

מה מוסיפה התוספתא?

שילובם של דברי אגדה מהתוספתא בסוגיות הבבלי במסכת סוכה¹

א. פתיחה

כיום, נוהגים חלק מלומדי התלמוד להקדים ללימוד המסכת בתלמוד את לימוד המקורות התנאיים הקשורים למסכת הנלמדת, וכך נלמדת המסכת לאחר היכרות עם החומר התנאי: משניות המסכת, יחד עם התוספתא שעליה ומדרשי ההלכה הנוגעים לנושאים העיקריים במסכת. היכרות מוקדמת עם דברי התוספתא מוביל להשוואתה אל מול המשנה המקבילה לה, וכמובן להכרת דברי התוספתא המופיעים בתלמוד, שבדרך כלל יבואו על ידי האמוראים כחלק ממהלך הסוגיה.

והנה, ידוע שהגמרא מביאה את התוספתא לטובת הבהרת המשנה, ביאורה ופירושה בדרכים מתודיות שונות. כאשר מדובר בתחומי הלכה, התוספתא יכולה להעשיר את הסוגיה באופן מהותי.² המשנה מטבע יצירתה וסגנונה הנה יחידה תמציתית וקצרה, וכך התוספתא מוסיפה פרטי הלכות נוספים למשנה אשר תורמים להבנת המשנה וביאורה. בבואנו לעסוק בדברי אגדה, ידוע ומוכר שהמשנה מטבעה הממוקד בפן המעשי-ההלכתי מיעטה להביא דברי אגדה בתוכה.³ לעומתה, התוספתא מוסיפה על המשנה בדברי אגדה מעבר למצוי במשנה. דוגמה מובהקת לכך ממסכתנו, מסכת סוכה, ניתן לראות בתוספתא בפרק ג (במהדורת ליברמן), שבו הלכות ב-יג (!) דורשות בסגנון אגדתי את נושא המים המוזכר במסכת. משום מה, אין הלכות אלו מובאות במהלך הסוגיות העוסקות בנושא המים במסכתנו.⁴ לעומת זאת, ישנן הלכות בתוספתא שיש בהן דברי אגדה שהגמרא משלבת בתוך הסוגיה.⁵ בשילוב זה דן מאמרנו, והוא בא לעיין ולהבין מהי התרומה של

¹ המאמר מוקדש לזכרו המבורך של פרופ' יונה פרנקל, שפקח עיני בקריאת אגדות חז"ל.

² דוגמה מובהקת לכך נמצא במסכת שבת לאורך הדפים ו ע"א עד המשנה בראש דף ט ע"ב. בסוגיות שם הגמרא מביאה את ההלכה הראשונה בתוספתא המגדירה את רשויות שבת, בעוד המשנה הראשונה עוסקת במלאכת הוצאה ללא הגדרת הרשויות השונות. כך שתוספתא זו הכרחית ומשמעותית לסוגיות העוסקות במלאכת הוצאה.

³ ראו בעניין זה את דברי פרופ' יונה פרנקל בספרו: **דרכי האגדה והמדרש**, ב, יד לתלמוד, גבעתיים 1991 (להלן: דרכי האגדה), בפרק הלכות ו'הגדות' במשנה, עמ' 484-487.

⁴ ואין כאן המקום לדון בכך.

⁵ מאמרנו יוצא מתוך הנחה שההלכות בתוספתא הן המקור לאותן ברייתות המופיעות בגמרא בשתי הסוגיות שבהן אנו דנים. הנחה זו מתבקשת, הן לאור הופעת אותן ברייתות בנוגע לאותה משנה בשני המקורות – תוספתא ובבלי, הן בשל הדמיון בסדרן של הברייתות בשתי הסוגיות, שהוא דומה לסדרן בתוספתא. אמנם,

דברי האגדה המופיעים בתוספתא למבנה הסוגיה התלמודית ומהלכה. נעיין בשתי סוגיות ממסכת סוכה: האחת בסוף פרק ב, ביחס לירידת גשמים במהלך החג, והשנייה בפרק ה, ביחס לדברי החסידים במהלך חגיגות שמחת בית השואבה.

ב. הסוגיה הראשונה⁶

ב.1. עבד שבא למזוג כוס לרבו

המשנה האחרונה בפרק ב של מסכת סוכה אומרת כך:

כל שבעת הימים אדם עושה סכתו קבע וביתו עראי. ירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות? משתסַח המְקַפָּה. משלו משל, למה הדבר דומה? לעבד שבא למזג כוס לרבו, ושפך לו קיתון על פניו.

[משנה סוכה, ב, ט]⁷

משנה זו פותחת בקביעה עקרונית על אופן קיום מצות סוכה, במשך שבעת ימי החג. הקיום המעשי של "חג הסֶפֶת תַּעֲשֶׂה לָךְ שְׁבַע יָמִים"⁸, קובע שבניית הסוכה מחייבת לעשות את הסוכה קבע. לפי רש"י, פירושו הדבר הוא "להיות כל עיקר דירתו בה"⁹. כך, הבית האמתי שגרים בו במהלך השנה הופך לארעי. לאחר קביעה זו המשנה מתייחסת למציאות של ירידת גשמים במהלך החג ומבררת מתי, במצב כזה, תיתכן האפשרות לעזוב את הסוכה ולשוב הביתה. המשנה קובעת שבמצב שבו התבשיל שאוכלים בסוכה מתקלקל, ניתן לשוב הביתה. לכאורה ניתן היה לסיים את המשנה בדין זה, אך המשנה ממשיכה באמרה קצרה של משל¹⁰. ממשל זה ניתן ללמוד מסר שהגשמים בחג הסוכות אינם גשמי ברכה אלא סימן קללה¹¹, משום שאין אדם יכול לקיים את מצות סוכה באופן הראוי.

אף אם היה מקור קדום שעמד הן לפני עורך התוספתא הן לפני עורך הסוגיה הבבלי – אין זה משנה לדינונו במאמר.

⁶ הערת העורך: בנוגע לסוגיה זו ראו גם את מאמרו של אריאל מואב, "מי שפך למי? – עיון בסוגיה החותמת את פרק ב במסכת סוכה", המופיע בגיליון זה, בעמ' 57-83, ומנתח את הסוגיה מכיוון שונה.

⁷ המשנה מופיעה בדרך כלל כ"ע"ב, כאשר סוגיית האגדה שעליה מצויה בדרך כלל כ"ע"א-ע"ב, ובה אנו מתמקדים במאמרו.

⁸ דברים טז, יג.

⁹ רש"י, סוכה כח ע"ב, ד"ה סוכתו קבע.

¹⁰ הניסוח "משלו משל" מופיע במשנה.

¹¹ ראו רש"י, שם, ד"ה משל לעבד. ובלשונו של פרופ' פרנקל, **דרכי האגדה**, עמ' 487: "המשנה בסוכה אומרת לאדם לעשות כהלכה ולוותר על המצוה, אך לא לראות בזה קולה הלכתי-משפטית כי אם תוכחה דתית משמים". וביתר הרחבה, שם, כרך א, עמ' 360. על משנה זו כתב בהרחבה הרב ד"ר אברהם וולפיש במאמרו: "הסוכה ומשל העבד: החידה שבפשר", בתוך: אריאל הירשפלד, חנן חבר ויהושע לוינסון (עורכים), **מתקרי ירושלים בספרות עברית**, כג, המכון למדעי היהדות ע"ש מנדל, ירושלים תש"ע (להלן: הסוכה ומשל העבד), עמ' 77-98. עיקרו של המאמר עוסק במיקומה של משנה זו כחוליה קריטית המקשרת בין הלכות סוכה שבפרקים א ו-ב לבין הלכות ארבעת המינים ושאר מצוות החג שבפרקים ג-ה של מסכת סוכה. ובנושא המסר הרעיוני של מעשה האדון ביחס לעבד הוא מוסיף ומחדד על פני דברי פרנקל, ומבהיר כי "הגשמים פוגעים בעבד, בעם ישראל, דווקא משום שהוא בא לשרת את קונו באמצעות הישיבה בסוכה".

בראשית הסוגיה התלמודית על משנה זו, הגמרא מביאה ברייתא המתארת כיצד על אדם לחיות בסוכתו באופן של קבע:

תנו רבנן: כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד? היו לו כלים נאים – מעלן לסוכה, מצעות נאות – מעלן לסוכה; אוכל ושותה ומטייל בסוכה.

מנא הני מילי? דתנו רבנן: 'תשבו' (ויקרא כג, מב) – כעין תדורו. מכאן אמרו: כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד? היו לו כלים נאים – מעלן לסוכה, מצעות נאות – מעלן לסוכה; אוכל ושותה ומטייל בסוכה; ומשנן בסוכה.

[בבלי סוכה, כח ע"ב]

בהמשך הסוגיה, הגמרא מבארת את המילים במשנה "ירדו גשמים" באופן שמשמע ממנו כי ניתן לשוב לבית הקבע במהלך חג הסוכות, אף במקרה שישנם קושי וחוסר נוחות ונעימות בזמן האכילה, לאו דווקא בשל ירידת גשמים, אלא גם במצבים אחרים, כגון כשנושרת פסולת לתוך הסוכה. בנוסף, נלמד בגמרא, שכאשר פסקו הגשמים והאדם נרדם בתוך ביתו, אין צורך לשוב לישון בסוכה כשיתעורר.

על המשל המובא במשנה דנה הגמרא ומבררת "מי שפך למי?"¹² והיא מביאה ברייתא הקובעת ש"השופך" את המים הוא הרב, האדון. על פי הגמרא, דברי המשנה "ושפך לו קיתון על פניו", פירושה הוא: "שפך לו רבו קיתון על פניו, ואמר לו: אי אפשר בשימושך".¹³ כך עולה באופן ברור שירידת גשמים בחג מהווה סימן מאת אדון העולם כלפי בני האדם, ברואיו.

ב.2. סימון קללה

לכאורה, נושאי המשנה ומילותיה הסתומות בוארו והתפרשו בסוגיה, וניתן היה בכך לחתום את הסוגיה התלמודית. אך עורך הסוגיה צירף לכאן מספר ברייתות שמקורן בתוספתא.¹⁴ עורך הסוגיה לקח את ההלכה שמופיע כהלכה אחת בכתבי היד ובדפוס, ופירק אותה למספר ברייתות הנפתחות כל אחת במילים "תנו רבנן" או "תניא".

וכך הופך המקרה "מתקריט מצערת לאיתות כמעט נבואי מאת השוכן במרומים" (עמ' 82). ובהערה 17 שם הוא פורש הבדל נוסף בינו לבין פרנקל, ביחס להשלמת משנה זו, בזווית רעיונית-אגדית, את הדין ההלכתי שקדם לה הקובע מתי ניתן לעבור מהסוכה לבית כאשר יורדים גשמים.

¹² בבלי סוכה, כט ע"א.

¹³ פרופ' הרי"ן אפשטיין, בחיבורו המקיף **מבוא לנוסח המשנה**, עמ' 421, דן במשנה בעקבות שאלת התלמוד "מי שפך למי?", והוא סבור שכדי שהתלכות הגמרא תהיה ברורה ומדויקת נראה לו כי "הנוסח העיקרי של המשנה הוא: '... לעבר שבא למזוג לקונו ושפך הקיתון על פניו', ועל פי נוסח זה "הבעיא" שבבלי יותר מוצדקת ויותר מובנת, שכן מנוסח זה נראה כאילו נמשך 'ושפך' על העבר". שמואל וזאב ספראי, בספרם: **משנת ארץ ישראל עם פירוש ספראי – מסכת סוכה**, עמ' 121, פירשו שהשימוש הסביר במשל בכוס שיש בה יין ומים כנהוג בזמנם, אינו מקרי, אלא קשור לניסוח היין והמים בטקסי המקדש בחג הסוכות בבקשה לגשם.

¹⁴ תוספתא סוכה, ב, ו (במהדורת ליברמן, מועד, מעמ' 262 שורה 33, עד עמ' 263 שורה 47).

תוספתא סוכה, ב, ו

בזמן שהמאורות לוקין סימן רע לאומות העולם. משל למלך בשר ודם שבנה פלטרין ושכללה והתקין בה את הסעודה, ואחר כך הכניס את האורחין. כעס עליהן, אמר לשמש ונטל את הנר מלפניהן ונמצאו כולן יושבין בחשיכה.

היה רבי מאיר אומר: בזמן שהמאורות לוקין – סימן רע לשונאיהן של ישראל, מפני שהן למודי מכות. משל לסופר שנכנס לבית הספר, ואמר: הביאו לי רצועה. מי דואג? מי שהוא למוד להיות לוקה.

בזמן שחמה לוקה – סימן רע לאומות העולם; לבנה לוקה – סימן רע לשונאיהם של ישראל, מפני שהגוים מונין לחמה וישראל מונין ללבנה. בזמן שלוקה במזרח – סימן רע ליושבי מזרח; במערב – סימן רע ליושבי מערב; באמצע – סימן רע לעולם. בזמן שנהפכו כמין דם – פורענות של חרב בא לעולם; כמין שק – פורענות של דבר ושל רעב בא לעולם. בזמן שלקו בכניסתן – פורענותן שוהא לבוא; ביציאתן – פורענות ממהרת לבא, ויש אומר: חלוף דברים.

אין לך כל אומה ואומה שלוקה שאין אלהות שלה לוקין עמה, שנאמר: 'ובכל אלהי מצרים וגו' (שמות יב, ב).

בזמן שישראל עסוקין בתורה אין דואגין מכל אלה, שנאמר: 'כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמדו' וגו' (ירמיהו י, ב).

בבלי סוכה, כט ע"א

תנו רבנן: בזמן שהחמה לוקה – סימן רע לכל העולם כולו. משל למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, והניח פנס לפניהם, כעס עליהם ואמר לעבדו: טול פנס מפניהם והושיבם בחושך.

תניא, רבי מאיר אומר: כל זמן שמאורות לוקין – סימן רע לשונאיהם של ישראל, מפני שמלומדין במכותיהן. משל לסופר שבא לבית הספר ורצועה בידו, מי דואג? מי שרגיל ללקות בכל יום ויום הוא דואג.

תנו רבנן: בזמן שהחמה לוקה – סימן רע לעובדי כוכבים; לבנה לוקה – סימן רע לשונאיהם של ישראל, מפני שישראל מונין ללבנה ועובדי כוכבים לחמה. לוקה במזרח – סימן רע ליושבי מזרח; במערב – סימן רע ליושבי מערב; באמצע הרקיע – סימן רע לכל העולם כולו. פניו דומין לדם – חרב בא לעולם; לשק – חיצו רעב באין לעולם; לזו ולזו – חרב וחיצו רעב באין לעולם. לקה בכניסתו – פורענות שוהה לבוא; ביציאתו – ממהרת לבא. ויש אומרים חילוף הדברים. ואין לך כל אומה ואומה שלוקה שאין אלהיה לוקה עמה, שנאמר: 'ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים' (שמות יב, יב). ובזמן שישראל עושין רצונו של מקום אין מתיראין מכל אלו, שנאמר: 'כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמדו ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגוים מהמה' (ירמיהו י, ב), גוים יחתו, ואין ישראל יחתו.

מקריאה בתוספתא עולה תמונה מאיימת ומפחידה של שינויים בטבע העולם. לדעת עורכי התוספתא, שינויים אלו מעידים על סימן רע וקללה לבני האדם בעולם. תמונות אלו מצטרפות לתמונת הגשמים היורדים בעת חג הסוכות ומעידים שיש בכך לסמל על האדון שדוחה את מעשי עבדו. ולפי הנמשל, זהו סימן שהקב"ה אינו חפץ בקיום מצות הסוכה על ידינו, ובכך מסמן עבור ישראל סימן קללה. זו, כנראה, הסיבה לכך שעורך הסוגיה צירף את הברייתא מהתוספתא לסוגייתנו.

מעבר לחלוקת ההלכה מהתוספתא לשלוש ברייתות, עורך הסוגיה שינה במעט מנוסח

הופעת התוספתא במילים מסוימות.¹⁵ התוספתא פותחת במקרה שבו "המאורות לוקין". בהבנה פשוטה ניתן היה לומר שמדובר בכלל המאורות, שהם השמש, הירח והכוכבים. אך מהמשל הצמוד לאמירה, "בזמן שהמאורות לוקין סימן רע לאומות העולם", מתברר כי מדובר במאורות הלילה, הירח והכוכבים, וזאת על פי פעולת השמש – "ונטל הנר מלפניהן ונמצאו כולן יושבין בחושך". כאשר נעבור להתבונן בגמרא, נראה כי הגמרא מתנסחת באופן שונה: "בזמן שהחמה לוקה" – החמה דווקא, ולא המאורות, שינוי שראוי לתת עליו את הדעת.¹⁶

ב. גורמי הקללה

אך השינוי העיקרי של הסוגיה הבבלית לעומת התוספתא הוא התוספת המופיעה לאחר חלוקת הברייתות שהתלמוד יצר. וזו הברייתא כפי שהיא מופיעה בסוגיה:¹⁷

תנו רבנן:

[1] בשביל ארבעה דברים חמה לוקה: על אב בית דין שמת ואינו נספד כהלכה, ועל נערה המאורסה שצעקה בעיר ואין מושיע לה, ועל משכב זכור, ועל שני אחיז שנספך דמן כאחד.

[2] ובשביל ארבעה דברים מאורות לוקין: על כותבי פלסטר ועל מעידי עדות שקר, ועל מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל, ועל קוצצי אילנות טובות. [3] ובשביל ארבעה דברים נכסי בעלי בתים נמסרין למלכות: על משהי שטרות פרועים, ועל מלוי ברבית, ועל שהיה ספק בידם למחות ולא מיחו, ועל שפוסקים צדקה ברבים ואינן נותנין.

[4] אמר רב:¹⁸ בשביל ארבעה דברים נכסי בעלי בתים יוצאין לטמיון: על כובשי שכר שכיר, ועל עושקי שכר שכיר, ועל שפורקין עול מעל צואריהן ונותנין על חבריהן, ועל גסות הרוח, וגסות הרוח כנגד כולן.¹⁹ אבל בענוים כתיב: 'וענוים יירשו ארץ והתענגו על רב שלום' (תהלים לז, יא). [בבלי סוכה, כט ע"א-ע"ב]

כאשר מתבוננים בברייתא זו, ניתן לשים לב כי היא ברייתא מרובעת, משום שמופיעה בה ארבע פעמים הפתיחה 'בשביל ארבעה דברים'. הצורה והמבנה המרובע של ברייתא זו אינו מקרי וסתמי, אלא בונה באופן מכוון מסגרת. מסגרת באופייה היא ריבוע. אף כאן יש

¹⁵ על מנת להקל, אני מתייחס לנוסח המופיע בדפוס וילנא.

¹⁶ ראו להלן. שינויים ברמת המילה – כמו חושך לעומת חשיכה – ואף תוספת של "בנה פלטרין ושכללה", וכן ציטוט מלא של הפסוק המוזכר, לא מהווים פער בולט בין המקורות המקבילים.

¹⁷ ברייתא זו מופיעה במלואה במסכת דרך ארץ, פרק המינין, הלכות כה-כח, ואין כאן המקום לדון בשאלת "מי קדם למי?" – הבבלי או מסכת דרך ארץ. שתי הברייתות האמצעיות מופיעות גם בתוספתא סוכה, ב, ה, הלכה אחת לפני ההלכה שבה עסקנו, בשונה מן הבבלי שהביא אותה לאחר הברייתות הדנות בליקוי המאורות. **הערת העורך:** ביחס לשינוי זה ראו גם במאמרו של אריאל מואב (לעיל, הערה 6), בעמ' 80-82.

¹⁸ במסכת דרך ארץ אין אזכור של האמורא רב.

¹⁹ כאן מסתיים הציטוט ממסכת דרך ארץ ללא שינויים, כך שהמשפט שבבחי הענווים הוא תוספת של עורך הסוגיה.

מסגרת עם אמירה ברורה של הכללים שניתן לנסח בעקבות ציון הגורמים לאותם פגעים טבעיים וממוניים. רוצה לומר, דברים לא מתרחשים באופן מקרי, אלא יש מסגרת ברורה של נורמת התנהגות וסגנון חיים מוסרי שמונע עונשים; או חלילה להפך: בהעדר מסגרת מוסרית בחיי החברה האנושית, כל נתפלא לפגוש בתוצאות מכאיבות.²⁰

קבוצה מרובעת זו מתחלקת לשני חלקים.²¹ בשניים הראשונים (קטעים 1 ו-2) ארבעת הדברים הם סיבות לפגעים בעולם הטבע. בראשון "החמה לוקה", ואילו בשני "המאורות לוקין". ייתכן מאוד כי הסיבה שהבבלי פתח במקרה של החמה לוקה, ולא כפי שמובא בתוספתא המועתקת לסוגייתנו שהמאורות לוקין, נובעת מהיכרות הבבלי עם הברייתא ממסכת דרך ארץ שאותה הוסיף לסוגייתנו ואשר פותחת במקרה שהחמה לוקה. ואולי בעקבות כך אף הברייתא אצלנו נפתחת במקרה של 'החמה לוקה'. בעוד קטעים 1 ו-2 מתארים סיבות לפגעים בעולם הטבע, הרי ששתי הפתיחות האחרונות בקבוצה המרובעת (3 ו-4) מתארות פגעים שמתרחשים לרכושו של האדם.

המקרים בקטעים 3 ו-4 מתארים שחיתות מוסרית בנושאי ממון, ולכן לא מפליא הדבר שהעונש שמקבלים בני האדם עקב כך, אבדן ממונם, מבטא 'מידה כנגד מידה' בעקבות פגיעה שנעשית בין בני אדם בענייני ממון. זאת למעט המקרה האחרון המובא בברייתא, 'גסות הרוח', שאין מחויב הדבר שמדובר בגסות רוח שקשורה למשא ומתן ממוני. יש לציין, כי הבבלי מוסיף משפט החותם את הסוגיה והפרק כולו, משפט שאינו מופיע במקור במסכת דרך ארץ, והוא: "אבל בענוים כתיב: 'וענוים יירשו ארץ והתענגו על רב שלום' (תהלים לז, יא)", וכך נחתם הפרק במילה שלום, דבר המאפיין סיומי מסכתות.²² מעניין הדבר, שאף בקטעים 1 ו-2 העוסקים בפגעי טבע, מתוך שמונה גורמים הרי שבששה מהם מעשי בני אדם הם שגרמו לפגעים ועונשים אלו, ורק שתי סיבות מתארות פעולה שלילית שבני האדם עשו כנגד הטבע, והם: "מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל ו"קוצצי אילנות טובות".

הבאת התוספתא לסוגיה תורמת היכרות עם עוד מקרים הדומים למשנה, שבהם רומז בורא עולם לברואיו שאינו חפץ במעשיהם ומציג בפניהם סימן קללה. אך הוספת הברייתא ממסכת דרך ארץ בסוגייתנו תורמת תרומה חשובה להבנת הסיבה לשנייה המתרחשים

²⁰ בנוסף, אפשר לומר כי ברייתא מרובעת זו מהווה מסגרת מתקנת לתוספתא שקדמה לה, אשר חולקה לפי עורך הסוגיה לשלוש ברייתות נפרדות. להבנת, אף חלוקת הברייתא לשלוש אינה סתמית, שהרי יכול היה עורך הסוגיה לחלק את הברייתא לשני חלקים או לארבעה חלקים. המספר שלוש בברייתא זו, שהובאה בהקשר למשנה שבה למדנו על אדם שנאלץ לעזוב את סוכתו, מזכיר את הדין במשנה הראשונה במסכת, שסוכה שאין בה שלוש דפנות פסולה. כשאין שלוש דפנות, אין מסגרת ליצירת סוכה ויש פסול טכני במבנה הסוכה שבגינו לא ניתן לקיים את מצות סוכה. במקביל, כשאין מסגרת מוסרית ראויה בין אדם למקום ובין אדם לחברו, אז יש פסול במהות הסוכה שבעקבותיו צריך לעזוב את הסוכה ולהחמיץ את קיום המצוה. חיבור שתי משניות אלו זו לזו נובע גם מכך שמדובר במשנה הראשונה והמשנה האחרונה (משנתנו) העוסקות במצות סוכה, שהרי מפרק ג ואילך המסכת עוברת לעסוק בהלכות ארבעת המינים ושאר ענייני חג סוכות. על ענין מיקומה של משנה ניתן לקרוא בהרחבה במאמרו של הרב וולפיש, "הסוכה ומשל העבד", מעמ' 83 ואילך.

²¹ מספור המקרים בברייתא זו נעשה על ידי לתועלת הלימוד והסבר מבנה הברייתא.

²² מסכתות ברכות, יבמות, נזיר, כריתות ותמיד בתלמוד הבבלי מסתיימות בדרשה על "תלמידי חכמים שמרבים שלום בעולם", וששת סדרי המשנה, בסוף מסכת עוקצין, מסתיימים בדרשה על השלום ככלי מחזיק ברכה ובמילה "בשלום".

בטבע ובחיים כפגעים עבור בני האדם. יש בכך ניסיון לומר מדוע תופעות פוגעניות אלו קיימות במציאות. באופן כללי, ניתן להציע שני טעמים עיקריים לעונשים אלו. טעם ראשון ניתן למצוא ברש"י, על החטא של "קוצצי אילנות טובות": "ואפילו הן שלהן, שמשחיתין הן, ונראין כבועטין בהקב"ה ובברכתו שמשפיע טובו".²³ כלומר, אחת הסיבות לכך שהמאורות לוקין היא התייחסות בני אדם לאילנות השייכים להם בהתנהגות שמצביעה על חוסר כבוד ויחס לא ראוי לשפע הא-לוהי המצוי בטבע.

טעם נוסף מובא ע"י מהרש"א, בהקשר ליחסי בני האדם אלו לאלו בענייני ממון. מהרש"א דוחה את פירוש רש"י שמדובר בגזל (בחטאים שבברייתא השלישית), כי אם כך, היה נאמר גזל בפירושו. לכן, לדעתו, העוול המצוין כאן – בחטא של "עושקי שכר שכיר" – מכוון לאדם ש"אינו משלם לשכיר בזמנו דהיינו לשכיר יום כל הלילה, וזהו ודאי גם כן בא להם מתוך גאוותן לדחות השכירים מלשלם להם בזמנם".²⁴ היחס המתנשא של המעביד כלפי העובד והפועל שלו הוא יחס של גסות רוח, כפי שרש"י מסביר: "שמתגאים ומשתרין על אחיהם בשביל עושרן".²⁵ מציאות זו היא סיבה לכך שנכסי בעלי בתים יוצאים וניתנים לשלטונות.

אם נאמץ את שתי הסיבות הללו, נראה כי ייתכן שמצאנו את הסיבה לכך שעורך סוגיה הוסיף את הברייתא ממסכת דרך ארץ בנוסף להבאת הברייתא מהתוספתא. גשמים היורדים במהלך חג הסוכות ולא מאפשרים לחגוג את החג כמצווה בתורה, מובילים את עובד ה' להרהר בגורמים לכך. אין ספק שקיימת תחושה של החמצה באי-היכולת לקיים מצוה כה חביבה כמצות סוכה, מצוה המבטאת את ההשגחה המיוחדת של הקב"ה על עם ישראל. דברי הברייתא שנוספה לסוגייתנו מלמדים את האדם להתבונן על שתי מערכות יחסים דווקא בעת חג האסיף, חג השמחה. ראשית, בערוץ שבין אדם למקום מברר האדם, האם הוא מכיר טובה דיו כלפי השפע והברכה הא-לוהית שניתנים בשדותיו. על הפסוק בפרשת המועדות: "למען ידעו דרתיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל במוצאי אוֹתם מאֶרֶץ מצרים אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם",²⁶ כותב רשב"ם את הדברים הבאים:

פשוטו כדברי האומרים במסכת סוכה 'סוכה ממש' (סוכה יא ע"ב). וזה טעמו של דבר: 'חג הסוכות תעשה לך באספך מגרנך ומיקבך' (דברים טז, יג), 'באספך את תבואת הארץ' (ע"פ ויקרא כג, לט), 'ובתיכם מלאים כל טוב' (ע"פ דברים ו, יא), 'דגן ותירוש ויצהר' (שם כח, נא), 'למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל' (ע"פ ויקרא כג, מג) במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה, ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם 'כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה' (דברים ח, יז). וכסדר הזה נמצא בפרשת עקב תשמעון: 'וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה' א-להיך זה ארבעים שנה וגו' ויאכילך את המן' וגו'. ולמה אני מצוה לך לעשות זאת? 'כי ה' א-להיך מביאך אל ארץ טובה [וגו'] ואכלת ושבעת [וגו'] ורם לבבך ושכחת את ה' וגו' ואמרת

²³ רש"י, סוכה כט ע"א, ד"ה קוצצי אילנות טובות.

²⁴ מהרש"א, חידושי אגרות, סוכה כט ע"ב, ד"ה ועל עושקי שכר שכיר.

²⁵ רש"י, שם ע"ב, ד"ה ועל גסות הרוח.

²⁶ ויקרא כג, מג.

בלבבך כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה וזכרת את ה' א-להיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל' (דברים ח, ב-יח). ולכך יוצאים מבתים מלאים כל טוב בזמן אסיפה ויושבין בסוכות לזכרון שלא היה להם נחלה במדבר ולא בתים לשבת. ומפני הטעם הזה קבע הקב"ה את חג הסוכות בזמן אסיפת גורן ויקב, לבלתי רום לבכם על בתיהם מלאים כל טוב פן יאמרו ידינו עשו לנו את החיל הזה.

[פירוש רשב"ם, ויקרא כג, מג, ד"ה למען ידעו דורותיכם]

דברי רשב"ם מגדירים את ההבנה הראויה למצות סוכה בחג הסוכות. בהשראת דבריו ניתן לומר, כי החמצת קיום מצות סוכה בגלל גשמים מסמך לאדם כי אין די בעשיית סוכה, אין די ביצירת מבנה ארעי. יש צורך בתודעה עמוקה של מטרת הישיבה בסוכה במשך שבעה ימים, תודעה שאינה בועטת בכל הברכה שניתנה לאדם, אלא נובעת מהכרה מאין הגיע לו כל השפע שבטבע ומוקירה את הברכה הא-לוהית שבשלה הוא זכה לאסוף את היבול שגידל בעמלו ובזיעת אפיו. לאור דברי המשנה בסוכה והברייתא במסכת דרך ארץ המובאת בסוגיה, ניתן להציע כי האדם נבעט מסוכתו משום שלא הכיר את מעלתה הראויה של מצות סוכה.

ב.4. השמחה המאחדת

ישנה מערכת יחסים נוספת הקיימת בערוץ שבין אדם לחברו. כאמור לעיל, עיקרה של הברייתא ממסכת דרך ארץ מתמקדת בעיוות המוסרי ובשחיתות הקיימת במערכות יחסים של בני אדם בענייני ממון מתוך גאווה והתנשאות כלפי המעמד שתחתיו. ערוץ זה הוא מוקד נוסף בחג הסוכות. חוץ ממצות ישיבה בסוכה, ישנה מצות ארבעת המינים שעניינה לפי התורה היא שמחה:

אך בַּחֲמִשָּׁה עֶשְׂרֵי יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאַסְפֹּכֶם אֶת תְּבוּאֹת הָאָרֶץ תַּחֲגֹּגוּ אֶת חַג ה' שְׁבַעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שְׁבַתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שְׁבַתוֹן. וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וְעֶנְף עֵץ עָבֹת וְעַרְבֵי נַחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שְׁבַעַת יָמִים.

[ויקרא כג, לט-מ]

מעבר לשמחה המתוארת בשל האסיף של כל יבול השדה והפירות – כאשר מצות ארבעת המינים מסמלת את קישור הברכה למקורה הא-לוהי, "ושמחתם לפני ה'" – מצות השמחה מתבארת בספר דברים גם בהקשר החברתי:

חַג הַסֻּכּוֹת תַּעֲשֶׂה לָךְ שְׁבַעַת יָמִים בְּאַסְפֹּךְ מִגֵּרְנֶךָ וּמִיִּקְבְּךָ. וּשְׂמַחְתָּ בַחֲגֹךָ אֶתְּךָ וּבִנְךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וְהַלְוִי וְהַגֵּר וְהַיְתוּם וְהָאֵלְמָנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ.

[דברים טז, יג-יד]

והרמב"ם כותב:

אף על פי שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתרה.

[משנה תורה, הלכות שופר וסוכה ולולב, ח, יב]

שמחה ייחודית זו של חג הסוכות לא נעשית ביחיד אלא דווקא ברוב עם, בשיתוף עם הקבוצות החלשות בעם – "הגר והיתום והאלמנה", ללא הבדלי מעמדות²⁷ וללא התנשאות.²⁸ כך, חג הסוכות – באמצעות מצות הסוכה ומצות ארבעת המינים והשמחה בהם – מאפשר התקשרות של האדם הן בערוץ של בין אדם למקום והן של בין אדם לחברו. וכדברי המדרש הידועים ביחס לארבעת המינים כמסמלים את עם ישראל כולו, כאשר משמעות המצוה היא באיגוד כל חלקי העם יחד ללא הפרדה וגבהות רוח:

'פרי עץ הדר' (ויקרא כג, מ), אלו ישראל, מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים; 'כפות תמרים' (שם), אלו ישראל, מה התמרה הזו יש בה טעם ואין בה ריח כך הם ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ואין בהם מעשים טובים; 'וענף עץ עבות' (שם), אלו ישראל, מה הדס זה יש בו ריח ואין בו טעם כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם מעשים טובים ואין בהם תורה; 'וערבי נחל' (שם), אילו ישראל, מה ערבה זו אין בה לא טעם ולא ריח כך הן ישראל יש בהן בני אדם שאין בהן לא תורה ולא מעשים טובים. ומה הקדוש ברוך הוא עושה להן? לאבדן אי אפשר, אלא אמר הקדוש ברוך הוא יוקשרו כולן אגודה אחת והן מכפרים אילו על אילו, ואם עשיתם כך אותה שעה אני מתעלה, הדא הוא דכתיב: 'הבונה בשמים מעלותיו' (עמוס ט, ו), ואימתי הוא מתעלה? כשהן עושין אגודה אחת, שנאמר: 'ואגודתו על ארץ יסדה' (שם). לפיכך משה מזהיר את ישראל: 'ולקחתם לכם' (ויקרא שם). [ויקרא רבה, פרשה ל, יב]

²⁷ המשניות בפרק ג של מסכת חגיגה דנות בנאמנות על ענייני טהרה של תרומה וקודשים, ובהקשר זה המשנה קובעת שבשעת הרגל כולם נאמנים – כולל עמי הארץ – על טהרת התרומה (משנה חגיגה, ג, ו). הדבר בולט ביותר בפסיקת חכמים, שאדם המוכר יין, שמן או עיסות בצק בשעת הרגל – הכול בחזקת טהור, למרות שכל האנשים העולים לרגל באים במגע עם האוכל, אך לאחר שנגמר הרגל, מה שבא במגע עם עולי הרגל הריהו בחזקת טמא (שם, ז). כשהגמרא מנמקת את הקביעה שבזמן הרגל כולם נאמנים על טהרת התרומה, אף על פי שבשאר השנה יש רמות טהרה שונות בקרב חלקי העם השונים, היא אומרת כך: "אמר רבי יהושע בן לוי: דאמר קרא: 'וַיִּאָסֶף כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל הָעִיר כְּאִישׁ אֶחָד חִבְרִים' (שופטים כ, יא) – הכתוב עשאן כולן חברים (כלומר, ברמת נאמנות של 'חברים', המקפידים על הלכות טומאה וטהרה)" (בבלי חגיגה, כו ע"א). ובירושלמי מובא: "אמר רבי יהושע בן לוי: 'ירושלם הבנויה כעיר שחוברה לא יחדיו' (תהלים קכב, ג), עיר שהיא עושה כל ישראל חברים. מעתה, אפילו בשאר ימות השנה (יהיו כולם נאמנים)! אמר רבי זעורה: ובלבר בשעה 'ששם עלו שבטים' (שם, ד)" (ירושלמי חגיגה, פ"ג ה"ו). כלומר, בזמן הרגלים, כשכל השבטים מתכנסים יחד בירושלים, חכמים קבעו שלא ראוי לדקדק בענייני טהרה כבשאר השנה, כדי לשמר ולטפח את האחדות בין כל חלקי העם.

²⁸ לפי דברי הרמב"ם שם, הלכה יד, עולה שאמנם השמחה נעשית בשיתוף כל המעמדות בעם יחד, אך גדולי העם הם הפעילים המרכזיים בשמחה ושאר העם הוא בעמדה של צופים בשמחה: "מצוה להרבות בשמחה זו. ולא היו עושין אותה עמי הארץ וכל מי שירצה, אלא גדולי חכמי ישראל וראשי הישיבות והסנהדרין והחסידים והזקנים ואנשי מעשה, הם שהיו מרקדין ומספקין ומנגנין ושמחים במקדש בימי חג הסוכות. אבל כל העם, האנשים והנשים, כולם באין לראות ולשמוע".

דברי המשנה ומקורות התנאים המובאים בסוגיה בגמרא כביאור למשנה, מרחיבים את חובתו של האדם ליצור עולם דתי שבו המצוות בעשייתן הטכנית אינן מנותקות ממהותן וממשמעותן הרעיונית והרוחנית.

ג. הסוגיה השנייה

ג.1. שמחת בית השואבה

הלכות נוספות מהתוספתא המצוטטות בכבלי סוכה ומהוות ביאור למשנה הן הלכות ב-ג בפרק ד. המשנה בדף נא ע"א מתארת את גודלה ואופייה של שמחת בית השואבה:

חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים לפניהם באבוקות של אור שבידיהן, ואומרים לפניהן דברי שירות ותשבחות. והלויים בכנורות ובנבלים ובמצלתים ובחצצרות ובכלי שיר בלא מספר...²⁹

[משנה סוכה, ה, ד]

במשנה נאמר שהחסידים ואנשי המעשה היו אומרים לפני העם "דברי שירות ותשבחות", אך אין פירוט של תוכן הדברים שנאמרו. לשם כך מביאה הגמרא את ההלכות מהתוספתא שמתארות את אמירות החסידים ואנשי המעשה. אף כאן נקביל בין הלכות התוספתא לציטוטם והבאתם בכבלי דף נג ע"א.

בבלי סוכה, נג ע"א	תוספתא סוכה, ד, ב-ג
חסידים ואנשי מעשה כו'.	[ב] חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין לפניהן באבוקות ואומרין לפניהם דברי תושבחות.
	מה היו אומרין? אשרי מי שלא חטא, וכל מי שחטא ימחל.
תנו רבנן: יש מהן אומרים אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותנו – אלו חסידים ואנשי מעשה,	ויש מהן אומרין: אשרי ילדתי שלא ביישה את זקנותי – אילו אנשי מעשה.
ויש מהן אומרים אשרי זקנותנו שכפרה את ילדותנו – אלו בעלי תשובה.	ויש מהן אומרין: אשריך זקנתי שתכפרי על ילדתי – אילו בעלי תשובה.
אלו ואלו אומרים אשרי מי שלא חטא, ומי שחטא ישוב וימחול לו.	

²⁹ פירוט כלי הנגינה במשנה מזכיר את הפסוק בדברי הימים המתאר את השמחה בעת העלאת ארון הברית לירושלים על ידי דוד המלך: "וְכָל יִשְׂרָאֵל מְעֵלִים אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' בְּתִרְעוּצָה וּבְקוֹל שׁוֹפָר וּבְחֻצְצֹרוֹת וּבְמִצְלֹתַיִם מְשַׁמְעִים בְּנִבְלִים וּבְכֹנֹרוֹת" (דברי הימים א' טו, כח), וכן בעוד מקומות שם ובפרק יג, וכן בשמואל ב', פרק ו. אף על דוד המלך מצוין שהוא "מרקד ומשחק" (דברי הימים א' טו, כט).

[ג] הלל הזקן אומר: למקום שלבי אוהב, לשם רגליי מוליכות אותי. אם אתה תבוא לביתי אני אבא לביתך, אם אתה לא תבוא לביתי אני לא אבוא לביתך, שנאמר: 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך' (שמות כ, כ).

תניא, אמרו עליו על הלל הזקן, כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר כן: אם אני כאן – הכל כאן, ואם איני כאן – מי כאן? הוא היה אומר כן: למקום שאני אוהב, שם רגלי מוליכות אותי. אם תבא אל ביתי – אני אבא אל ביתך, אם אתה לא תבא אל ביתי – אני לא אבא אל ביתך, שנאמר: 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך' (שמות כ, כ).

אף הוא ראה גלגולת אחת שצפה על פני המים, אמר לה: על דאטפת אטפוך, ומטיפיך יטופוך.

ג. דברי תושבחות

הלכה ב מציגה את השאלה הנדרשת: "מה היו אומריין?". לאחר שהמשנה ציינה באופן כללי: "ואומרים לפניהם דברי שירות ותשבחות", מרחיבה התוספתא ומבררת מה היו אותם חסידים ואנשי מעשה אומרים. ייתכן שזו הסיבה לסדר האמירות בתוספתא. אבהיר הדברים: בגמרא המצטטת את ההלכה מהתוספתא ישנה השמטה של השאלה "מה היו אומריין?", ויש פתיחה בקביעה פשוטית "יש מהן אומריין". שלוש האמירות המובאות בתוספתא מובאות גם בגמרא, אך בסדר שונה: א. שבח הילדות, ב. שבח הזקנה, ג. שבח היות האדם ללא חטא. לעומת זאת, בתוספתא האמירה האחרונה בגמרא – על שבח היות האדם ללא חטא – היא הראשונה, ורק אחריה באות האמירות על הילדות ועל הזקנה.³⁰ ניתן לומר שבגמרא הושמט הציטוט: "ואומריין לפניהם דברי תושבחות. מה היו אומריין?", כיון שעורך הסוגיה לא ראה בדברים אלו "שירות ותשבחות", משום שלהבנתו שירות ותשבחות אמורות להיות מופנות כלפי הקב"ה, ואילו כאן זהו שבח עצמי, שהחסידים ואנשי מעשה היו אומרים על עצמם. לכן, שינה את סדר האמירות לסדר כרונולוגי שמתחיל בילדות, ולא פתח בשבח האישי בדבר אי החטא וההימנעות ממנו. ייתכן לומר שאף זה גרם לשינוי הגוף המדובר בקטע זה. ההלכה בתוספתא מציגה את האמירות בגוף ראשון יחיד, ואילו הגמרא הביאה את אותן בלשון רבים! בנוסף, האמירה בדבר היות האדם בלתי חוטא מחדדת את ההבדל בינה לבין התוספתא בכך שבגמרא

³⁰ סדר כרונולוגי זה מופיע גם בכתיב היד של המסכת (לונדון Harley 5508, מינכן 140 ו-95, ותיקן 134). ליתר דיוק, בכת"י מינכן 95 מופיעות שתי אמירות בלבד, הראשונה בשבח הילדות ומיד אחריה בשבח אי החטא, כאשר שבח הזקנה חסר. אחרי האמירה הראשונה, מופיע: "אשרי ילדותנו שלא ביישה זקנותינו – אלו בעלי תשובה", כך שלפי כת"י מינכן 95 חסידים ואנשי מעשה אינם מוזכרים כלל.

נאמר: "אלו ואלו"³¹ אומרים אשרי מי שלא חטא, ומי שחטא **ישוב** וימחול לו". ואילו בתוספתא: "אשרי מי שלא חטא, וכל מי שחטא ימחל". אפשר לראות שהגמרא לא מקבלת באופן גורף כדברי התוספתא, שכל מי שחטא ימחל לו אלא "ומי שחטא", כלומר לא כל חוטא ימחל לו באופן מיידי, והעיקר הוא לעשות תשובה! נושא התשובה לא הובא בהלכה המקורית בתוספתא, אך בגמרא נושא התשובה מוזכר, ונראה כי הוא נדבך יסודי, ומשום כך נכתב בגמרא "ומי שחטא **ישוב** וימחול לו".

כך שבניגוד לחסידים ואנשי המעשה שבתוספתא, שהיו מדברים בשבח עצמם ומקלים בעניין המחילה על מעשי החטא, הרי שלפי הגמרא, החסידים ואנשי המעשה היו מדברים באופן שכולל את הציבור כולו עמהם, וביחס למעשה החטא הם היו מזהירים בדבר הצורך בתשובה וקוראים לעם שכשם שנאה לילדות ולזקנה ללא חטא, כך יאה לחוטא כי יפעל בדרך של עשיית תשובה.³²

ג.3. אם אני כאן – הכול כאן

בהלכה ג' אנו קוראים את דברי הלל בעת שמחת בית השואבה. כאשר אנו משווים בין ההלכה במקורה בתוספתא לבין הציטוט המופיע בבבלי, בולט לעין כי בגמרא ישנה תוספת המקדימה את דברי הלל ושאינה קיימת בתוספתא, והיא:

אמרו עליו על הלל הזקן, כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר כן: אם אני כאן – הכל כאן, ואם איני כאן – מי כאן?
[בבלי סוכה, נג ע"א]

טרם נעסוק בתוספת התלמודית נעיין בדברי התוספתא, המובאים בגמרא מיד אחר כך:

הלל הזקן אומר: למקום שלבי אוהב, לשם רגליי מוליכות אותי. אם אתה תבוא לביתי אני אבא לביתך, אם אתה לא תבוא לביתי אני לא אבוא לביתך, שנאמר: 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך ובירכתך' (שמות כ, כ).³³

[תוספתא סוכה ד, ג]

³¹ בכת"י לונדון 5508 לא נאמר "אלו ואלו", אלא מופיע רק: "ואילו אומרים".

³² חשוב לציין כי הדיוק שדייקנו בעניין עשיית תשובה שרק אז ימחל לחוטא, נכון לפי הדפוס שלנו, דפוס וילנה, אך בארבעת כתבי היד המצוינים לעיל, הערה 30, לא מוזכר עניין התשובה. בפרט יש לציין את כת"י מינכן 140 שבו נאמר: "ומי שחטא מחול לו", כלומר בלשון הווה כבר "מחול" לו, ולא "ימחל" בלשון עתיד.

³³ על מימרא זו כתב בהרחבה פרופ' יונה פרנקל בספרו (לעיל, הערה 3), כרך א, פרק יב, עמ' 398, בסעיף שכותרתו: "הלל ומימרותיו". פרנקל טוען כי הלל יוצר מימרות בצורה חדשה מהמקובל עד זמנו. בצורת המימרא של הלל נמצא: 1. שימוש בגוף ראשון; 2. יצירת המימרה הדיאלקטית; 3. השימוש בפתגם עממי; ולכך מתקשר: 4. שימוש בארמית. ביחס לאמירה מהתוספתא שבה עסקנו טוען פרנקל כי האמירה במקורה בדברי אדם לחברו "שהוא לא יבוא עוד לבקרנו בביתו אלא בתנאי שחברו יכבד גם אותו בביקור חוזר", ומפתגם עממי זה ישנו מעבר ליחסי האדם העולה לרגל כלפי הקב"ה ובעקבות כך של הקב"ה כלפי עולה הרגל. וממשיך פרנקל לבאר את הדיאלקטיקה וההבדל בין תבנית יחסי בין אדם לחברו לתבנית יחסי האדם לא-לוהיו.

דבריו של הלל בתוספתא מחולקים לשניים: בראשון יש הצהרה בדבר אהבתו העזה לבית המקדש, ומכוח אהבה זו נמשכות רגליו באופן טבעי-אוטומטי אל עבר המקדש; השני עוסק בהדדיות שבין האדם הבא לבית המקדש לבין הקב"ה, הבא בעקבות כך לבית האדם. כך שאת החלק השני בדברי הלל (לפי דברי רש"י) אומר הקב"ה לבני האדם.³⁴ רש"י סובר שקטע זה של התוספתא הובא לסוגיה התלמודית מכוח המשך הסוגיה הנוגע לטבען של הרגליים וההליכה שלהן:

הכי גרסינן בתוספתא: 'הוא היה אומר: למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי. אם תבא לביתי...' – ונראה לי שאף כאן צריך לגרסה כן, משום דאמר רבי יוחנן בתרה: 'רגלוהי דבר אינש' כו', ואי לא גרסינן ליה, מאי שייכא דרבי יוחנן הכא?

[רש"י, סוכה נג ע"א, ד"ה אם אני כאן הכל כאן]

רש"י עוסק כאן בשאלת עריכת הסוגיה, ובדבריו הוא מחדד את מיקומה של הלכה ג בתוספתא בתוך סוגייתנו, והוא טוען שהציטוט מהתוספתא מחובר לסוגייתנו דרך נושא הרגלים ודברי רבי יוחנן, המובאים מיד בסיום ציטוט דבריו הנוספים של הלל, שמחזקים זאת. רבי יוחנן הוסיף על דברי הלל פתגם נוסף בעניין הרגלים:

רגלוהי דבר אינש אינן ערבין ביה, לאתר דמיתבעיי תמן מובילין יתיה.

[בבלי סוכה, נג ע"א]

כלומר, רגליו של אדם הן ערבות לו; למקום שהוא חפץ ללכת – לשם הן מובילות אותו.³⁵ רש"י בדבריו מתמקד בדברי התוספתא בלבד, ומתעלם, משום מה, מהתוספתא התלמודית שקדמה לדברי התוספתא. אך כאמור לעיל, הסוגיה בגמרא נפתחת באמירה נוספת של הלל הזקן, המקדימה את הציטוט מהתוספתא:

תניא, אמרו עליו על הלל הזקן, כשהיה שמת בשמחת בית השואבה אמר כן: אם אני כאן – הכל כאן, ואם איני כאן – מי כאן?

[שם]

³⁴ ואכן כך מופיע בפירוש בכתבי היד, למעט כת"י מינכן 95 שבו נאמר: "והוא אמר אם אתה" וכו', משמע שגם את האמירה השנייה אמר הלל. אך לפי שאר כתבי היד אכן נאמר: "אף הקב"ה אומר [לן] אם אתה תבא אל [ל] ביתי אני אבוא אל [ל] ביתך ואם לא תבוא אל [ל] ביתי [אף אני] לא אבוא אל [ל] ביתך שנאמר: 'בכל המקום'...". יש לציין שהתנאי הכפול אם תבוא אחד ואם לא תבוא מאידך, גם הוא מופיע בשלושת כתבי יד אלו, אך בכת"י מינכן 95 יש צד אחד בלבד: "אם אתה תבוא אל ביתי אני אבא אל ביתך שנא'...", כדברי התוספתא במקורם. בניגוד להבנה זו סוברים מחברי **משנת ארץ ישראל** (לעיל, הערה 13) בפירושה למשנה זו, עמ' 246, שדובר מימרא זו הוא הלל הפונה לקב"ה ואומר לו שאם אתה תבוא לביתי, דהיינו תשרה שכינתך בבית המקדש אז אני, הלל, אבוא לבית ה', ואם ה' לא ישרה שכינתו בבית ה' אף אנו לא נבוא לשם (לבית המקדש).

³⁵ ברוב כתבי היד הושמט המשפט: "למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי", ודברי הלל השניים (לאחר "אם אני כאן – הכל כאן") נפתחים במילים: "אם תבא אל ביתי". ואילו בכתב יד לונדון 5508 מופיע משפט זה בשניו, ובמקום "רגלי מוליכות אותי", מופיע: "ובמקום שאנו [שאנן] אוהב שם רגליו מוליכות אותנו...". נוסח זה מתאים לדברי רבי יוחנן בהמשך הסוגיה: "רגלוהי דבר אינש אינן ערבין ביה, לאתר דמיתבעיי תמן מובילין יתיה".

לפי תוספת זו, ברור מדוע הובאו דברי הלל לכאן. ניתן לומר כי דבריו הובאו משום שהיתה להלל הזקן אמירה שנבעה מתוך שמחת בית השואבה בבית המקדש, ולא רק בעקבות הליכת הרגלים לבית המקדש האהוב ואמירת רבי יוחנן בעניין הרגל הרגליים, כפי שפירש רש"י. במבט ספרותי על האמירה שנוספה לדברי התוספתא: "אם אני כאן – הכל כאן, ואם איני כאן – מי כאן?", נראה לכאורה מבנה הדדי היוצר סימטריה בין שתי האמירות. בראשונה – "אני" מול "הכול", כאשר יש התניה באמצעות המילה "אם"; וכן בשנייה – "תבוא אל ביתי" מול "אני אבוא אל ביתך", באמצעות מילת ההתניה "אם". ממילא הקשר של דברי הלל בתוספתא בהלכה ג לסוגייתנו נובע מפתחת הגמרא לפני אמירתו של הלל, על ידי הפתיח: "אמרו עליו על הלל הזקן: כשהיה שמח בשמחת בית השואבה אמר כן...".³⁶ ניסוחו של פתיח זה המובא כאן על הלל, מובא פעמיים נוספות בצורות שונות, בהמשך הסוגיה התלמודית בדף נג ע"א:

[א] כפתיח להלכה ד בתוספתא: "תניא אמרו עליו על רבן שמעון בן גמליאל: כשהיה שמח בשמחת בית השואבה, היה נוטל שמונה אבוקות של אור, וזורק אחת ונוטל אחת ואין נוגעות זו בזו. וכהוא משתחוה נועץ שני גודלין בארץ, ושוחה ונושק את הרצפה וזוקף, ואין כל בריה יכולה לעשות כן".

[ב] כפתיח להלכה ה בתוספתא: "תניא, אמר ר' יהושע בן חנניה: כשהיינו שמחים בשמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו. כיצד? שעה ראשונה תמיד של שחר, משם לתפלה, משם לקרבן מוסף, משם לתפלת המוספין, משם לבית המדרש, משם לאכילה ושתייה, משם לתפלת המנחה, משם לתמיד של בין הערבים, מכאן ואילך לשמחת בית השואבה".

עולה מכאן, כי בכדי לפרש את המשפט במשנה ד (נא ע"א-ע"ב) – "חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין בפניהם באבוקות של אור שבידיהן, ואומרים לפניהם דברי שירות ותושבחות; והלויים בכנורות ובנבלים ובמצלתיים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר" – הביאה הגמרא את הלכות ג עד ה מהתוספתא וצירפה לכל אחת מהן את הפתיח: "כשהיה/כשהיינו שמח/שמחים בשמחת בית השואבה".³⁷ מהלך הסוגיה בנוי במבנה אחיד ביחס לשלוש ההלכות הללו, כאשר הגמרא הביאה שאלה או אמירה של אמורא המבררת את דברי ההלכות בתוספתא. כך שאף לגבי הלכה ג, העוסקת בעניין ההליכה הרגלית לבית המקדש, הובאה אמירה הקשורה לעניין והיא אמירת רבי יוחנן בעניין הובלת האדם על ידי רגליו. זאת בניגוד לדברי רש"י שסבר כי אמירת רבי יוחנן היא זו שגררה

³⁶ הרב ד"ר אברהם וולפיש, במאמרו "לך ו'לכם" – היחס בין מצות סוכה ולולב בתלמוד הבבלי, בתוך: אמנון בזק מאיר מוניץ וראובן גפני (עורכים), **ובחג הסוכות: קובץ מאמרים על חג הסוכות**, הוצאת תבונות, אלון שבות תש"ע, עמ' 129-155, כותב על פתגמו של הלל כאן בהקשר של שני נושאי מצוות החג, הסוכה מחד ושאר מצוות החג מאידך, את הדברים הבאים: "ביאתו של האדם לבית ה' וביאתו של ה' לבית האדם תלויות זו בזו". אמירה זו מסכמת אפוא את משמעותן הרוחנית של מצוות החג המרכזיות: ביאתו של ה' לסוכתו של האדם (פרקים א-ב) וביאתו של האדם לבית ה' באמצעות מצות ארבעת המינים והמצוות הקשורות אליה: ערבה, ניסוך המים, שמחת בית השואבה (פרקים ג-ה).

³⁷ הרב יעקב נגן בספרו **נשמת המשנה**, הוצאת גילוי – ישיבת עתניאל, תשס"ז, עמ' 140-143, דן במשנה זו ומביא את התוספתא המקבילה לה. הוא סובר כי "נראה שמגמתם של עורכי התוספתא היתה להבליט מעשה זה, שכן התנהגותו של רבן שמעון בן גמליאל מזכירה את התנהגותו של דוד המלך שפיוז וכרכר לפני ה' בכל עזו בעת העלאת ארון ה' לירושלים". אף בהמשך דבריו הוא מקשר בין הצהרת הלל לדברי דוד המלך בספר תהילים.

לכאן את אמירת הלל. רש"י התייחס לתוספתא כפי שהיא במקורה, ללא התוספת שהובאה לכאן בעניין דברי הלל בשמחת בית השואבה. רש"י כותב שדברי הלל בעת השמחה הם בשמו של הקב"ה:

דורש היה לרבים שלא יחטאו בשמו של הקב"ה. 'אם אני כאן הכל כאן' – כל זמן שאני (הקב"ה) חפץ בבית הזה ושכינתי שרויה בו, יהא כבודו קיים ויבואו הכל כאן. ואם תחטאו ואסלק את שכינתי מי יבא לכאן?
[רש"י, סוכה נג ע"א, ד"ה אם אני כאן הכל כאן]

בעלי התוספות³⁸ מביאים את דברי התלמוד הירושלמי, שמהם עולה כי את אמירתו אמר הלל מעצמו כלפי העם, ולא בשם הקב"ה:

הלל הזקן, כד הוה חמי לון עבדין בפחז [כשהיה רואה אותם שמחים בהוללות], הוה אמר לון: דאנן הכא – מאן הכא [היה אומר להם: כשאנו כאן – מי כאן]? ולקילוסן הוא צריך?! והכתיב: 'אלף אלפין ישמשוניה וריבות ריבויין קדמוהי יקומון' (דניאל ז, י)! כד הוה חמין לון עבדין בכושר [כשהיה רואה אותם שמחים בכשרות], הוה אמר: די לא נן הכא – מאן הכא [היה אומר: כשאין אנו כאן – מי כאן]? שאף על פי שיש לפניו כמה קילוסין, חביב הוא קילוסן של ישראל יותר מכל. מה טעמא? 'ונעים זמירות ישראל' (שמואל ב' כג, א), 'יושב תהלות ישראל' (תהלים כב, ד).

[ירושלמי סוכה, פ"ה ה"ד]

מהירושלמי מובן, שהלל כמנהיג העם נוקט עמדה מחנכת כלפי עולי הרגל ביחס לקיום מצות השמחה: מחד, הוא מותח ביקורת על החוגגים בהוללות, שלא כראוי לעובדי ה'; ומאידך, הוא משבח את החוגגים כראוי לעובדי ה', שבכך הם מצדיקים את רצונו של הקב"ה בורא עולם דווקא בעבודת ישראל הנעשית במקדש מתוך מגמה להתקרב לבורא עולם המשרה שכינתו בבית המקדש בירושלים.

בהבאת הלכה ג מהתוספתא אל הסוגיה התלמודית, מצאנו שהתוספת המשמעותית לדברי הלל בכבלי מצביעה על תפקידו החינוכי של הלל, שלא הסתפק באהבת המקדש ומשיכתו למקום השכינה, אלא הוסיף אמירה חינוכית על הדרך הראויה לשמחה לפני ה'. אמירה זו – אף לפי הירושלמי, המייחס חשיבות לעבודת עם ישראל לפני ה' – מחדדת את ההבנה כי השאלה העיקרית הנידונה בסוגיה היא: מה מקומו של הקב"ה בתודעת האדם, במחשבתו ובלבו בעת שהוא מקיים את מצות העלייה לרגל. האם יש כאן מסע שנע לכיוון ירושלים מתוך תשוקה לפגוש בשכינה – על המשמעות הרוחנית-המוסרית הנלווית לכך – או שמא יש כאן רק שמחה טכנית בהמון עם, שמחת הוללות החסרה את ההיטהרות הרוחנית וההתעלות המוסרית האמורה להיות כרוכה בשמחת הרגל. הלל לא מסתפק בפחות מכך, כי אחרת אין משמעות לכל מעשה המצוה, אין משמעות לשמחה החיצונית כשקיומה אינה בכושר, שמשמעותו יושר; ישרות כלפי הקב"ה כמצווה.³⁹ חגיגת קרבנות

³⁸ תוספות, סוכה נג ע"א, ד"ה אם אני כאן.

³⁹ בהקשר זה מעניין להסביר את הבאת המשנה באבות, "אף הוא ראה גולגולת אחת...", בסוגייתנו. ייתכן לומר, שההכרה בהשגחת ה' על מעשי האדם, ובפרט על מעשי עוול ורצח, היא הכרה יסודית שבלעדיה לא

כפעולה טכנית ומסיבת אוכל ללא רצון לשמש את הבורא, אין בהן מעלה, וממילא המגמה של העולה כי בכך ישיג את ברכת ה' עליו כמובטח לעולי הרגלים שגויה היא וחסרת כל ערך. וכהלל, כך עוד חכמים המוזכרים בתוספתא – רבן שמעון בן גמליאל ורבי יהושע בן חנניה, שדאגו לבטא שמחה מלאה הרצופה בכוונות עבודת ה', בבחינת "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך".⁴⁰

ד. סיכום

ראינו אפוא כי להלכות אגדתיות מן התוספתא תפקיד חשוב בסוגיות התלמוד הבבלי במסכת. ראשית, הן מהוות השלמה והרחבה לנאמר במשנה. דברי התוספתא מרחיבים ומפרטים את המסר שמובא במשנה בקצרה, ויוצרים תמונה ברורה ומעמיקה של אותו מסר. לפיכך, שילוב של הלכות מהתוספתא בסוגיית הגמרא על דברי המשנה הנו מתבקש. אך מעבר לכך, התוספות של הגמרא על גבי דברי התוספתא ובהמשך אליהם מצטרפות לכדי מארג שלם של דברי האגדה בנושא מסוים, שעניינו העמקה של אותו מסר תמציתי ונסתר שקיים במשנה – כך בסוגיה על ירידת גשמים בחג והמשמעות הרוחנית והמוסרית הטמונה בכך; וכך בסוגיה של דברי תושבחות של החסידים בשמחת בית השואבה, שהם בעצם דברי מוסר, המהווים חלק בלתי נפרד מן השמחה הגדולה שנחוגה בבית המקדש.

תיתכן קרבת א-לוהים. ניתן להשוות לכך את קריאת התורה במנחה של יום הכיפורים – פרשת העריות בויקרא פרק יח – הבאה לתת יסוד להתעלות הרוחנית של יום הכיפורים.
⁴⁰ דברים ו, ה.