

(סוכה ב, ט).¹

מיקומו של משל זה בחתימת חטיבת הלכות סוכה במסכת עשוי לשקף את החשיבות שייחס עורך המשנה למשל ולמסריו להבנת המשמעות של מצוות הסוכה ושל חג הסוכות. לא קשה במיוחד לתרגם את מונחי המשל לנמשל שאליו התכוון הממשל: העבד = עם ישראל; מזיגת הכוס = מצוות סוכה; האדון ('הקונה') = הקב"ה; הקיתון שנשפך על הפנים = הגשם היורד לתוך הסוכה.² ברם המשל הוא חידתי, הן מבחינת פרטי העלילה והן מבחינת הבנת ההיגיון המשמעות של האירועים. מלשון המשנה קשה לדעת בבירור 'מי שפך למי', כלשון סוגיית

* מחקר זה נתמך על ידי פרס שרת החינוך ליוצרים בתרבות יהודית לשנת תשס"ו.
1 הנוסח כאן ולאורך המאמר על פי כ"י קויפמן A 50, עם תיקונים קלים לשם הבהרה, ואעיר על חילופי נוסח בעלי עניין במקומם. נוסח הדפוס כאן הוא: 'לעבד שבא למזוג כוס לרבו'. ועיינו: י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה; תל אביב תשכ"ד, עמ' 420–421; אפשטיין הוכיח את נכונותה של גרסת כ"י קויפמן, המקוימת בעדי נוסח רבים נוספים. פוקס הציע שגרסת הדפוס כאן הושפעה מהברייתא בבבלי כט ע"א. ראו: מ"צ פוקס, 'מהדורה ביקורתית של מסכת סוכה עם מבוא והערות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ט, ב, עמ' 77. בהמשך מאמר זה הפניות למשנה, לתוספתא, לתלמוד ירושלמי ולתלמוד בבלי בלי ציון שם המסכת מכוונות למסכת סוכה. לנוחיות הקריאה אציין למשניות מפרק ב של מסכת סוכה בסימון מ"א, מ"ב וכו', ולמשניות מפרקים אחרים של המסכת אוסיף ציון של מספר הפרק: פ"א, פ"ג וכו'. לעתים אוהה גם את חלקיה של משנה מסוימת (בבות) במספרים בכתב תחתי, כגון מ"ד.
2 פרנקל הראה שמשל זה הוא דוגמה יפה למשל ההרמנויטי, שבו כל פרטי המשל תואמים יפה את הנמשל. ראו: י' פרנקל, מדרש ואגדה, תל אביב תשנ"ז, עמ' 409–411.

הבבלי – האם הנושא של המשפט הראשון (העבד שבא למזוג) הוא גם השופך, או שמא המושא העקיף ('קוניו', האדון) הפך לנושא של 'ושפך'??³ האם המשל מתאר את הורדת הגשמים לתוך הסוכה כשפיכת קיתון של מים בפני העבד, או שמא שפיכת הקיתון איננה הגשמים עצמם, אלא תיאור של הרקע המשווער לכעסו של האדון – שירות קולקל של העבד (עם ישראל), ששפך על פרצופו של האדון את המים שבא למזוג לו בכוסו? אמנם הבבלי הכריע באופן חד-משמעי בשאלה הזאת, מתוך לשון הברייתא שהובאה שם:

ושפך לו רבו קיתון על פניו, כלומר: אי אפשרי בשמושך.⁴

כאן נאמר במפורש שהאדון שפך על העבד, והברייתא הוסיפה את האמירה החריפה המפרשת את המעשה החריף: 'אי אפשרי בשימושך!'. מכאן שהאדון שפך את הקיתון על פניו של העבד. אך דומה כי גם בלי הברייתא, ניתן להכריע בנדון מתוך לשון המשנה עצמה, וזאת משני שיקולים: ראשית, הדעת נותנת ששפיכת הקיתון באה לסמל את ירידת הגשמים,⁵

3 בבלי כט ע"א. פוקס העיר שחילוף הנושאים במשנה (הקיים בעוד מקומות במשנה, למשל פ"ג, מ"א) גרם לשאלת הבבלי. ראו: פוקס (לעיל הערה 1), עמ' 71, ד"ה 'ושפך'; על חילוף נושאים במקומות נוספים ראו: שם, עמ' 114, ד"ה 'שאינו'. קולברטסון העלה ארבע אפשרויות לפרש את המשנה: האדון שפך על העבד בכוונה / שלא בכוונה (ובאשמת העבד); העבד שפך על האדון בכוונה / שלא בכוונה. ראו: Ph. Culbertson, "Who Splashed on Whom?": Textual Equivocality and Rabbinic Exegesis', *Proceedings of The Tenth World Congress of Jewish Studies*, C, 1, Jerusalem 1989, p. 20. אם העבד הוא ששפך, יש באמת מקום לספק אם שפך בכוונה או שלא בכוונה, ועיינו גישות שונות בפירוש רש"י, ד"ה 'מי שפך למי', ובדברי ר' יום טוב בן אברהם אשביילי (ריטב"א) על אתר. אך אם האדון הוא ששפך אין מקום לספק של קולברטסון באשר לכוונת השפיכה, שכן רק שפיכה מכוונת עשויה הייתה לבטא את כעסו של האדון, ואף בנמשל אין מקום להבין שהקב"ה שופך שלא בכוונה. לדברי קולברטסון, אין הכרע מלשון המשנה שיש לפרשה בהתאם לברייתא, והוא נסמך על דבריהם של ראשונים ואחרונים, כגון רש"י והריטב"א, אשר לטענתו 'אינם מצליחים ליישב את הדו-משמעות האורקולרית [oracular] הטמונה בפשטות לשונה של המשנה'. אך אין בדבריו ממש, שכן מפרשי התלמוד ביקשו להסביר את שתי האפשרויות שהגמרא מעלה ולא הייתה להם כל כוונה להכריע את ספק הגמרא מתוך לשון המשנה גופה; 'וכל "חטאם" של אותם מפרשים הוא שפירשו את שאלת הגמרא' (לשוננו של ר' שושטרי, 'נוסח פרק הישן בבבלי', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו, עמ' 225, הערה 2, והדברים נכתבו שם לגבי סוגיה אחרת). לגופו של עניין דומה שההכרעה מלשון המשנה ברורה, כפי שאטען להלן בפנים. מבין פירושי המשנה רק 'מלאכת שלמה' פירש שהעבד שפך את הקיתון, וזאת על פי ההבנה ששפיכת הקיתון היא היציאה מהסוכה, והגשמים קדמו לשפיכת הקיתון, וכהצעת ר' שלמה בן אברהם אדרת (רשב"א; ראו להלן הערה 5).

4 על פי כ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 95, hebr. וכן בשאלות רב אחאי, ברי"ף וברא"ש; בכ"י מינכן, ספריית המדינה הבורית 140, hebr. 'לומר' במקום 'כלומר'. יש עדי נוסח הגורסים 'אמר לו' במקום 'לומר': כ"י לונדון, הספרייה הבריטית 5508 (מרגליות 400); כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים 850, ENA 1608, Rab.; כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים 270, EMC 218, Rab.; כ"י אוקספורד, בודליאנה 51, Heb. e. (קאולי 2677), וכן הוא אצל רבנו חננאל.

5 כך הניח השואל בשו"ת הרשב"א, א, סימן נו, שהקשה על שאלת הגמרא 'מי שפך למי': 'שבידוע שאין העבד מגשים והשמים לא יתנו רביבים!?!'. הרשב"א בתשובתו שם נדחק להתאים את שפיכת הקיתון

ואילו לפי ההבנה שהעבד שפך את הקיתון, שפיכת הקיתון מסמלת משהו אחר. שנית, אם המשל מתאר את שפיכת הקיתון בידי האדון, או אז הוא מתאים לאירוע שאליו מכוון המשל, דהיינו ירידת גשמים לתוך הסוכה; אך אם העבד הוא ששפך את הקיתון, הרי המשל מתאר אירוע משוער שלא סופר במשנה – קלקול כזה או אחר בקיום מצוות הישיבה בסוכה.⁶ אם כן על סמך הברייתא ועל סמך התבוננות במשנה עצמה, התבררה זהותו של השופך, למרות העמימות של לשון המשנה. אך מכאן נובעת מסקנה נוספת – שהמשנה השמיטה מהמשל פרט חשוב. בתחילתו של הסיפור שבמשל הקיתון נמצא בידיו של העבד, שכן הקיתון הוא כד של מים, והעבד בא 'למזוג', דהיינו למהול במים את היין שבכוסו של האדון.⁷ אם האדון שופך את המים שבקיתון – לא את היין שבכוס – על פניו של העבד, משמעות הדבר שהאדון חטף מידי העבד את הקיתון שבידו. פרט זה תורם תרומה חשובה להבנת המשל, אך הוא הוצנע בין השיטין של סיפור הדברים.⁸

החידיות במשל נובעת גם מכך שהממשל לא סיפק שום נימוק למעשה האלים והמפתיע של האדון – מה רע עשה עבד זה, שכל מעשיו לא נועדו אלא לשרת את קונו? קוראים רבים של המשל ודאי שאלו את עצמם שאלה זו, אך אין עליה צל צלו של מענה במשל, ונראה כי המסקנה הנכונה מכך היא שלא זאת הנקודה שביקש הממשל שנבין מהמשל. הממשל לא ביקש לנמק או להצדיק את מעשיו של הקב"ה בהורדת גשמים בסוכות, ולפיכך לא הכניס למשלו פרטים העשויים לספק הסבר להתנהלותו של האדון. המשל אינו מתמקד באדון, אלא בעבד ובתחושות המתלוות להתרחשויות. דגם היסודי של המשל – הדגם האנושי

בידי העבד לגשמים שבנמשל (והשוו: ר' שמואל אליעזר אידלש [מהרש"א] ב'חידושי אגדות'), אך הדוחק בדבריו ניכר. סיבה נוספת להעדפת האפשרות שהאדון הוא ששפך: 'דהא לפום לישנא דרישא ממשע להדיא דהרב שופך לעבד' (חידושי הריטב"א, 'ירושלים תשל"ה, עמ' רסד), ועיינו בביאור הדברים בידי המהדיר (שם). לדעתי אין הכרח בדבריו, והריטב"א עצמו נטרל אותם באמצעות פירושו המחודש שהעבד הוא ששפך; ראו בהערה הבאה.

6 מפרישים שונים הציעו דרכים שונות להבין את החטא המרומוז פה, וביניהם: ישיבה בסוכה ללא כוונה (פירוש רבי אברהם מן ההר למסכת סוכה, ניו יורק תשל"ה); השוּו לכך את דברי הרשב"א בתשובה שצוינה בהערה הקודמת ואת פירוש 'מלאכת שלמה'; היציאה מהסוכה וביטול המצווה (ר' שלמה לוריא [מהרש"ל] ב'חכמת שלמה', והשוו דברי הריטב"א: 'וכיון שרואה שרבו אינו מסביר לו פנים שופך לו מיד קיתון, לומר איני רוצה לשמשך' [חידושי הריטב"א (שם), עמ' רסד]); התעקשות לשבת בסוכה גם אחרי שירדו גשמים (שו"ת עונג יום טוב, פיעטרקוב תרס"ו, אורח חיים, סימן מט).

7 על פרטי הראליה והלשון כאן עיינו: אפשטיין (לעיל הערה 1), עמ' 421.

8 אפשר שזאת הסיבה שהגמרא מפקקת מי שפך למי, שכן מול הנימוקים שהעליתי לטובת האפשרות שהאדון הוא ששפך יש להעמיד טענה נגדית: אם בתחילת הסיפור הקיתון היה בידי העבד, הרי העבד הוא ששפך את המים! בהמשך דברי בפנים אבהיר מדוע בסופו של דבר טענה זו איננה נכונה, ודאי שאין בה כדי להכריע את הנימוקים לכך שהאדון הוא ששפך. אך השמטת הפרט של חטיפת הקיתון בהחלט עשויה להסביר מדוע הגמרא ראתה צורך לדון בשאלה מי שפך למי ולהביא ראיה להבנה שהאדון הוא ששפך. לדעת שושטרי שאלת הגמרא 'אין בה ממש והיא נועדה לצרכים ספרותיים' (שושטרי [לעיל הערה 3], עמ' 225, הערה 2).

9 את המונח הזה טבע יונה פרנקל. להגדרת המונח ולשימושו בניתוחם ובהבנתם של משלי חז"ל

החברתי של מערכת יחסים מופקרת, שעל פיו מבקש הממשל להבהיר את מערכת היחסים בין האדם לאלוהיו שבנמשל – מתאר זיקה של עבד לקונו, ובה האדון תמיד צודק ואין עליו שום חובה להסביר או להצדיק את מעשיו לפני עבדו.¹⁰ לפיכך ברור שאין העבד רשאי לתהות אם יש הצדקה להתנהלותו של האדון, וודאי שאל לו לכעוס על קונו. את תדהמתו מפעולתו הבלתי צפויה של האדון הוא חייב לנתב לכיוון אחד בלבד – להגות במעשיו שלו, ולנסות להבין במה הרגיו את קונו עד כדי כך שהאדון אמר 'אי אפשי בשימושך'.¹¹ נקל לדמיין תיאור אחר, לא חידתי, של המעשה המסופר, כגון 'משלו משל לעבד שכעס עליו קונו: כשבא העבד והקיתון בידו למזוג את כוס היין שבידי רבו, חטף האדון את הקיתון מיד העבד ושפכו על פניו'. מדוע לא הוסיף הממשל את מעט הפרטים שהיו מבהירים את התמונה? ועוד יש לשאול: מדוע חשוב היה לממשל שהאדון ישפוך על פני העבד דווקא מהקיתון שבידי העבד – האם לא היה פשוט יותר לתאר מקרה שבו העבד בא למזוג כוס לרבו, ורבו שפך לו את כוס היין על פניו?

את קמצנותו של הממשל בפרטי התיאור אפשר לנמק בנימוקים הקשורים לאופייה הכללי של ספרות חז"ל ולמשל בפרט. מגמת התמצות בספרות חז"ל ידועה ואינה זקוקה לראיות, ורבים עיגנו זאת ברצונם של המחברים והעורכים להקל על זיכרונם של הלומדים. אך דומה שהייתה לכך מטרה עמוקה יותר. אמנים בכל תחומי היצירה, כולל בשירה ובפרוזה ספרותית, אוהבים להשמיט פרטים, לפעור פערים ולרמוז לפרטים ברמזות דקות בין השיטין. באמצעות תחבולות כאלה מעמיקים המחברים את מעורבותם האינטלקטואלית והרגשית של הקוראים, שכן הקורא אינו יכול לקלוט את העלילה או את האמירה של היצירה באופן סביל, אלא נאלץ להפעיל את שכלו ודמיונו ברבדים הבסיסיים ביותר של הבנת היצירה. מעורבות זו מגבירה את האפקט האסתטי של היצירה, ואף מזמינה את הקורא להשתתף במתן משמעות ליצירה ברבדים העמוקים יותר של הפרשנות.¹²

עיינו: י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א, עמ' 330–332; הנ"ל (לעיל הערה 2), עמ' 409–411 ואילך.

10 נראה שמשום כך כינה הממשל את האדון 'קוניו' של העבד, מונח שמופיע במשנה רק אצל רבן ובמסכת חגיגה ב, ב (בתוספתא יש שלוש היקרויות נוספות של המונח, כולן בבבא קמא ז, לעומת 'רבו', הנפוץ יותר במשנה ובתוספתא (בלשון המקרא: 'אדוניו'; המונח 'קוניו' רווח יותר במדרשי ההלכה והאגדה ובברייתות המובאות בתלמודים). המונח 'קוניו' מופיע בהקשרים המבטאים את הפער העצום בין מעמדו של העבד למעמד האדון, לדוגמה: 'כל שלא חס על כבוד קוניו' (משנה, חגיגה א, ב), 'גולן השוה עבד לקוניו, וגנב חלק כבוד לעבד יתר על כבוד קוניו' (תוספתא, בבא קמא ז, ב [מהדורת ליברמן, עמ' 28]); 'הוא לא רצה להשתעבד לקונו יבא וישתעבד לבניו' (שם, ו [שם, עמ' 30]).

11 שתי הנקודות שציינתי כאן – שדגם היסוד מלמד שאין האדון חייב הסבר לעבדו, ושהמשל מתמקד בהרגשה הנדרשת מהעבד – עילות מהדיון של פרנקל במשל זה. ראו: פרנקל (לעיל הערה 2), עמ' 410–411; וכן עיינו: שם, עמ' 695; הנ"ל, 'האגדה שבמשנה', מחקר תלמוד, ג (תשס"ה), עמ' 662.

12 האפקט האסתטי של המשל מוצג כאן במונחים השאובים מאסכולת תגובת הקורא (reader response), ובמיוחד ממשנתו של וולפגנג איזר (ראה לדוגמה: W. Iser, *The Act of Reading: a Theory of*

התמצות עשוי להשיג יעד נוסף – הַזְרָה, הגורמת לקורא לחוות את המציאות כדבר זר, בלתי מוכר ומשונה. מלבד התפקיד האסתטי שיעד ויקטור שקלובסקי לטכניקות של הזרה, הן עשויות למלא גם תפקיד חתרני, לזעזע תפיסות מקובלות ומקובעות.¹³ השמטת פרטים מגבירה את תחושת הזרות שחש הקורא כלפי המציאות המתוארת ודורשת שידוד מערכות בחשיבתו.¹⁴ אין ספק שהמשל שלפנינו נועד להזיר ולזעזע, ואפשר שהשמטת פרטים מהמשל נועדה להגביר אפקט זה.¹⁵ המעיין במשל כפי שהוא מובא במשנה נחשף לחוויה מידית של חוסר הבנה והלם: מהיכן נופלים על פרצופו של העבד מי הקיתון? המסמן, היינו סגנון המשל, משקף את המסומן, היינו את האירוע המסופר, שכן תהיית הקורא – כיצד נמצאים המים בידי האדון – מתאימה לתדהמה של העבד. הסגנון האליפטי של המשל מתאים למשל שבא להעביר תחושה של הלם, של מציאות פרועה ובלתי מובנת.

אשר לשאלה מדוע האדון שופך על העבד דווקא מהמים שבידי העבד, ולא מהיין שבידי שלו, מעשה זה מגביר את ההלם ואת העלבון שבא בעקבותיו. אין לאדון דרך חזקה יותר לבטא 'א' אפשי בשימושך' מאשר לחטוף מידי העבד את המים שהביא למען הנאת קונו ולהטיחם, ודווקא אותם, בפניו של העבד.

הסגנון והתוכן של המשל פועלים אפוא יחדיו להעצים מסר אחד מרכזי – העבד הניגש לתמו לושרת את קונו מקבל במפתיע סטירת לחי, המועצמת בכך שהאדון מנצל את הכלי שבו ביקש העבד לשרתו – הקיתון – על מנת לבטא את סלידתו משירותי העבד. מתוך המסר הזה אפשר להבין את הנמשל: הגשמים פוגעים בעבד, בעם ישראל, דווקא משום שהוא בא לשרת את קונו באמצעות הישיבה בסוכה, שכן אילו ישב היהודי בנחת בביתו המוגן, לא היו הגשמים מפריעים לאכילתו או לשינתו. המשל לא בא להסביר את מעשיו

¹³ *Aesthetic Response*, Baltimore 1980. בלי להתחייב לכל משנתה ההרמנויטית של אסכולה זו, נראה לי שדרך החשיבה הזאת מציגה באופן מועיל ומדויק את משמעותה של התופעה הספרותית העומדת לפנינו כאן.

¹⁴ כפי שהראתה רנן, בתחילה יעד שקלובסקי להזרה תפקיד אסתטי, 'להשיב לתיקנה את קליטת החיים [השחוקה] שלנו', אך בהמשך דרכו סיגל לעצמו את מונחו של ברכת הניכור, שנועד למלא תפקיד של שינוי עמדות אידאולוגיות. התפקיד החתרני שאני מציע להזרה קרוב יותר לתפקיד הברכטיאני. ראו: 'רנן', 'לשמוע את רחש הגלים', סימן קריאה, 2 (1973), עמ' 343–361.

¹⁵ לדעת פרנקל חידתיות אופיינית לסוגת המשל הדתי, הרווח בספרות התלמודית, 'כי הנמשל, כלומר העולם הדתי, נשאר חידה לאדם'. ראו: פרנקל (לעיל הערה 2), עמ' 417.

¹⁶ לדעתי תופעה דומה קיימת בספרות המקרא. עיינו: א' וולפיש, 'עוד לסדר העבודה ביום הכיפורים – תגובה למאמרו של ד' הנשקה', מגדים, לט (תשס"ד), עמ' 102 והערה 38; והשוו לדברי נות על במ' ז 89: 'המשפט האחרון, פסוק 89, מפורט מאוד ומנוסח, אולי בכוונה, באופן מסתורי מאוד' (M. Noth, *Numbers: A Commentary*, London 1968, p. 65). אין לקשור דברים אלה עם גישות פוסטמודרניות כפי שעשה הנשקה בתשובתו על דברי. ראו: ד' הנשקה, 'כלום בזאת יבוא אהרן אל הקודש – תגובה לא' וולפיש', מגדים, לט (תשס"ד), עמ' 115–116, הערה 19.

של הארון, הקב"ה,¹⁶ אלא להורות ליהודי היוצא מסוכתו כיצד עליו להגיב על אירוע זה. אל לו להתייחס בשוויון נפש לביטול המצווה, ואין להסתפק בצער שמתלווה בוודאי לביטולה מאונס של כל מצווה שהיא.¹⁷ לעומת המבט ההלכתי, המצייר את ביטול המצווה כ'אונס רחמנא פטריה', המבט האגדי מתווה ליהודי תגובה רוחנית מיוחדת על הביטול המסוים הזה. העובדה שמדובר במצוות סוכה, ושביטולה נעשה דווקא בגלל גשמים, מעבירה מסר מיוחד, שכן צירוף שני הגורמים האלה הופך את המקרה מתקריט מצערת לאיתות כמעט נבואי מאת השוכן במרומים.

אין ספק כי הפרשנות האגדית לביטול מצוות הסוכה מושרשת בתפיסה המיוחדת של תופעת הגשם המאפיינת את השקפת עולמם של חכמי המשנה. במסכת תענית, ובמיוחד בפרק א, הגשם מוצג כמענה אלוהי לתפילות עם ישראל, ובשעת משבר – לתעניותיהם.¹⁸ אותו הפרק מלמד שהגשם הוא צורת הביטוי המובהקת של הקב"ה לא רק בעת רצון אלא גם בעת כעס וסלידה: 'אמר לו ר' יהושע: הואיל ואין הגשמים בחג אלא סימן קללה למה הוא הוא מזכיר?'¹⁹ ר' יהושע קבע – ור' אליעזר לא חלק עליו בנקודה זו – כי גשמים בחג הם 'סימן קללה', דהיינו ביטוי לחרון אפו של ה'.

נראה כי התפיסה האגדית של גשמים בחג הסוכות מושרשת גם בהבנה שהמשנה מבקשת ללמד באשר לאופייה ולמהותה של מצוות הסוכה ובאשר לקשר בינה לשאר מצוות חג הסוכות. את הרעיון הזה אפתח בפרקים הבאים במאמר. על מנת לעמוד על הבנת

16 ברור שבמשל עצמו אין שום רמז להסבר המעשה. להלן אראה שעורך המשנה רמז לכיוון שיש לחפש בו את חטאו של העבד.

17 הפירוש שלי למשל ולקשר בינו לבין ההלכה הסמוכה אליו דומה לפירושו של פרנקל (לעיל הערה 11), עמ' 662; והשוו: הנ"ל (לעיל הערה 2), עמ' 409–411, 415–417. עם זאת פירושי שונה מזה של פרנקל בשתי נקודות. פרנקל נימק את השימוש של הקב"ה בגשם על מנת להביע את כעסו בכך שאין דרך שבה הקב"ה יודיע לאדם את כעסו אלא על-ידי מעשה טבעי מסוג ירידת הגשם (פרנקל [לעיל הערה 2], עמ' 416), ולדעתי יש להוסיף על כך את הסמליות הדתית-התאולוגית המיוחדת של הגשם ואת העצמת העלבון הכרוכה בניצול האלוהי של מצוות סוכה על מנת להביע את כעסו. נוסף על כך פרנקל טען שתפיסת הגשמים בסוכה כעונש מן השמים איננה מתאימה להלכה הקודמת למשל במשנה, אשר מדדה 'מאימתי מותר לפנות מן הסוכה, ואילו אני רואה בתפיסה האגדית של הגשמים המוצגת במשל השלמה רוחנית לראייה המעשית המוצגת בהלכה.

18 על רעיון זה כרעיון מוביל בתענית פרק א עיינו: א' וולפיש, 'שיטת העריכה הספרותית המשנה על-פי מסכת ראש השנה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א, עמ' 12–14; הנ"ל, 'משניות מסכת תענית – ניתוח הלכתי-רעיוני', דף קשר לתלמידי הישיבה בצה"ל, אלון שבות: ישיבת הר עציון, 465 ('ז' בחשוון תשנ"ה), עמ' 2–6; הנ"ל, 'משניות מסכת תענית – ניתוח הלכתי-רעיוני, חלק ב', שם, 466 ('כ"ד בחשוון תשנ"ה), עמ' 2–6.

19 כדי להבהיר את הטענה ולחדדה הבאתי כאן את המשנה על פי גרסתה בדפוסים. ברוב עדי הנוסח מופיע: 'הואיל ואין גשמים סימן ברכה בחג', ואין זאת אלא 'לשון כבוד', ומשמעה כמשמע לשון המשנה בדפוס, כפי שהעיר א"ש רוזנטל, 'לפירושה של משנת תענית פ"א א–ב', יד ר"א, ירושלים תשל"ה, עמ' 261, הערה 1.

המצווה והתג במשנתנו, אבחן את מיקומה של המשנה בפרק ובמסכת ואת האסוציאציות הספרותיות הקשורות בינה לבין משניות אחרות בפרק ובמסכת.

ב. מיקומו של המשל בעריכת הפרק

1. הקושי בהבנת המיקום

לכאורה אין מיקומה של המשנה מובן וברור, כפי שהעיר יונה פרנקל: 'בסוכה סוף פרק ב' (משל העבד), מקום ההלכה על הגשמים היה טבעי יותר ליד הפטורים מן הסוכה (פ"ב מ"ד) ונראה שהעורך העביר במכוון הלכה עם אגדה לסוף הפרק'.²⁰

ברישא של משנה ד סיים העורך של פרקנו את דיונו בהלכות הקשורות למבנה הסוכה, ובהמשך משנה זו עבר להלכות הקשורות למצוות הישיבה בסוכה ודרכי ביצועה.²¹ את הנושא הזה פתח עורך המשנה בציון האנשים הפטורים ממצווה זו: 'שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, חולים ומשמשיהם פטורים מן הסוכה'. בהמשך, החל מההלכה האחרונה של משנה ד, דנה המשנה במצוות האכילה בסוכה. מכאן הקשה פרנקל: מכיוון שגם משנתנו עוסקת ב'פטור' ממצוות סוכה, במקרה של ירידת גשמים, האם אין מקומה הטבעי יחד עם שאר הפטורים מהסוכה, כגון שלוחי מצווה וחולים? פרנקל השיב על קושיה זו שכנראה ביקש העורך לחתום את הפרק בענייני אגדה, ולפיכך לקח את משל העבד, יחד עם ההלכה שאליה הוא קשור, והעביר את שניהם ביחד לסוף הפרק.²²

לכאורה הדברים נכונים, אך אין הם נקיים מקשיים, שכן גם המשנה הקודמת למשנתנו, משנה ח, חוזרת לעסוק בפטור של נשים, עבדים וקטנים ממצוות הסוכה. לדברי פרנקל יש להניח אפוא שעורך המשנה גרר לסוף הפרק גם את המשנה הזאת, שכן גם היא איננה במקומה הטבעי. אין זה מחוץ לגדר האפשרי, ואף ניתן להצביע על קישור ספרותי מעניין בין שתי המשניות הגרורות, משנה ח ומשנה ט: משנה ח, ההלכתית, עוסקת בפטור של עבדים ממצוות סוכה, והמשל האגדי במשנה ט עוסק אף הוא בעבד – כמשל למי שמקיים מצוות סוכה. ברם מעיון מעמיק יותר בעיצובו של הפרק בשלמותו עולה שמיקומו של

20 פרנקל (לעיל הערה 11), עמ' 674. בורגנסקי הבחין בין הפטורים מן המצווה שבמ"ד, שהם 'פטורים מחמת מצבם', לבין הפטורים של מ"ח, ששם 'מדובר באישים הפטורים מן המצווה גם באופן המוגדר מעשית כ"שיבה" (י' בורגנסקי, 'מסכת סוכה של תלמוד בבלי, מקורותיה ודרכי עריכתה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראיילן, תשל"ט, עמ' 398, הערה 1). ברם בורגנסקי לא הסביר מדוע הפריד העורך בין שני סוגי הפטורים האלה, ואף לא התייחס למ"ט, ששם מדובר ב'פטור מחמת המצב'.

21 דומה כי זהו אחד המקומות שבהם החלוקה למשניות שגויה. כידוע אין מסורת ברורה היכן לחלק את המשניות, ואין זה הגיוני נושא התחלף באמצע משנה.

22 פרנקל ראה בזה דוגמה ל'סיבוכים' שנקלע אליהם עורך המשנה בבואו לשבץ משניות אגדיות במסגרת קבצים הלכתיים. ההסברים שלי להלן ידגימו שעדיף לראות בתופעות כאלה תהום ולא סיבוך.

שתי המשניות הללו לא נועד למטרה נקודתית אחת, אלא ממלא תפקיד מרכזי בתבניתו הספרותית-הרעיונית של הפרק.

2. העריכה של סוכה פרק ב

אפתח את עיוני בדיון במשנה נוספת שמקומה בפרקנו איננו מובן. משנה א בפרק עוסקת ב'ישן מתחת למיטה', שאיננו מקיים בכך את מצוות השינה בסוכה, ולכאורה מקומה של המשנה הזאת איננו בחלק הראשון של הפרק, העוסק בדיני המבנה ('החפצא') של הסוכה (מ"א-מ"ד¹), אלא בחלקו השני, העוסק בדיני מעשה המצווה (מ"ד-מ"ט). לא אוכל להאריך כאן בניתוח מיקומה של משנה זו, אך אני מבקש להבהיר שאין מדובר כאן במעידה מצד העורך, כי אם במהלך מחושב היטב. שני נימוקים עמי לקביעה זו – אחד נוגע להמשך המידי של הפרק, ובו אדון כאן, והאחר נוגע לסוף הפרק, ובו אדון להלן. משנה א מתחברת למשנה הבאה אחריה באמצעות המילה 'מיטה' – משנה א דנה במי שישן תחת המיטה, ואילו משנה ב דנה בהפיכת המיטה לחלק ממבנה הסוכה: 'הסומך סוכתו לכרעי המיטה';²³ השרשור בין משנה למשנה נמשך עד סוף הקובץ: מ"ב-מ"ג: 'יכולה לעמוד';²⁴ מ"ג-מ"ד: העושה סוכתו [...] בראש האילן / בין האילנות. טביעת אצבעותיו של העורך בעיצוב קובץ זה בולטת במיוחד מפני שהביטויים המחברים בין המשניות דומים בלשונם אך שונים במשמעם ובתפקידם. כאמור לא הרי תפקיד המיטה במשנה א כתפקידה במשנה ב, וכך גם בהמשך: הביטוי 'יכולה לעמוד' במשנה ב הוא אמת מידה לכשרותו של הסכך, ואילו במשנה ג הוא קובע אם מותר לעלות לסוכה ביום טוב; משנה ג בוחנת אם האילנות מונעים את העלייה לסוכה ביום טוב, ואילו משנה ד בוחנת אם האילנות כשרים לשמש דפנות לסוכה. עוד יש להעיר כי אוצר לשון הקובץ הזה – כולל משנה א – מחבר בינו לבין פרק א, ששם נאמר: 'העושה סוכתו תחת האילן' (פ"א, מ"א), אבל פרס הוא על נקליטי המטה' (שם, מ"ג), 'העושה סוכתו' (שם, מ"א) ועוד.

אף בקובץ השני של הפרק, העוסק במצוות הישיבה בסוכה, ניכרים סימני עיצוב מובהקים. בפתחתו, בסוף משנה ד, ובחתימתו, בראש משנה ט, מופיעות אמירות הקשורות זו לזו: 'אוכלים ושותים עריי חוץ לסוכה' (מ"ד) – 'כל שבעת הימים עושה אדם את סוכתו קבע ואת ביתו עריי' (מ"ט). הזיקה בין שתי האמירות האלה אינה לשונית בלבד, ושתיהן יוצרות 'חתימה מעין פתיחה', הממסגרת את כל דיני הישיבה בסוכה באמירה

²³ 'לכרעי' גם בכ"י פרמה, פלטינה 3173 (דה רוסי 138; ריצ'לר 710), ומשמעה כנראה כמו 'בכרעי', כפי שציין פוקס (לעיל הערה 1), עמ' 44-45. על תופעת 'ל במקום ב' במשנה עיינו: אפשטיין (לעיל הערה 1), עמ' 1110-1129. על פירוש אחר אפשרי לגרסה זו עיינו: פוקס (שם).

²⁴ בדפוסים בשתי המשניות: 'יכולה לעמוד בפני עצמה', אך בכתבי היד חסר 'בפני עצמה' בסוף מ"ג, ונראה כי מילים אלו חדרו לדפוסים מתוך אשגרה מ"ב. בעקיפין מעידה אשגרה זו שהלומדים חשו בדמיון הלשוני בין שתי המשניות הסמוכות.

עקרונית משותפת – תפקיד הסוכה לשמש בימי החג כדירת קבע. בתוך המסגרת הזאת הכנים עורך המשנה שני תת־קבצים, השונים זה מזה מבחינת התכנים והלשון. אחרי מעין מבוא, המציין חלק מן הפטורים ממצוות הסוכה, נדונים בקובץ מ"ד–מ"ו פרטי מצוות האכילה בסוכה, והמילה המנחה היא כמובן הפועל 'אכל'. לעומת זאת בתת־הקובץ השני, מ"ז–מ"ט, אין הפועל 'אכל' מופיע כלל, וזאת אף שהאכילה רמוזה הן בשולחן בתוך הבית (מ"ז) והן במקפה הסורחת (מ"ט). אך נראה שבקובץ זה משמשות בערבוביה האכילה (מ"ז, מ"ט) והשינה (מ"ח: 'סיכך על גבי המיטה') כשני חלקיו של המוטיב הדומיננטי: מצוות הסוכה. המילה המנחה של תת־קובץ זה היא 'בית', המופיעה במשנה ז ובמשנה ט, ואילו במשנה ח היא רמוזה בלי שהוזכרה במפורש: 'ופחת את המעזיבה' (והשווה היטב פ"א, מ"ז). תת־הקובץ הראשון מאפיין את מצוות האכילה – אכילת עראי ואכילת קבע ומספר הסעודות שיש לאכול בסוכה – ותת־הקובץ השני עוסק בזיקה שבין הסוכה לבית. נוסף על הכלל המסכם במשנה ט, דנה משנה ז במחלוקת בית הלל ובית שמאי – האם ישיבת האדם בסוכה חייבת לנתקו מהבית, או שמא מותר לו להחזיק את שולחנו בבית בתנאי שהוא עצמו יושב בסוכה? גם הנושא השני של משנה ט קשור לאפיונה של הסוכה כבית – חובת הישיבה בסוכה מותנה בתפקודה כבית,²⁵ ולפיכך דליפה קשה של מים לתוך הסוכה פוטר את האדם מקיום המצווה.

אפשר שמיקום הפטור של 'נשים ועבדים וקטנים' ממצוות סוכה קשור למוטיב הבית בקובץ מ"ז–מ"ט. בכל ספרות חז"ל מופיעים נשים, עבדים וקטנים כ'אנשי ביתו' או כ'בני ביתו' של בעל הבית²⁶ – אחד הביטויים המובהקים לכך הוא האמירה כי 'מציאת בנו ובתו הקטנים, עבדו ושפחתו הכנענים מציאת אשתו – הרי אלו שלו'.²⁷ בדומה לקניין חצר, במשנה הקודמת למשנה זו, כך האשה, העבד והקטן הם בבחינת חצרו של האדם, ועל כן כל הנכנס לרשותם כאילו נכנס לרשותו של בעל הבית. ייתכן אפוא שעורך המשנה שיבץ

25 נגן העיר, בעקבות פוקס, שבפ"ג, מ"ט ובפ"ד, מ"ד המשנה מכנה את הסוכה 'בית'. ראו: 'נגן, מים, בריאה והתגלות: חג הסוכות במחשבת ההלכה, עתניאל תשס"ח, עמ' 61; פוקס (לעיל הערה 1), עמ' 109.

26 השו"ת 'ת"ר שה לבית מלמד שאדם מביא ושוחט ע"י בנו ובתו הקטנים וע"י עבדו ושפחתו הכנענים בין מדעתן בין שלא מדעתן' (בבלי, פסחים פח ע"א). עיינו עוד: C. Hezser, 'The Impact of Household Slaves on the Jewish Family in Roman Palestine', *Journal for the Study of Judaism*, 34 (2003), p. 377. לדברי הו"ר שם 'נשים, עבדים וקטנים היו קשורים לתחום הפרטי של הבית', והיא דנה בפטור לנשים, לעבדים ולקטנים ממצוות סוכה וממצוות נוספות והציעה נימוקים לכך. עיינו: שם, עמ' 386–388. לעומת זאת טען סולובייצ'ק שהמושג בית אינו קיים במה שנוגע לעבד: 'freedom expresses itself in the realm of bayit [...] Bayit is a new category which was revealed to the Jews as they gained their freedom' (J. B. Soloveitchik, *Slavery and Freedom*, eds. J. B. Wolowelsky and R. Ziegler, Jersey City 2006, p. 43). אפשר לקשור רעיון זה לטענה שאעלה להלן בסמוך שעבד נחשב כבן הבית ולא כבעל הבית. משנה, בבא מציעא א, ה.

את הפטור של בני הבית באמצע קובץ משניות הדין בזיקה בין הסוכה לבין הבית לאמור: לא נועדה מצוות הסוכה כי אם לבעלי הבית, ולא לבני הבית. אפשר שההלכה קבעה שאין בני הבית חופשיים להתנתק מביתם ולצאת לסוכה, או שמא חשבו חכמי ההלכה שהיציאה מדירת קבע לדירת עראי נחוצה לבעלי הבית ולא לבני ביתם. אמירות אלה עשויות להיראות פרדוקסליות, אך רעיונות שיועלו מתוך המשנה בהמשך עשויים לחזקן.

אשר למיקומו של המשל בסוף הקובץ מ"ד–מ"ט, יש לציין את השילוב במשל של שני פרטים שכבר הופיעו בקובץ זה: העבד מופיע סמוך לסוף הקובץ, בפטור העבדים מסוכה במשנה ח, והמים מופיעים במשנה ה בתור מעשה לסתור: אף על פי ש'אוכלים ושותים עריי חוץ לסוכה' (מ"ד²), מכל מקום 'מעשה שהביאו [...] ודלי שלמים, אמרו העלום לסוכה'. כל אחד מהפרטים האלו מופיע במשל בשינוי תפקיד מזה שהיה לו בגוף הקובץ. לעומת העבד הפטור ממצוות סוכה, המשל מציג כעבד את מי שמקיים מצוות סוכה, ולעומת ההצגה ההלכתית (לפנים משורת הדין) שיש לשתות מים בסוכה, המשל מציג את האכילה והשתייה בסוכה כמזיגת מים למען ה'. לשני השינויים מגמה משותפת: העתקת נקודת המבט מהמישור הראלי של ההלכה, שבו עבד הוא עבד ושתיתי מים היא שתיתי מים, למבט הרוחני של האגדה, שבו הכול נמדד על פי זיקתו של האדם לקונו. מזווית ראייה זו העבודות האמתיות היא של בן החורין היושב בסוכה, והמשמעות האמתית של שתיתי מים בסוכה היא מזיגה לאדון, כלומר השתייה הופכת למעשה של עבודת ה'.

דומה כי שילובם של שני המוטיבים במשל אחד מהדק את הזיקה בין שני התת-קבצים שבקובץ. מוטיב העבד רומז לקובץ הסוכה והבית (מ"ז–מ"ט), שבו הופיע פטור העבדים, ומוטיב המים רומז לקובץ אכילת העראי והקבע (מ"ד–מ"ו), כך ששילובם של שני המוטיבים במשל אחד מהדק את הזיקה הרעיונית בין שני התת-קבצים.

3. המשל כ'חתימה מעין פתיחה' של הפרק

על-אף שמשנת הפתיחה של פרק ב מפריעה לכאורה לרצף ההלכות הדנות במבנה הסוכה (פ"א–פ"ב, מ"ד¹), בארנו את מיקומה של משנה זו כפתיחה לקובץ המשורשר פ"ב, מ"א–מ"ד¹. תופעה ספרותית נוספת בפרק ב תשפוך אור על מיקומה של משנת הפתיחה של הפרק מזווית אחרת: משנה זו יוצרת יחד עם המשל שבסופו 'חתימה מעין פתיחה', תופעה ספרותית חשובה הרוחת למדי במשנה. בפתיחת הפרק ובסיומו מופיעים עבדים: בפתיחת הפרק מופיע טבי עבדו של רבן גמליאל, שישן מתחת למיטה מתוך ידיעה שעבדים פטורים מהסוכה; בסוף הפרק מופיע 'עבד' פעמיים – במשנה ח חוזרת המשנה על הקביעה שעבדים (יחד עם נשים וקטנים) פטורים מהסוכה, ובמשנה ט ממשילה המשנה את מי שמקיים מצוות סוכה לעבד שבא למזוג לקונו.²⁸

28 עוד מוטיב מחבר בין פתיחת הפרק לחתימתו: חובת השינה בסוכה (מ"א, מ"ח). תופעת ה'חתימה מעין

עורך המשנה חישוב היטב את מיקומו של המשל. ללא ספק הוא ביקש לרמוז לקשר כלשהו בין פטור העבד ממצוות סוכה לבין המשל המדמה את היושב בסוכה לעבד שבא למוזג לקונו. הוא הסמיך את שני הדברים זה לזה במשנה ח ובמשנה ט, ואף מסגר בהם את הפרק כולו. מה הקשר בין הפטור לדימוי, ומדוע ייחס עורך הפרק חשיבות רבה כל כך לקשר הזה? דומה כי העורך ביקש לרמוז שהעבד – וכמוהו כנראה האישה והקטן – אינו יכול להיחשב כעבד שבא למוזג לקונו. הנמקה לכך יש להציע מתוך רעיון המופיע במקומות מספר בספרות התלמודית, שאין העבד העובד אדון בשר ודם יכול להיחשב עבדו של ה'. עבד ה' מקיים יחס ישיר אל ה', וזאת יכול אדם לעשות רק כשהוא משוחרר משלטונו של בשר ודם:²⁹

עבדים מניין [שפטורים מקריאת שמע]? שנאמר 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' – את שאין לו אדון אלא הקב"ה; יצא העבד שיש לו אדון אחר.³⁰
עבדים מנלן [שפטורים ממצוות ראייה]? אמר רב הונא: אמר קרא 'אל פני האדון ה' – מי שאין לו אלא אדון אחד; יצא זה שיש לו אדון אחר.³¹

רק מי שאין לו עליו אדון אלא הקב"ה מחויב במצוות קבלת מלכות שמים, ובדומה לכך רק מי שאין לו עליו אדון אלא הקב"ה יכול לשמש כעבד שבא למוזג לקונו.³²

פתיחה' בפרק זה מספקת הנמקה ספרותית לחלוקה הבעייתית בין פרק א לפרק ב, ומרכזיות המוטיב של קבע ועראי בפרק מוסיפה הנמקה עניינית לחלוקה זו. החלוקה בתוספתא פשוטה יותר: פרק א שם עוסק בדיני מבנה הסוכה, ופרק ב – בדיני הישיבה בסוכה. בפרק ב של המשנה יש קפיצות בין דיני המבנה לדיני הישיבה, אך החתימה מעין פתיחה' של הפרק והמוטיב המשותף של עראי וקבע מלמדים כי הערבוב הזה מכוון ובעל משמעות.

29 נוסף על המקורות שהובאו כאן בפנים, הרעיון עולה גם מהמקורות הבאים: תוספתא, בבא קמא ז, ה (מהדורת ליברמן, עמ' 29–30) ומקבילות; דרשה על ו' כה 55 בבבלי, בבא מציעא י ע"א.
30 ירושלמי, ברכות ג, ג (ו ע"ב); ועיינו: ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ב, ניו יורק תש"א, עמ' 135–137. הבבלי עיגן את הפטורים של נשים ועבדים מקריאת שמע ומתפילין (משנה, ברכות ג, ג) בכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן (משנה, קידושין א, ז – ודין עבדים כדין נשים, כבבבלי, חגיגה ד ע"א ומקבילות), ולעומתו הירושלמי למד כל פטור של אישה ושל עבד מדרשה נפרדת, ואף לא הכיר דרשה המשווה בין דיני עבד לדיני אישה באשר לחיוב מצוות. על ההבדלים בין הבבלי לירושלמי כאן עיינו: גינצבורג (שם), עמ' 133–137. גינצבורג ציין שברוב המקומות – שלא כבעניין קריאת שמע – דין האישה ודין העבד זהים גם לפי הירושלמי, מכיוון שבדרך כלל הפסוקים המלמדים שהאישה פטורה מלמדים גם על פטור העבד, ולדוגמה הביא את הפטור של נשים ועבדים מסוכה מתוך הפסוק 'האורח' (וי' כג 42). ראו: שם, עמ' 136–137.

31 בבלי, חגיגה ד ע"א. נגן ציין כי בהמשך הסוגיה שם (ד ע"ב) מובא משל (גם הוא של רב הונא) על מצוות הראייה המזכיר את משל העבד כאן: 'רב הונא כי מטי להאי קרא, "יראה יראה", בכי – אמר עבד שרבו מצפה לראותו יתרחק ממנו, דכתיב "כי תבואו לראות פני מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי". ראו: י' נגן, 'מצוות סוכה בהלכה של חו"ל', דעת, 42 (תשנ"ט), עמ' 153–154. השוו להלן הערה 59.
32 גינצבורג ציין כי דרשות בסגנון 'מי שאין לו אלא אדון אחד' מופיעות בירושלמי בשלושה מקומות: במסכת ברכות (הובא לעיל), בקשר לקריאת שמע; במסכת נזיר ט, א (נז ע"ג), בקשר לרב המבטק

בניית הרעיון הזה סביב משנת הפתיחה ומשנת החתימה של הפרק מלמדת כנראה שעורך המשנה ראה ברעיון זה מוטיב מרכזי של הפרק כולו. כחזיון לקריאה זו נבחן את המבנה של הפרק: מה מחבר בין הקובץ שבתחילת הפרק (מ"ב–מ"ד), העוסק בדיני מבנה הסוכה, לבין הקבצים שבהמשך הפרק (מ"ד–מ"ו, מ"ז–מ"ט), העוסקים בדיני הישיבה בסוכה? נראה שנקודת החיבור בין שני חלקי הפרק קשורה לזוג המונחים הממסגר את חלקו השני של הפרק (ראה לעיל סעיף 2): עראי וקבע. החלק השני של הפרק מתאר כיצד יש לגור במבנה העראי מגורים של קבע ('עושה את סוכתו קבע'), ואילו החלק הראשון בוחן את מידת העראיות הראויה לסוכה. מצד אחד יש לבחון מה דינה של סוכה קבועה מדי – 'המעובה כמין בית' (מ"ב) – ומצד אחר יש לבחון מה דינה של סוכה עראית מדי או רופפת מדי, כגון סוכה שיש לה סכך דליל מדי (מ"ב) או סכך שנסמך על כרעי המיטה (שם), סוכה שאין מקומה קבוע (בראש עגלה, בראש ספינה או על גבי גמל [מ"ג]) או שדפנותיה מתנדנדות ('והאילנות דפנות לה' [מ"ד]). לכמה מהמשניות בקובץ הזה התלמוד הבבלי מציע הסברים הקשורים לשאלה אם 'סוכת קבע בעינין'.³³ על סמך דברי הבבלי מסביב למשנה א ניתן להציע הסבר גם למיקומה של משנה זו בראש הפרק, סמוך לקובץ הן באופי המבנה, שכן הבבלי הסביר את מחלוקת ר' יהודה וחכמים במשנה א על פי סוגיית 'סוכה דירת קבע בעינין':

רבי יהודה לטעמיה, דאמר: סוכה דירת קבע בעינין,³⁴ והוה ליה משה דירת עראי, וסוכה אהל קבע, ולא אתי אהל עראי ומבטל אהל קבע.³⁵

לכפות על עבדו נזירות; ובמסכת חגיגה א, ה (עו ע"א), בקשר למצוות ראייה. ראו: גינצבורג (לעיל הערה 30), עמ' 135–136. המיוחד לשלוש המצוות הללו שהן מבטאות קשר מיוחד וויקה ישירה בין עבד ה' לבין קונו, ונראה שעורך המשנה ביקש להעמיד את מצוות סוכה בשורה אחת עם המצוות הללו.

33 כך באשר ל'סומך סוכתו כרעי המיטה' (בבלי כא ע"ב; אך יש מי שהציע שם הסבר אחר: שאין להעמיד סכך על דבר המקבל טומאה); באשר ל'עושה סוכתו על גבי גמל' הגמרא דנה אם צריכים 'סוכה הראויה לשבעה'; ובאשר לסוכה ש'האילנות דפנות לה' הגמרא דנה בצורך שסוכה תעמוד ברוח מצויה (בבלי כד ע"ב – מהדיון בבבלי כג ע"ב בשאלה אם סוכה צריכה לעמוד ברוח מצויה של ים או ברוח מצויה של יבשה, משתמע שהמחלוקת אם 'דירת עראי בעינין' או אם לאו היא שאלה של מידה, דהיינו מה מידת הקביעות הדרושה כדי שסוכה תוכל להיחשב דירה, גם אם דירה בעלת אופי עראי). בביאורי הירושלמי למשניות הללו מוטיב הקבע כמעט אינו מופיע, חוץ מהתייחסות לעמידותה של סוכה העשויה בראש הספינה בפני רוח ימית (ירושלמי ב, ד [נב ע"ד]), וזאת בעקבות ברייתא מפורשת (המובאת, בגרסה שונה קצת, גם בבבלי כג ע"א).

34 את המקור לקביעה שר' יהודה סבר כי 'סוכה דירת קבע בעינין' הביא רש"י על אתר משיטתו של ר' יהודה בפ"א, מ"א שסוכה כשרה גם כשהסכך גבוה מ'20 אמה, וזאת על פי הבבלי ז ע"ב (כן ועל פי הסברו של רבא למשנה זו בבבלי ב ע"א). עיינו: ד' הלבני, מקורות ומסורות: מועד, ירושלים תשל"ה, עמ' קנב, הערה 2; בורגנסקי (לעיל הערה 20), עמ' 58–59, 327–328. אפשר לבסס קביעה זו על שיטת ר' יהודה במ"ב בפרקנו, שפסל סוכה שנסמכה על כרעי המיטה.

35 בבלי כא ע"ב.

כך יצרה הגמרא קשר בין הדין במשנה א, הנוגע לכאורה לדיני הישיבה בסוכה – שאסור לישון בסוכה מתחת למיטה – לבין עיקרון מנחה בדיני בניית הסוכה: שצריכים דירת קבע. הקישור הזה שייך למבנה של הפרק כולו. החלק הראשון של הפרק דן באיוון הנכון בין הקביעות הנחוצה כדי שהסוכה תשמש לצורכי דירה לבין העראיות הנדרשת כדי שהסוכה תמלא את תפקידה כפי שנוסח יפה בידי רבא: 'צא מדירת קבע ושב בדירת עראי'.³⁶ החלק השני של הפרק דן בדיני מצוות הישיבה בסוכה, ומחדד את הפרדוקס: 'עושה אדם את סוכתו קבע ואת ביתו עראי'.³⁷

לאור ניתוח זה של מבנה הפרק מתבררת המשמעות המרכזית של משל העבד כסיכום של הפרק. בכל ימות השנה אדם יושב בבית קבע, מטעמי ביטחון ונוחיות. העתקת דירתו הקבועה של האדם לשבעה ימים למבנה עראי, החשוף לסביבה ולמפגעים שונים, נעשית מתוך שיקול אחד בלבד: לעבוד את האדון שציווה על כך, למוזג לקונו. אין ביטוי מובהק לעראיותה של הסוכה יותר מאשר הגשמים החודרים לתוכה, ואשר הופכים את הישיבה בה לבלתי אפשרית. הגשמים משמשים כאמור גם כלי ביטוי ישיר בידי ה', ועל כן הישיבה בסוכה חושפת את האדם לא רק לסביבתו, אלא גם לאלוהיו – בישיבתו בסוכה נעשה האדם רגיש יותר וקשוב יותר ל'קול ה'', המגיע אליו באמצעות הגשמים, שכן אפילו גשם מועט מורגש ומשפיע על היושב בסוכה, מה שאין כן באדם הספון בתוך ביתו המוגן. בישוב בסוכה האדם העובד את ה' זוכה לתגובה אלוהית מידית: ראיית הכוכבים בשעת חסד, וגשמי קללה בשעת זעם. כך משתלב משל העבד במוטיב המרכזי של הפרק, קבע ועראי, ואף חושף את המשמעות הרוחנית של מוטיב זה ושל מצוות הסוכה.

אפשר שנרמז כאן רעיון נוסף: מטפורת העבד אולי רומזת שהמונחים קבע ועראי שייכים לאדם, ולא רק למבנה שבו הוא שוכן. 'כי גרים ותושבים אתם עמדי' (וי' כה 23), מצהירה התורה בבואה להסביר מדוע אין לעם ישראל בעלות של ממש על ארצם. הבונה לעצמו בית קבע מרגיש שהוא בעל בעמיו; השוכן בבית עראי מודע לכך שאין הוא אדון לגורלו, אלא תלוי בחסדו של אדון השולט בו. עראיותה של הסוכה ועבודתו של היושב בה – חד הן.

36 שם ב ע"א.

37 הנעימה הפרדוקסלית של משנה זו נעלמה מעיניו של רובנשטיין, והוא טען כי ההתייחסות אל סוכה כאל דירת עראי הייתה חידוש של רבא, ושממנו חדר הרעיון לסוגיות אחרות בבבלי. ראו: J. Rubenstein, 'The Sukka as Temporary or Permanent Dwelling: A Study in the Development of Talmudic Thought', *Hebrew Union College Annual*, 64 (1993), pp. 137–166. המתח בין תכונות של קבע ועראי בסוכה הוא מוטיב דומיננטי במשנה, ולכן יש לקבל את דבריו של נגן כי 'קיימת זיקה הדוקה בין דברי רבא לדברי המשנה' (נגן [לעיל הערה 25], עמ' 79, הערה 93; אף שלא הבחין בהבדל בין הבנתו לבין הבנת רובנשטיין), ועל הנקודה הזאת כבר עמד בורגנסקי (לעיל הערה 20), עמ' 56–59. רובנשטיין סמך את מסקנותיו על העדר אמירות מפורשות במשנה, בירושלמי ובדורות הראשונים של אמוראי בבל שסוכה נחשבת דירת עראי, אך לא נתן את דעתו לדרכי הרמיזה שבהן המשנה מכוונת אותנו למרכזיותו של מוטיב זה.

4. המשל כבבואה של תחילת הפרק

סיפורו של העבד בראש הפרק ומשל העבד בסוף הפרק הם בבואה,³⁸ תקבולת מהופכת, זה לזה. בסוף הפרק המשנה משווה את קיום מצוות הסוכה לארון הדוחה בשאט נפש את שירותו של עבדו. לעומת זאת בפתיחת הפרק מסופר כי טבי, עבדו של רבן גמליאל, בהיפוך גמור מהעבד שבמשל, יצא מגדרו כדי שלא לקיים את המצווה – הוא ישן בתוך הסוכה, אך בחר בתוכה מקום, מתחת למיטה, הפוסל את קיום המצווה. לכאורה תמוה הדבר: אם טבי כבר ישן בסוכה, מדוע ביקש שלא לזכות גם בקיום המצווה? למרבה ההפתעה רבן גמליאל לא גינה את התנהלותו של טבי, אלא דווקא שיבח אותו. התמיהה גוברת לאור ההשוואה בין שני סיפורי הבבואה: העבד המבקש לקיים מצווה נתקל בדחייה בוטה, אך העבד המשליך את המצווה לאחר גוו זוכה לשבחים! נימוקו של רבן גמליאל, שטבי ידע על פטור העבדים ממצוות סוכה, מספק הסבר לדברי השבת, אך אין הוא מוחק את התמיהה על פתיחת הנלהבת של רבן גמליאל: 'ראיתם טבי עבדי שהוא תלמיד חכמים [...]'. המעשה ההלכתי הזה מעוצב אפוא מבחינה ספרותית על מנת לעורר את תמיהת הלומד וליישבה, והתגובה הצפויה של הלומד היא חלק בלתי נפרד מהמסר של הסיפור, ליד תוכנו ההלכתי הספציפי.³⁹ יתר על כן, גם לאחר הסברו של רבן גמליאל עשוי הלומד לתמוה – הגם שטבי לא חייב היה במצוות הסוכה, עדיין לא מובן מדוע טרח לבטל בידיים את קיום המצווה: אפשר לזכות בקיום המצווה גם אם אין מחויבים בה, וגם אם רצה לפטור את עצמו מהמצווה, הרי יכול היה לעשות זאת באופן מתריס ומזלזל פחות אילו ישן מחוץ לסוכה.

ניתן להסביר את התנהלותו של טבי באמצעות השערות באשר לנסיבות האירוע, למשל כדרכו של הירושלמי, שהסביר כי בשל דוחק המקום ישן טבי היכן שישן על מנת לפנות מקום למי שחייבים במצווה.⁴⁰ ברם ניתן להבין את עניינו של טבי במישור ההלכתי בלבד,

38 על התופעה הספרותית הזאת בסיפורת המקראית עמד י' זקוביץ, המקרא בארץ המראות, תל אביב תשנ"ה. והוא ציין כי 'הבבואה מהפכת את קווי תוארו של סיפור המקור' (שם, עמ' 13). לדוגמה נוספת במשנה עיינו: וולפיש, שיטת (לעיל הערה 18), עמ' 68–70; הנ"ל, 'יום הדין בתורת התנאים', א' בוק (עורך), בראש השנה יכתבון, אלון שבות תשס"ג, עמ' 67–71.

39 יש קרבה מסוימת בין דברי כאן לדבריו של M. Simon-Shoshan, 'Halachah Lema'aseh: Narrative and Legal Discourse in the Mishnah', Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 2005, pp. 205–206, אך יש הבדל בין גישותינו. סיימון-שושן התמקד בויקה בין ניסוח עלילתי לבין סמכות נורמטיבית, ואילו אני מתמקד בהשלכות הרעיוניות-הרוחניות של הניסוח העלילתי.

40 בירושלמי ב, א (ב ע"ד) נאמר: 'שלא לדחוק את החכמים' (הובא בתוספות, סוכה כ ע"ב, ד"ה 'ראיתם טבי עבדי'). כך ניתן לפרש גם את עדותו של ר' יהודה במשנתנו באשר לשינת התלמידים 'בפני הזקנים' מתחת למיטה. מהתוספתא ב, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 260–261) משמע שרבים מהעם התקשו למצוא בסוכה די מקום למיטותיהם, ועיינו: ח' אלבק, ששה סדרי משנה: סדר מועד, ירושלים ותל אביב תשי"ט, עמ' 263; והשוו: שם, עמ' 256, 474. מכל מקום הגיוני שבסוכתו של רבן גמליאל התאספו בהג חכמים רבים והמקום היה דחוק. לפי שחזור ההיסטורי של הירושלמי, מסתבר שהחמתו

בלי להיזקק להשערות כאלה. על פי מסורת תלמודית גם אדם הפטור ממצווה מסוימת רשאי לקיימה, ומסורת זו נשענת על דברי התנאים ר' יוסי ור' שמעון 'נשים סומכות רשות'.⁴¹ אך שתי משניות במסכת ברכות מלמדות שאין דבר זה פשוט כלל, וכי – לפחות באשר למצוות קריאת שמע – ראוי שהפטור מהמצווה לא יקיימה. כאשר תמהו תלמידיו של רבן גמליאל על קריאתו את השמע בליל חתונתו,⁴² לא השיב להם רבן גמליאל שהוא מקיים את המצווה בתור 'אינו מצווה ועושה', אלא הביא נימוק אגדי-רוחני להתעקשותו: 'איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים'⁴³ שעה אחת!⁴⁴ הרי ששני הצדדים לדין הסכימו שמבחינת ההלכה הצרופה ראוי היה לרבן גמליאל להימנע מאמירת קריאת שמע בשעה שההלכה פטרה אותו ממנה.⁴⁵ בדומה לכך משתמע במקום אחר שאלמלא הטעם של 'כאדם הקורא בתורה' אסור היה לקרוא קריאת שמע לאחר זמנה.⁴⁶ אפשר שיש בשתי משניות אלה הסתייגות כוללת מביצוע מעשי מצווה בניסיונות של פטור מחובת המצווה, אך אפשר שיש בהן הוראה מיוחדת למצווה בעלת אופי של קבלת מלכות שמים: אין זה כבוד למלך שימליכו אותו מחוץ למסגרת שנקבעה ב'פרוטוקול' ההלכתי.⁴⁷ הירושלמי

- ומסירתו של טבי התבטאו בכך שנשאר במרחב של הסוכה על מנת לשמש את החכמים – תרתי משמע – אך בלי לתפוס מקום שיכלו לנצל החייבים במצוות סוכה.
- 41 ברייתא בבבלי, עירובין צו ע"ב ומקבילות, וכן: ספרא, ויקרא, דבורא דחובה, פרשה ב, ב (מהדורת פינקלשטיין, ב, עמ' 20).
- 42 משנה, ברכות ב, ה.
- 43 כן, בלי התיבה 'אפילו', ברוב העדים הארץ ישראלים, כולל חמישה קטעי גניזה (עיינו: משנה: זרעים, מהדורת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשל"ב). בעדים הבבליים – ובקטע גניזה אחד – ובדפוסים נוספה התיבה 'אפילו'.
- 44 הירושלמי הבין שיש מחלוקת בין רבן גמליאל לתלמידיו בשאלה העקרונית הנדונה כאן: התלמידים סברו כחוקיה ש'כל מי שאינו מחויב בדבר ועושהו נקרא הדיוט', ואילו רבן גמליאל חלק על חוקיה. הירושלמי ביקש להסיק מדברי רבן גמליאל מסקנה הלכתית, אך משמעם הפשוט של דבריו הוא במישור האגדי. ראו: ירושלמי, ברכות ב, ח (ה ע"ד).
- 45 בהמשך הפרק במשנה נאמר כי רבן שמעון בן גמליאל, בנו של רבן גמליאל, התנגד להרחבת ההיתר שהורה לעצמו אביו לכלול אנשים נוספים (ובכך הפך התנא קמא את ה'היתר' האגדי של רבן גמליאל להיתר הלכתי), ונימק: 'לא כל הרוצה ליטול את השם יטול' (ברכות ב, ח).
- 46 משנה, ברכות א, ב. בהבנת משנה זו נתקשו ראשונים ומפרשים בני זמננו כאחד, ועיינו סקירת השיטות בהשלמותו של אלבק (לעיל הערה 40), סדר זרעים, ירושלים תשי"ז, עמ' 326–327. אלבק עצמו הציע שאלמלא 'כאדם הקורא בתורה', אסור היה הדבר, משום הזכרת שם שמים לבטלה (שם, עמ' 14), אך דומה שההסבר שהצעתי כאן עדיף. עוד יש לבחון מדוע לא ענה רבן גמליאל לתלמידיו שהוא קורא שמע 'כאדם הקורא בתורה', ונראה מלשון תשובתו שרצה לקרוא בתור קבלת מלכות שמים דווקא, ולא בתור קורא בתורה.
- 47 גם אם נאמר שהמשניות בברכות משקפות התנגדות כללית לקיום מצוות שלא במסגרת חיוב, נראה שהיא מעוגנת בסברה דומה לזו שהצעתי, שכן להרבה מצוות – וודאי מצוות שנשים פטורות מהן – יש ממד של טקס ואף צביון של קבלת מלכות שמים. השו: J. Hauptman, *Rereading the Rabbis*, Boulder 1998, pp. 225–228; N. Margalit, 'Priestly Men and Invisible Women', *AJS Review*, 28 (2004), pp. 301–304

הכיר רעיון דומה: 'ותני חזקיה: כל מי שהוא פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט'.⁴⁸ לפי הגישה הפוסלת ביצוע מצוות על ידי מי שפטור מהן, דבריו של רבן גמליאל במשנתנו בשבחו של טבי מובנים. אם נגביל את הפסול למצוות מסוימות, כגון סמיכה וקריאת שמע, אפשר לומר שרבן גמליאל תפס את מצוות סוכה – בדומה לרעיון העולה ממשל העבד בסוף הפרק – כמצווה שיש בה ביטוי טקסי לקבלת מלכות שמים (עבד הבא למזוג לקונו), ולפיכך היא מוגבלת למצבים שבהם מתקיימת חובת המצווה.⁴⁹ כך או כך, אפשר להבין את התנהלותו של טבי ואת דבריו של רבן גמליאל באופן הבא: טבי ידע שאם יישן בסוכה, ייחשב הדבר לפגיעה בכבוד שמים ולא כקיום של המצווה ברשות. מנגד, לא רצה לישון מחוץ לסוכה, כנראה מתוך דבקות באדונו רבן גמליאל, ועל כן ישן בתוך הסוכה, אך מתחת למיטה.

נקודה זו משלימה את הבנת הקשר הבבואתי שבין תחילת הפרק לבין סופו. משל העבד המטפורי זורה אור על התנהגותו של העבד הראלי. ישיבת האדם בסוכה היא בעלת ערך כאשר בישיבתו הוא 'מוזג לקונו', ומכאן הסיקו טבי ואדונו כי מי שיש עליו אדון אחר פוגע בכבוד קונו אם הוא מתעקש לקיים את המצווה. טבי נשאר בסוכה מתוך נאמנות לאדונו, לרבן גמליאל, ועובדה זו עצמה היא שפסלה אותו ממצוות סוכה – מכאן נבע הצורך שטבי יעקוף את קיום מצוות הסוכה. אפשר שהבבואה הזאת אף זורה אור על המשל שבסוף הפרק. טבי זכה לשבחים מפי קונו בשל נאמנותו המופלגת לרבו ולא פחות מכך בשל הבנתו שנאמנות זו סותרת את קיום מצוות סוכה. אם השבח של טבי קשור לדבקותו ברבו ולהבנתו העמוקה במהות מצוות הסוכה, מסתבר שהאדון במשל דחה את עבדו בשל תכונה הפוכה מתכונתו של טבי. העבד שבמשל משרת את קונו, אך נאמנותו נתונה באמת לאדון אחר – לעצמו, כ'עבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס'. הקשר הבבואתי בין תחילת הפרק לסופו מחדד את הפרדוקס: טבי העבד, שביטל את מצוות הסוכה, פעל מתוך דבקות ברבו והבנת טיבה של המצווה, ולפיכך הוא זכה לשבחים; העבד במשל, שקיים את המצווה, פעל מתוך חוסר נאמנות לקונו וחוסר הבנה בטיבה של המצווה, ולפיכך הוא נדחה, שכן 'אי אפשרי בשימוש' שכזה.

בבואה מרשימה זו מחזקת את הקשר בין שני קוטבי הפרק ואף מעצימה את מרכזיותם של שני העבדים בהבנת המסרים של הפרק. שני הסיפורים מעוררים תמיחה, אך בכיוונים

48 ירושלמי, ברכות ב, ט (ה ע"ד).

49 יש לחזק את טענתי כאן, שהנחת משנתנו שרק החייב במצווה ראשי לקיימה, תובן על רקע המשנה, ברכות ב, ה, מתוך קשר פנים-משנאי בין משנתנו לבין משנה, ברכות ב, ה-ז. מלבד המוטיב המשותף של אי קיום מצוות בידי מי שפטור מהן, נזכר בשני המקומות טבי עבדו של רבן גמליאל, ואף במשנה בברכות זכה טבי לשבחים מפי אדונו. אני מקווה לדון בהקבלות הללו במקום אחר, ואסתפק לפי שעה בכך שהן עשויות לחזק את קו החשיבה שפיתחתי כאן. על קשרים פנים-משנאיים עיינו: וולפיש, שיטת (לעיל הערה 18), עמ' 258–259.

הפוכים – מדוע שיבח רבן גמליאל את העבד שדחה בזרוע את קיום המצווה, ומדוע במשל דחה האדון בזרוע את העבד שבא לשמשו? שתי התמיהות מבטאות את עראיותו של העבד, שקיומו תלוי באופן מוחלט ברצון אדונו – הרי בשני הסיפורים האדון הגיב על מעשה עבדו באופן בלתי צפוי, ושתי התגובות נראות הפוכות זו מזו. בראש הפרק התמיהה מביאה לידי הבנה, שכן רבן גמליאל לימד מהי ההערכה הנכונה של המעשה, המושרשת בהתבוננות מעמיקה במניעיה. נראה כי גם כאן נעוץ סוף הפרק בתחילתו: כמו האדון בראש הפרק, כך האדון שבסופו העריך את מעשי עבדיו במבט בוחן ומעמיק יותר ממה שנראה לבני אדם. האדון שבשמים, שלא כרבן גמליאל, אינו נוהג להסביר את נימוקי הערכתו, אך כפי שבראש הפרק יש לסמוך על הערכתו (החיובית) של רבן גמליאל, כך יש לקבל בהבנה את הערכתו (השלילית) של האדון שבסוף הפרק.

ג. מיקומו של המשל בעריכת המסכת

1. חתימת חטיבת דיני סוכה (פרקים א–ב)

משל העבד חותם את פרק ב של מסכת סוכה וחותם כאמור גם את חטיבת דיני הסוכה במסכת. אחרי שני הפרקים הראשונים, העוסקים במצוות הסוכה, עוברת המשנה בשלושת הפרקים האחרונים לעסוק בסדרת מצוות השלוכות זו בזו, והקשורות לעבודות המיוחדות לחג בבית המקדש: ארבעת המינים,⁵⁰ ערבה, ניסוך המים ושמתח בית השואבה. לפי נוהג מצוי במשנה, עורך המסכת סיים את חטיבת הלכות סוכה במשנה אגדית, משל העבד. המשל מתאים לתפקיד החתימה המסכמת של חטיבה זו בשל הרעיונות העולים ממנו, והמצויים בהלכות שהובאו בפרקים א–ב:

- עראיות הסוכה – משניות 1–10 בפרק א פוסלות סכך הדומה יותר מדי לתקרה (והשווה פתיחת פ"א, מ"י), אף על פי שמשנה ב בפרק ב מכשירה – בדיעבד – סוכה 'מעובה כמין בית' (אך אפשר שזאת בתנאי שהיא תהיה חדירה למים אף על פי שאין 'הכוכבים נראים מתוכה')⁵¹;
- חשיפתו של היושב בסוכה לשמים – 'העושה סוכתו תחת האילן כאלו עשאה בתוך הבית' (פ"א, מ"ב)⁵²;

50 כמובן מצוות ארבעת המינים מתקיימת גם 'במדינה' (פ"ג מ"ב), אך עיקרה של מצווה זו במקדש, ועיינו: גנן (לעיל הערה 25), עמ' 95–99. בתיאורים רבים של חג הסוכות מתקופת בית שני מתוארת מצוות ארבעת המינים כמצווה המתבצעת דווקא במקדש, כפי שהראה J. Rubenstein, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods*, Atlanta 1995, pp. 101, 182–185

51 זאת שיטת רבנותם, שהובאה בכמה מקורות, וביניהם: מרדכי, סימן תשל"ב. ועיינו: בית יוסף, אורח חיים, סימן תרלא, ג. לכל הדעות לכתחילה ראוי שהסכך לא יהיה 'מעובה כמין בית', עיינו: בית יוסף (שם).

52 וכך משתמע גם מהזכור לכתחילה שייראו הכוכבים דרך הסכך, ושלא יהיה 'מעובה כמין בית',

• הישיבה בסוכה כעבודת ה' – משנה ו בפרק ב מחילה על דין הישיבה בסוכה את הדין של תשלומין ואת הפסוק 'מַעֲזָת לֹא יוּכַל לַתִּקֵּן וְחֶסְרוֹן לֹא יוּכַל לְהַמְנוֹת' (קה' א 15), השאולים מדיני הקרבנות.⁵³

בעלילת משל העבד שלושת המוטיבים האלה מתלכדים ומתמוזגים לרעיון אחד: האדון דורש מהעבד לבטא את עבדותו, להמחיש את עראיותו, בעמדו לפני קונו בקרבת מקום, חשוף לתגובותיו של האדון. הסוכה, המוציאה את האדם מבית הקבע שלו ומושיבה אותו בדירת עראי, פתוחה לכיפת השמים, מקרבת את האדם לאלוהיו וחושפת אותו לכלי ביטויו של הקב"ה למידת שביעות רצונו מעבדיו – הגשם.⁵⁴

2. מעבר בין דיני סוכה לבין מצוות המקדש של חג הסוכות
המצוות בחלקה השני של מסכת סוכה קשורות לכך שבחג הסוכות, החל סמוך לפני עונת הגשמים, 'נדונין על המים'.⁵⁵ ארבעת המינים – ובמיוחד ערבי הנחל – 'גדילים על המים, לפיכך הן באין פרקליטין למים'.⁵⁶ ארבעת המינים מובאים לפני יושב השמים על מנת לרמוז לו עד כמה אנהנו זקוקים למי הגשמים, ואילו ניסוך המים הוא המְחַזֵּה של הפעולה האלוהית הרצויה והמתבקשת – לשפוך עלינו מים. לדברי ר' עקיבא יש בניסוך המים גם משום מידה כנגד מידה: 'הביא ניסוך המים בחג כדי שיתברכו עליך מי גשמים'.⁵⁷ שמה

- ולשיטת רבנו תם (בהערה הקודמת), סוכה שאינה חדירה למי גשמים, כלומר אינה חשופה לשמים, פסולה בדיעבד. השו"ב: J. B. Soloveitchik, *Derashot Ha-Rav*, summarized and annotated by A. Lustiger, Edison, N.J. 2003, pp. 111–112. שתי ההלכות הקשורות לחשיפת הסוכה לשמים, סמוך לפתיחת חטיבת הלכות סוכה (פ"א, מ"ב) וסמוך לחתימתה (פ"ב, מ"ט), מציינות שהסוכה צריכה לא להיות זהה לבית, ודרישה זו נרמזת גם בהלכות המבחינות בין הסכך לבין תקרה (פ"א, מ"ו–מ"ז). מו"ר הרב סולובייצ'יק הבין באופן אחר את הדין של סוכה בתוך הבית, ולדבריו הוא סניף של דין סכך פסול. ראו: י"ד סולובייצ'יק, הררי קדם, א, ירושלים תש"ס, סימן צ, עמ' קסו–קסז.
- 53 משנה, חגיגה א, ו. השו"ב: נגן (לעיל הערה 25), עמ' 32–34. על מושג התשלומין בקשר לישיבה בסוכה עיינו: ד' הנשקה, 'אימתי יושבים בסוכה? לשחזורה של משנה ראשונה', ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית, לכבוד חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 87–104.
- 54 רעיונות אלה נקשרים למוטיבים רבים שהעלה נגן לאורך ספרו (לעיל הערה 25), כגון הסכך כסמל לענני הכבוד, מוטיבים של בית המקדש בדיני סוכה ובדיני התלמוד מסביבם, זיקה בין הסוכה לבין גן עדן.
- 55 משנה, ראש השנה א, ב. השו"ב: י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 199; J. Milgrom, *Leviticus 23–27: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible), New York 2001, pp. 2043–2044. להגשם במצוות חג הסוכות עיינו: רובנשטיין (לעיל הערה 50), עמ' 163–179.
- 56 ירושלמי, תענית א, א (סג ע"ג).
- 57 תוספתא ג, יח (מהדורת ליברמן, עמ' 271), ושם מבוסס הרעיון הזה על זכ' יד 17. והשו"ב: תוספתא, ראש השנה א, יב (מהדורת ליברמן, עמ' 308); ספרי במדבר, קנ (מהדורת הורביץ, עמ' 196).

של שמחת בית השואבה מעיד שהיא נעשתה 'לכבוד שאיבת ניסוך המים',⁵⁸ ולכן גם היא קשורה למוטיב המרכזי של חגיגות המקדש בחג הסוכות – הגשמים. לאור מרכזיותו של מוטיב הגשם במצוות של פרקים ג–ה, נראה שהופעת מוטיב הגשם בסיום חטיבת הלכות סוכה משקפת את מגמת עורך המשנה לחבר את המוטיב הזה גם למצוות הסוכה. אמנם יחסו של היושב בסוכה לגשם הפוך מיחסם של נוטל הלולב ומנסך המים: בעוד נוטל הלולב ומנסך המים באים 'פרקליטין למים', היושב בסוכה רואה בגשמים דבר לא רצוי לעת זו. אך אין להתעלם מהדימוי שנקט הממשל בסוף פרקנו לבטא את הקללה בגשמים היורדים בחג – העבד הבא למזוג לקונו דומה להפליא למצוות ניסוך המים.⁵⁹ כל השנה מנסכים על המזבח יין, ואילו בחג הסוכות מלווים את ניסוך היין בניסוך מים, מעין 'מיוזג' של יין הנסכים:

ושני ספלים שלכסף היו שם (אחד למים ואחד ליין) [...] ומנוקבין כמין שני חוטמים דקים, אחד מעובה ואחד מידק (דק) כדי שיהו שניהם כלים בבת אחת (פ"ד, מ"ט).

משל העבד יוצר אפוא משוואה מעניינת בין האדם מישאל היושב בסוכה לבין הכוהן המנסך את המים. שניהם עומדים לפני קונם לשרתו, זה בא למקדש למזוג את יין הנסכים בספלי המזבח, וזה נכנס לסוכה למזוג מים מטפוריים לקונו באמצעות האכילה והשתיה בסוכה. ברם הכוהן בא על מנת לבקש את ברכת המים, ואילו היושב בסוכה לא יוכל להופיע בפני קונו אלא אם כן יימנעו הגשמים. דומה כי פרדוקס זה מבטא נקודה חשובה באשר לגשמים – הם עשויים להיות ברכה, אך גם קללה, והכול תלוי בעיתוי. פרדוקס זה משמש פינת יסוד למשניות מסכת תענית, והוא עומד במרכזה של מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע בפתח המסכת.⁶⁰ הדמיון החיצוני הבולט בין משל העבד לבין ניסוך המים מראה כי פרדוקס זה עומד אף ביסודה של מסכת סוכה. הקשר בין ניסוך המים לבין משל העבד מתהדק עוד יותר בהמשך המשנה, פ"ד, מ"ט:

58 רש"י, מב ע"ב, ד"ה 'החליל'. לשון דומה ראו: רש"י, נ ע"א, ד"ה 'בית השואבה'; השו"ת מאירי, בית הבחירה, ירושלים תשל"א, למשנה הראשונה של פרק ד, עמ' קנה; ועיינו: אלבק (לעיל הערה 40), עמ' 477. חוקרים רבים טענו, בעקבות אברהם גייגר, שאין קשר בין חגיגות האש והלפידים בשמחת בית השואבה לבין מים וגשמים, אך כבר נדחו דבריהם בידי מ"צ פוקס, 'שמחת בית השואבה', תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 173–216 (והשוו: הנ"ל [לעיל הערה 1], עמ' 155–162); ועיינו: רובנשטיין (לעיל הערה 50), עמ' 141–142; תבורי (לעיל הערה 55), עמ' 196–197 והערה 163; א' רגב, הצדוקים והלכתם, ירושלים תשס"ה, עמ' 159; גגן (לעיל הערה 25), עמ' 182.

59 דגם היסוד של עבד הבא לשמש את רבו משמש בהקשר של גשמים בכמה מקומות נוספים בספרות התלמודית – התנאית והאמוראית כאחת. ראו: ירושלמי, תענית א, א (סג ע"ג); בבלי, שם יט ע"ב, כה ע"ב. למיטב ידיעתי אין דגם יסוד זה רווח בספרות התלמודית, והוא משמש בדרך כלל למוטיבים של תפילה (בבלי, ברכות לד ע"ב; שם, בבא בתרא כה ע"א) או עבודה במקדש (שם, חגיגה ד ע"ב–ה ע"א), מוטיבים הקרובים לריצוי המים במקדש בחג הסוכות (השוו לעיל הערה 31).

60 משנה, תענית א, א.

ולמנסך אומרין לו: 'הגבה את ירך', שפעם אחת ניסך על רגליו ורגמוהו כל העם באתרוגיהם.

הנה בא העבד הכוהן למזוג לקונו – ונתקל בתגובה וזעמת! שוב לפנינו הקבלה בבואתית, ונקודות הדמיון בינה לבין משל העבד מחדדות את ההבדלים בין המקרים. במשל שבסוף פרק ב השופך היה האדון, ואילו העבד לא הספיק למזוג כלל, ואילו באירוע ההיסטורי שבפרק ד השופך הוא העבד הכוהן, והתגובה הנוזעמת הייתה זריקה במקום שפיקה (זריקה אופקית במקום אנכית). במשל התגובה הנוזעמת באה מלמעלה, מהאדון ה', ואילו באירוע הניסוך היא באה מלמטה, מהמוני העם כלפי בעל השררה. בסיפור המשל למראית עין הייתה עבודתו של העבד תקינה לחלוטין; רק העין הבוחנת של האדון היושב במרומים הבחינה בקלקול הפנימי שבעבודה זו, ותגובתו הבלתי צפויה מעוררת תדהמה – ובעקבותיה חשבון נפש. באירוע ההיסטורי המנסך קלקל את עבודתו לעיני כל הציבור, ותגובתם הוועמת הייתה צפויה ומובנת. יתר על כן, במעשה ניסוך המים אין מדובר בעבד, אלא באדם בעל משרה רמה: כוהן, אולי כוהן גדול, ואפשר שמדובר במלך ישראל בכבודו ובעצמו – אם נזהה מעשה זה עם סיפורו של יוסף בן מתתיהו על רגימת ינאי המלך באתרוגים.⁶¹

מה ניתן ללמוד מההקבלה הבבואתית של המשל והסיפור ההיסטורי? נראה שהיפוכי המגמה בין השניים מחדדים את הפרדוקס של חג הסוכות, שעושים בו פעולות של ריצוי גשמים (ניסוך המים ועוד) בשעה שהגשמים הם עדיין סימן קללה.⁶² ההשוואה הבבואתית בין משל העבד לאירוע ניסוך המים עשויה להוביל לקווי חשיבה נוספים. אפשר שיש כאן רמז לתשובה על השאלה המעסיקה אותי לאורך המאמר: במה זוכה העבד בשבחים על שירותו לקונו, ומתי הוא נתקל בגינוי חריף ובוטה? מסכת סוכה מביאה שני מעשים היסטוריים מנוגדים, אחד לשבח ואחד לגנאי: מעשה טבי עבדו של רבן גמליאל ומעשה המנסך על רגליו. אפשר לראות בשני הסיפורים האלה הפכים: העבד הזוכה לשבח מאת אדוניו, מסיבות עומק נסתרות מהעין, מול בעל השררה החוטא בגלוי, והנרגם באתרוגים בידי המוני העם ההדיוטות. עורך המשנה לא יצר חיבור אסוציאטיבי ישיר בין שני הסיפורים ההפוכים הללו, כך שאין הם בבואה זה לזה; אבל הוא יצר חיבורים

61 קדמוניות היהודים יג, ה. נחלקו החוקרים אם יש לזהות את שני המקרים. ליברמן קיבל וזהו זה; ראו: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ד, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 881. אך אלון וכן ספראי דחו אותו; ראו: ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, תל אביב תשכ"ו, עמ' 36–37, הערה 34; ש' ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני, ירושלים תשכ"ה, עמ' 213, הערה 178. מבין החוקרים האחרונים תבורי נטה כנראה לדחות את הזיהוי; ראו: תבורי, (לעיל הערה 55), עמ' 200. ומנגד ראו: רובנשטיין (לעיל הערה 50), עמ' 121–122 (ועיינו שם, הערה 67); סיימון-שושן (לעיל הערה 39), עמ' 119–120; רגב (לעיל הערה 58), עמ' 159; אלה נטו לראות בסיפור שבמשנה 'הד עמוס' (רגב) או עיבוד (רובנשטיין, סיימון-שושן) של המסופר אצל יוסף בן מתתיהו.

62 משנה, תענית א, א.

אסוציאטיוויים-ספרותיים המחברים כל אחד מהם למשל העבד. כך משמש משל העבד בריח התיכון, המחבר בין שני המעשים ההיסטוריים, ויוצר מסכת מתוחכמת של שלושה 'סיפורים', שהם בבואות זה לזה.

שלא כבמשל העבד, בשני המעשים ההיסטוריים אין שום חידתיות (בסיפור על טבי ורבן גמליאל יש הפתעה, אך אין חידה), ואפשר ששני המעשים המוסברים זורים אור על המשל החידתי. לתגובותיהם של רבן גמליאל ושל רוגמי האתרוגים יש הסבר ברור במשנה, ונראה כי קיים דמיון בין השניים – בשני המקרים אין תוכם כבכרם. מבחון נראה טבי העבד כמי שבעט במצוות הסוכה, אך כאמור אין הדבר כך: הוא התחמק ממצווה שממנה היה פטור משום שהבין לעומק מה נדרש ממנו בתור עבד. בהיפוך גמור ממנו הכוהן ניסה להראות את עצמו כמי שמנסך, אך קלקל בכוונה תחילה.⁶³ בשני המקרים גילו הצופים-המשלחים את משמעותה האמתית של המעשה. רבן גמליאל, בכוונות מעמיקה, הבין את משמעותה האמתית של התנהלות עבדו, והמוני העולים לרגל התבוננו היטב במעשה הכוהן וסיכלו את תרמיתו. נראה אפוא כי גם משל העבד, שיש לו קשרים אסוציאטיוויים המובהקים לשני המעשים, מתאר מצב שבו אין תוכו כברו. אמנם במקרה הזה אין הפער בין המעשה החיצוני לכוונה הפנימית גלוי לעין אדם, אך האדון העליון מבחין, ותגובתו החריפה מהווה קריאה לאדם להתאים את לבו למעשיו. המשותף לשלושת המעשים: ערכו של מעשה אינו נמדד לפי חיצוניותו, אלא לפי רצונו של העבד לעשות למען קונו שירות של אמת.

סיכום

בפרקי המאמר השונים הראיתי כי הצבת המשל הדרמטי של העבד בסוף פרק ב של מסכת סוכה היא תחבולה רב תכליתית. המשל הקצר והאליפטי מזעזע את הקורא (הזרה) ותובע התבוננות מעמיקה במישור הטקסטואלי ובמישור הרוחני כאחד. מיקומו של המשל בפרק מפתיע לכאורה, אך התבוננות מעמיקה במבנה הפרק ובמבנה המסכת חושפת את החכמה שבהצבת המשל בסוף הפרק ובנקודת המעבר בין חטיבת הלכות סוכה לחטיבת מצוות המקדש של חג הסוכות. המשל מאגד בתוכו מוטיבים חשובים ומרכזיים: הסוכה כדירת עראי והישיבה בסוכה כמפגש בלתי אמצעי בין העבד לבין קונו; חשיבותם המרכזית של הגשמים, שהם היעד שאליו מכוונות מצוות ניסוך המים ומצוות המקדש הנוספות, ושמשמשים כלי ביטוי מרכזי של האדון להביע את יחסו לעבדו. האירוע שבמשל רומז למעשים בולטים במסכת: לשבח לפעולתו של טבי עבדו של רבן גמליאל ולרגימת הכוהן

63 אין זה חשוב לענייני מה בדיוק היה הקלקול של המנסך ומה היו מניעיו. וראו על כך: רגב (לעיל הערה 58), עמ' 159–160, *Jewish Quarterly*, 'Sadducees and Water Libation', Review, 84 (1993), pp. 417–444

הגדול באתרוגים. ביחד אורגות האסוציאציות והתמונות הללו מסכת עשירה של רעיונות רוחניים, והתוצאות הבלתי צפויות של מעשי האדם חושפות את משמעויותיהם הפנימיות והנסתרות.

פתחתי את המאמר בחידה – מה בדיוק קרה במשל זה, ומה משמעו? ההתמודדות עם החידה החלה בניתוח מעמיק של האירוע עצמו: מה בדיוק עשו העבד והאדון, ומה ביקש האדון לבטא במעשיו? בהמשך עקבתי אחרי מסכת ענפה של קישורים אסוציאטיביים בין המשל החידתי לבין משניות אחרות, ובמיוחד הקישורים הבבואתיים בינו לבין שני המעשים ההיסטוריים המסופרים במסכת. הרבה בוננויות חשובות עשויות לעלות מתוך ההתבוננות בקישורים הספרותיים, אך מעל הכול מרחפת התמונה החידתית של העבד המופתע והנעלב, הפותח את מסע חשבון הנפש שלו עם ההפנמה של האמת המרכזית: שהאדם הוא יצור עראי, נשלט בידי קונו, התובע ממנו לקבל באהבה את החידות שהוא מטיח בפניו.