

מי שפך למי?

עיון בסוגיה החותמת את פרק ב במסכת סוכה

א. מבוא

במאמר זה ננסה לנתח את הסוגיה החותמת את הפרק השני של מסכת סוכה. מדובר בסוגיה אחת שבה רצף של דברי אגדה שבאות בסמוך לדיון הלכתי, באופן שאיננו ייחודי לעומת סוגיות אגדה אחרות. ייחודיותה של סוגיה זו הוא בכך שהמבנה שלה דומה למבנה של המשנה שבעקבותיה היא מובאת. כלומר, המשנה המפורסמת שחותמת את הפרק השני של המסכת, מורכבת אף היא מדינים הלכתיים ולאחריהם דברי אגדה, ממש כפי שמחולקת הסוגיה התלמודית שהשתלשלה בעקבותיה.

למרות הדמיון שבין המשנה לבין הסוגיה התלמודית, קיים הבדל משמעותי בין השתיים: המשנה עוסקת בהלכות סוכה, והאגדה שבה מתייחסת באופן ברור להלכות אלו. לעומת זאת, הסוגיה התלמודית פותחת בדיון הלכתי העולה מתוך דברי המשנה, אך כאשר היא מתייחסת לאגדה שבמשנה, משובצות בה אגדות שבמבט ראשון אינן קשורות למסכת סוכה כלל. הנחת היסוד במאמר זה היא, שגם אם נדמה לנו שהקשר של האגדות הללו לסוגיה התלמודית הוא אסוציאטיבי, עיון מעמיק יגלה לנו קשר הדוק יותר. יתרה מזאת, עמדתנו היא שכיון שמדובר בסוגיה המובאת בסופו של פרק העוסק בהלכות הישיבה בסוכה, יש לאגדות החותמות אותה משמעות עבור מכלול הלכות אלו.

אם כן, עבודתנו תהיה מחולקת לשלושה חלקים: בחלק הראשון, נדון בדברי המשנה, במבנה ובמשמעות שלהן. כפי שיתברר בהמשך, לא נוכל לרדת לעומק הסוגיה התלמודית מבלי להיזקק לדברי המשנה. בחלק השני של המאמר, ננסה לנתח את הסוגיה התלמודית; תחילה את החלק ההלכתי שבה, ולאחר מכן את דברי האגדה. החלק השלישי של המאמר יסכם את שראינו, ויעסוק בזיקה שבין המשנה לסוגיה התלמודית, וביחס שבין הלכה ואגדה העולה מזיקה זו.

ב. עיון בדברי המשנה: סוכת קבע ומשל העבר

הפרק השני של משניות מסכת סוכה נחתם בשורות הבאות:¹

¹ בפרק זה נעזרתי רבות במאמרו של הרב ד"ר אברהם וולפיש, "הסוכה ומשל העבר: החידה שבפשר", בתוך: אריאל הירשפלד, חנן חבר ויהושע לוינסון (עורכים), **מחקרי ירושלים בספרות עברית**, כג, המכון

כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע ואת ביתו עריי.
 ירדו גשמים; מאימתי ומותר לפנות? משתיסרח המקפה.
 מושלים אותו משל: למה הדבר דומה? לעבד שבא למזוג לקוניו ושפך
 קיתון על פניו.²

[משנה סוכה, ב, ט]

אם נתייחס לשורות הללו כאל יחידה אחת, נמצא שהיא מורכבת משלושה חלקים. בתחילה, המשנה פותחת בהלכה כללית: במשך שבעת ימי חג הסוכות, על האדם להתייחס לסוכה כאל מקום המגורים הקבוע שלו, ואילו אל ביתו עליו להתייחס כאל מקום ארעי. לאחר מכן, מתואר במשנה מקרה פרטי שבו יורדים גשמים. כלומר, מתרחש במציאות דבר-מה, שמקשה על האדם להמשיך ולקיים את מצות הסוכה. כדרכה של הלכה, המשנה קובעת את היחס שבין הקביעה ההלכתית הכללית לבין המקרה הפרטי (ירידת הגשמים): על האדם להמשיך לשבת בסוכה, עד לשלב שבו "תסרח המקפה". עד כאן מדובר בהגדרות הלכתיות רגילות. בחלק השלישי של המשנה, בחר העורך לסיים בדבר אגדה, משל שמטרתו לבאר או להבהיר את אותן הגדרות הלכתיות, ובמיוחד את אותו המקרה הפרטי.

רוב פרטי הנמשל הם ברורים: עם ישראל שבא לקיים את מצות סוכה לפני הקב"ה, הוא העבד שבא למזוג את הכוס לפני האדון ("קוניו"). אך כאשר אנו ניגשים לבאר את הסיטואציה שבה קיתון המים שנשפך על הפנים, קשה לנו לקבוע האם מדובר בגשם היורד על הסוכה, או שמא הממשל בחר להוסיף לנו פרט שנמשלו אינו מצוי בחלק ההלכתי של המשנה. במילים אחרות, לא ברור לנו "מי שפך למי", כלשון הגמרא: האם הנושא של המשפט הראשון – כלומר העבד – הוא השופך; או שמא האדון הופך להיות הנושא, והוא זה ששפך את קיתון המים על פני העבד? ובהתאם לכך: האם הגשמים היורדים על הסוכה הם המים הנשפכים על פני העבד, או שהגשמים הם התוצאה של שפיכת קיתון המים על פניו של האדון?

הרב ד"ר אברהם וולפיש מציין שני שיקולים, שעל פיהם ניתן להכריע בשאלה זו, ולקבוע שהאדון הוא ששפך את המים על פני העבד:

ראשית, הדעת נותנת ששפיכת הקיתון באה לסמל את ירידת הגשמים, 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.

[הרב אברהם וולפיש, הסוכה ומשל העבד, עמ' 78-79]³

למדעי היהדות ע"ש מנדל, ירושלים תש"ע, עמ' 77-98 (להלן: הסוכה ומשל העבד). לעיון נוסף במשל העבד, ראו: יונה פרנקל, **מדרש ואגדה**, ב, תל אביב 1996, עמ' 409 ואילך.

² הנוסח כאן הוא על פי כת"י קויפמן. בדפוסים הנוסח הוא "לעבד שבא למזוג כוס לרבו". את דברי המשנה ניתן לחלק לשלוש, ועל כן הם מובאים כאן בשלוש שורות נפרדות. ראו על כך בהמשך.

³ ראו לעיל, הערה 1.

אם אכן כך יש להבין את דברי המשנה, הרי שעלינו להשלים פרט חשוב שאותו המשנה השמיטה: בתחילתו של הסיפור קיתון המים נמצא בידיו של העבד שניגש למזוג את היין בכוסו של אדונו (כלומר, למהול את המים ביין). אם כך, עלינו להסיק שהאדון חטף את הקיתון מידי העבד ושפך את המים על פניו.⁴ העובדה שהאדון משתמש במים שבאמצעותם ניגש העבד לשרתו כדי לבטא את סלידתו משירותי העבד, מעצימה את התחושה של ההלם ושל העלבון הבא בעקבותיו.

הרב וולפיש מצביע על "חידה" נוספת הטמונה בדברי המשנה, והיא שאיננו מוצאים שום נימוק למעשה האלים והמפתיע של האדון. על סמך לשון המשנה בלבד, איננו יכולים להבין מדוע שפך האדון את קיתון המים על פניו של העבד שבא לשרת את אדונו! הצעתו של הרב וולפיש היא כי אין לראות את ההצדקה למעשיו של הקב"ה כמוקד של המשל. המוקד הוא החוויה של העבד, היינו של עם ישראל. המשל מתאר מערכת יחסים בין עבד לאדונו, שנמשלו הוא היחס שבין העם לקב"ה; ביחסים אלו "האדון תמיד צודק ואין עליו שום חובה להסביר או להצדיק את מעשיו לפני עבדו".⁵ על העבד להגות במעשיו שלו ולנסות להבין במה הרגיו את קונו עד כדי כך שהלה אמר לו "אי אפשר בשימושך".⁶ כך גם בנמשל: ירידת הגשמים על ראשיהם של היהודים היושבים בסוכה נובעת משום שהם באים לשרת את הקב"ה בכך שהם יושבים בסוכה. המשל לא מובא כדי להסביר את מעשיו של הקב"ה, אלא את האופן שבו על יהודי לנהוג כאשר יורדים גשמים בחג הסוכות. המשל מכונה בדבריו של הרב וולפיש "חידתי", חידה הנובעת מהניסוח המתומצת של המשנה. הסיבה שבגללה בחר הממשל להשמיט פרטים ולרמוז אליהם, נובעת משיקולים ספרותיים ואסתטיים. האופי התמציתי של המשל מזמין את הקורא להשתתף במתן משמעות לכתוב ולהפעיל את שכלו ודמיונו על מנת להבין את הסיפור על בוריו. על הקוראים לנסות להבין את המשמעות של המשל: מהן התחושות שאותן מצפה בעל המשל מהיהודי לחוש, כאשר יורדים על ראשו מי הגשמים בעת שהוא אוכל בסוכה? בדומה למקומות אחרים במשנה,⁷ גם כאן הגשם משמש כאמצעי של הקב"ה לפנות לעם ישראל. לא די בתחושת צער על כך שלא ניתן לקיים את מצות סוכה, אלא על היהודי לנסות ולהבין מה הקב"ה רוצה לומר לו כאשר הגשמים יורדים ומחלחלים לתוך סוכתו, כשם שעליו להבין מה הקב"ה רוצה לומר לו כאשר שהגשמים אינם יורדים בעת שעליהם לרדת. ומהן התחושות המתוארות במשל? כפי שראינו, בסיטואציה המתוארת במשנה ניתן לזהות תחושות של הלם ואף של עלבון, מעין "סטירת לחי" שמקבל היהודי שמרגיש על ראשו את טיפות הגשם, אשר חודרות מבעד לסכך לתוך סוכתו ואל מקפת הגריסים שעל שולחנו.

⁴ הרב וולפיש מציע שהשמיטת הפרט הזה היא הסיבה שבגללה הגמרא ראתה צורך לדון בשאלה "מי שפך למי" ולשם כך להביא ראיה מדברי הברייתא (הסוכה ומשל העבד, עמ' 79, הערה 8). להלן נראה שלדעתנו, שאלת הגמרא והדין המתפתח ממנה אינם נובעים מקושי בהבנת הנאמר במשנה בלבד, אלא מטרתם היא להוות מעין מבוא או פתיחה לסוגיה האגדתית המשתלשלת ממנה.

⁵ שם.

⁶ "ושפך לו רבו קיתון על פניו, כלומר אי אפשר בשימושך". הביטוי לקוח מהברייתא המובאת בסוגיה כתשובה לשאלה "מי שפך למי?".

⁷ במיוחד בפרק הראשון של מסכת תענית.

עד כה, הסברנו את היחס שבין החלק השני של המשנה לבין חלקה השלישי, על פי היחס שבין המשל לבין הנמשל. המשל ונמשלו נראים לנו כעת כיחידה אחת, העוסקת במקרה מסוים שבו הקב"ה פונה לעם ישראל באמצעות הגשמים, ובאופן שבו הם צריכים להגיב לפנייתו.

כעת עולה בפנינו שאלה מרכזית נוספת, שבמובן מסוים היינו צריכים לעסוק בה קודם לכן, והיא שאלת היחס שבין החלק הראשון של המשנה לבין החלקים השני והשלישי שלה. במילים אחרות, עלינו לנסות ולברר כיצד המשל, הנמשל ומשמעותם קשורים להלכה המורה להפוך את הסוכה לקבע ואת הבית לעראי.⁸ כפי שנראה בהמשך, היחס שבין ההגדרות ההלכתיות של המשנה לבין המשל האגדתי שלה, יבוא לידי ביטוי באופן שבו דנה הסוגיה התלמודית בדברי המשנה, וביחסי הלכה-אגדה המצויים בתוך הסוגיה התלמודית עצמה.

ג. הסוגיה התלמודית

כפי שציינו בדברי הפתיחה, הסוגיה התלמודית מחולקת לשני חלקים. תחילתה של הסוגיה בהלכות הקשורות להגדרות של המונחים "קבע" ו"עראי" המצויות במשנה. בחלק השני, מובאות מימרות אגדתיות שונות שעוסקות בעיקר במקרים של ליקויי מאורות. את עיוננו בסוגיה נעשה על פי סדר ההשתלשלות שלה, תחילה נעיין בדברי ההלכה ולאחר מכן בדברי האגדה. עם זאת, גם כאשר נעסוק בהלכות, דיוננו לא יהיה הלכתי בעיקרו. כיון שאנו מחפשים את הזיקה שבין ההלכה לאגדה, נעיין בחלק ההלכתי באמצעות כלים ששייכים, בדרך כלל, לעולם האגדה. לאחר העיון בסוגיה, נסכם את דברינו ונתייחס לזיקה שבין שני חלקיה.

ג.1. קבע ועראי: החלק ההלכתי של הסוגיה

בתחילה, הסוגיה עוסקת בהסבר להגדרה הכללית המופיעה במשנה:

תנו רבנן: כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. כיצד? היו לו כלים נאים – מעלץ לסוכה, מצעות נאות – מעלץ לסוכה; אוכל ושותה ומטייל⁹ בסוכה.

⁸ הרב וולפיש עסק במאמרו, "הסוכה ומשל העבר", במיקום של המשנה כחותם את פרק המשנה, וביחס בינה לבין משניות אחרות במסכת (הרב וולפיש, שם, עמ' 88-89). אנו עוסקים באופן שבו באה שאלה זו לידי ביטוי בסוגיה התלמודית, והגם שאין ספק כי מכלול הפרק עמד לפני חכמי התלמוד, לא עסקנו בדיון זה מפאת קוצר היריעה.

⁹ בחלק מכתבי היד לא מופיעה התיבה "ומטייל". ראו בערוך השלם (מהד' קאהוט), כרך ד, עמ' כח, בערך 'טייל', שמפרש את התיבה "ומטייל" שבסוגייתנו כ"מהלך". אך ראו גם בהמשך הדברים, שם מובאת האפשרות שפירוש המילה "טייל" הוא "לץ בצל" או סתם "לץ". נראה, מתוך ההקשר, שיש לפרש באופן דומה את התיבה "ומטייל" כאן, וכשם שיש לאכול ולשתות בסוכה, יש גם חיוב ללון, לישון 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]

הסוגיה שלנו פותחת בברייתא המפרטת כיצד יש לעשות את הסוכה ל"קבע" ואת הבית ל"עראי". כבר במבט ראשון, ניתן לראות שהעיקר נעשה במעבר מן הבית לסוכה: יש להעביר את הכלים ואת המצעים הנאים מן הבית אל הסוכה, ויש להעביר את הפעולות שאנו עושים בדרך כלל בבית ולעשותן בסוכה. הגמרא מבקשת לדעת מה המקור לדברי הברייתא, כלומר מהו העוגן המקראי שממנו לומדים את ההלכה הזו. לשם כך מובאת ברייתא נוספת שבה ההלכות הללו נלמדות מהפסוק: "בסוכות תשבו..." מהמילה "תשבו" לומדת הברייתא שיש לדור בסוכה. ההשוואה בין שתי הברייתות הללו מלמדת אותנו על הקשר שבין המונח "קבע" להוראה "תדורו".¹⁰ ואכן, קביעת הסוכה נעשית באמצעות המעבר מבית הקבע אל הסוכה, ובמקביל הבית הופך לארעי. המקום שבו אדם דר, הוא מקום הקבע. כך גם בנוגע לשימוש בסוכה; את הפעולות העיקריות שאותן עושים בבית יש לעשות בסוכה.

על בסיס הלשון של הברייתות, ניתן לחלק את המעבר הזה לשלושה חלקים:

[א] היו לו כלים נאים – מעלן לסוכה, מצעות נאות – מעלן לסוכה;

[ב] אוכל ושותה [ומטייל] בסוכה;

[ג] ומשנן בסוכה.

מעבר לעובדה שהברייתות הללו מגיבות לנאמר במשנה, נדמה שגם ניתן למצוא בהן הד למשל העבד המובא בה: החלק הראשון עוסק בכלים ולא באדם עצמו – אלו הכלים שהעבד מביא לפני אדונו כדי לשרת אותו. בחלק השני מדובר באדם עצמו ובפעולות שעליו לעשות בסוכה כדי להפכה לקבע – זהו האופן שבו העבד משרת את אדונו. החלק השלישי עוסק בלימוד תורה, עיסוק שהוא רוחני יותר. ניתן לומר שיש כאן חלוקה הדרגתית, מן החוץ אל הפנים.

המשך הסוגיה דן בחלק השלישי של הברייתות, העוסק ב"משנן בסוכה":

איני? והאמר רבא: מקרא ומתנא במטלתא, ותנוי בר ממטלתא! לא קשיא: הא – במגרס, הא – בעיוני. כי הא דרבא ורמי בר חמא,¹¹ כי הוּו קיימי מקמיה דרב חסדא מרהטי בגמרא בהדי הדדי, והדר מעייני בסברא.

[תרגום: האם כך הוא? והרי אמר רבא: לקרות ולשנות - בסוכה, ועיון מחוץ לסוכה! אינו קשה: זה - בגרסה, וזה – בעיון. רבא ורמי בר חמא, כאשר היו עומדים מלפני רב חסדא (לאחר לימודם אצלו) היו עוברים ב"ריצה" (במהירות) בשמועה יחד, ואחר כך היו מעיינים בסברה.]

[שם, כח ע"ב - כט ע"א]

¹⁰ וראו גם את דברי המשנה עצמה: "אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה" (משנה סוכה, ב, ד).

¹¹ זהו הנוסח בכת"י, אך בדפוס מופיע: "דרבא בר חמא".

ההתלבטות של הגמרא נובעת מדברי רבא שאומר שיש לקרות ולשנות בסוכה, אך לעיין מחוץ לסוכה. כלומר, לפי דברי רבא, אין אדם מעיין בסוכה, לכאורה בניגוד לנאמר בבבלי. התשובה שניתנת היא שיש הבדל בין "מגרס" לבין "עיוני". כדי להדגים את ההבדל ביניהם, מובא מעשה המתאר את רבא ורמי בר חמא שהיו בתחילה משננים את מה שלמדו מרב חסדא, לפני שניגשו ללמוד בסברה.

דברי המפרשים אנו מוצאים כמה הסברים לחלוקה הזו. רש"י ורוב המפרשים סוברים שגריסת דברים ושינונם נעשים בסוכה, מאחר שמדובר בקריאה של דברים בכתב ושינון של דברים הנאמרים בעל פה. אך עיון, מאחר שיש לדקדק ולהעלות בו סברות, הוא מטריח יותר. וכיון שהכלל הוא ש"מצטער פטור מן הסוכה"¹², מי שלומד בעיון אין לו ללמוד בתוך הסוכה כיון שהשהות בסוכה תכביד עליו ותקשה על עיונו. מה שקצת קשה בפירוש זה הוא שלא ברור האם יש קשר בין ההלכות הללו לבין המושגים "קבע" ו"עראי". כמו כן, לצורך הפירוש הזה יש לייבא מושג שאיננו מופיע בגוף הסוגיה והוא שמצטער פטור מן הסוכה.

לעומת פרשנות זו, המאירי מביא את האפשרות הבאה:

ויש מפרשים בהפך, שמקרא ומשנה ותלמוד בעיוני בסברא הוא צריך קבע ודוקא בסוכה; אבל קריאה גסה בלשון הגמרא, הואיל ואין בקריאה הבנה כל כך, אינה אלא עראי ומותר אף בחוץ לסוכה.

[בית הבחירה, סוכה כח ע"ב, ד"ה זה שאמרנו]

לפי הפירוש הזה, המוקד של ההלכות הללו הוא הוראת המשנה לעשות את הסוכה קבע ואת הבית ארעי. ההבדל בין לימוד בעיון לבין "קריאה גסה", הוא שהראשון צריך קבע ולכן יש לעשותו בסוכה, ואילו השני הוא ארעי במהותו, ולכן מותר לעשותו מחוץ לסוכה. הפירוש הזה נותר במרחב המושגי של הסוגיה, ואיננו "מייבא" את הכלל "מצטער פטור מן הסוכה" שאיננו מופיע בה.¹³

בהמשך, אנו מוצאים הלכות נוספות משמו של רבא בנוגע לחפצים שונים שיש להוציאם מחוץ לסוכה לעומת דברים שיש לעשות בסוכה:

אמר רבא: מאני משתיא במטלתא, מאני מיכלא - בר ממטלתא; חצבא ושחיל - בר ממטלתא; ושרגא - אמרי לה¹⁴ במטלתא, ואמרי לה בר ממטלתא. ולא פליגי: הא - בסוכה גדולה, הא - בסוכה קטנה.

[תרגום: אמר רבא: כלי שתייה בסוכה, כלי אוכל - מחוץ לסוכה; כד חרס וכד עץ - מחוץ לסוכה; ונר - יש אומרים בסוכה, ויש אומרים מחוץ לסוכה. ואין חלוקים: זה - בסוכה גדולה, זה - בסוכה קטנה.]

[בבלי סוכה, כט ע"ב]

רבא מורה להוציא מהסוכה כלי אוכל, וכן כדי חרס וכדי עץ. לעומת זאת, כלי שתייה יש להשאיר בסוכה. בנוגע לנר, יש אומרים שרבא אמר שיש להוציא מהסוכה ויש אומרים

¹² עיינו בבלי סוכה, כה ע"ב; כו ע"א; שם עבודה זרה, ג ע"ב.

¹³ וראו להלן את דיוננו בנוגע לקלוקל האוכל של היושב בסוכה על ידי כניסת מי הגשמים לתוך הסוכה.

¹⁴ כך מופיע בכתבי יד, אך בדפוס: "ושרגא במטלתא, ואמרי לה...".

שהוא אמר שלא להוציאו. הגמרא קובעת שאין כאן מחלוקת: בסוכה גדולה ניתן להותיר את הנר בסוכה, ובסוכה קטנה יש להוציאו.¹⁵

מפרשים שונים נתנו הסברים שונים להלכות אלו. יש שפירשו שכלי האוכל שיש להוציא מהסוכה הם כלי התבשיל, שבדרך כלל לא היו מצויים בביתו של אדם, ועל כן אין גם להכניסם לסוכה.¹⁶ כלומר, על מנת להפוך את הסוכה לקבע יש להתייחס אל הסוכה כשם שאנו מתייחסים לביתנו במהלך השנה. לעומתם, יש הסוברים שמדובר בכלי אוכל משומשים ושיש להוציאם מהסוכה מפני שהם מאוסים.¹⁷ למרות שמבחינת פשט הסוגיה שני הפירושים יכולים להתקבל, נדמה שיש סיבה להעדיף את הפירוש הראשון, משום שהוא מתייחס לנושא הכללי של הסוגיה: ההוראה "תשבו כעין תדורו" והמושגים "קבע" ו"עראי".

גם בדברים הללו אנו ממשיכים למצוא קשרים בין משל העבד לבין ההלכות הקשורות להפיכת הסוכה לקבע. דברי רבא עוסקים בכלים המובאים לסוכה או מוצאים ממנה. העיסוק בכלים ובכדים, מהדהד את קיתון (כד) המים שהופיע במשל העבד במשנה. העבד שבא למגוז מים לאדונו, הוא האדם שהופך את סוכתו לקבע בחג הסוכות באמצעות הכלים שהוא מביא לתוכה.

מכאן עוברת הגמרא לדיון על ההלכה בנוגע למקרה שבו ירדו גשמים בשעת המגורים בסוכה.

ירדו גשמים'. תנא: משתסרח המקפה של גריסין.

אביי הוה קא יתיב קמיה דרב יוסף במטלתא נשב זיקא קא מייתי ציבוחא. אמר להו רב יוסף: פנו לי מאני מהכא. אמר ליה אביי: והא תנן 'משתסרח המקפה'! אמר ליה: לדידי, כיון דאנינא דעתאי, כמי שתסרח המקפה דמי לי.

[**תרגום**: אביי היה יושב לפני רב יוסף בסוכה, נשבה הרוח והביאה קיסמים דקים. אמר להם רב יוסף: פנו לי את כליי מכאן. אמר לו אביי: והרי שנינו 'משתסרח המקפה'! אמר לו: עבורי, כיון שאנינה דעתי, מצב זה, כמו שתסרח המקפה נחשב לי.]

[שם]¹⁸

¹⁵ וראו שם, מח ע"א. שם מובאת דעתו של רבי יהושע בן לוי שיש להדליק נר בסוכה ביום סוף היום השביעי של חג סוכות, כדי שיהיה ניכר שאין מוסיפים יום נוסף ואין יושבים בסוכה לשם מצות סוכה. וכן בדברי הסתמא שם, שבסוכה גדולה שבה מותר להדליק נר, יש להכניס את כלי האוכל שרבה הורה להוציא מהסוכה בחג.

¹⁶ ראו פירוש התוספות, סוכה כט ע"א, ד"ה מנא דמיכלא: "וטעמא דכעין תדורו בעינן, והני אין רגילין להיות בבית דירה אלא בית יש להם לבדם". וראו גם **חידושי הריטב"א**, סוכה כט ע"א, שפירש באופן דומה.

¹⁷ ראו את פירוש רש"י לסוגייתנו, ד"ה במטלתא; ד"ה מאני מיכלא. כמו כן, ראו המאירי, **בית הבחירה**, סוכה כט ע"א, ד"ה מאני מיכלא, שהביא את שני הפירושים.

¹⁸ וראו גם את דברי הירושלמי: "לא סוף דבר (לאו דווקא) שתסרח אלא אפילו כדי שתסרח; לא סוף דבר מקפת גריסין אלא אפילו מקפה של כל דבר" (ירושלמי סוכה, פ"ב ה"ח). בניגוד לסוגיה הבבלית, שבה מובא מעשה סובייקטיבי, הירושלמי ממשיך להשתמש בהגדרות הלכתיות כדי להרחיב את המקרים שבהם יש לצאת מהסוכה. וראו את המשך הירושלמי, להלן הערה 25.

לפי דברי המשנה, מותר לפנות את הסוכה רק כאשר "תסרח המקפה". הגמרא מביאה ברייתא שמפרשת שמדובר ב"מקפה של גריסין". מקפה של גריסין היא דייסת גריסים המוגשת כשהיא חמה, ועל כן מעט מים מקלקלים אותה.¹⁹ נדמה שהמשנה איננה חוששת לנוחות ולא-הנוחות של היושבים בסוכה, אלא למצב של האוכל המוגש בה. כך תלמד אותנו השוואה לדברי התוספתא: "היה אוכל בסוכה וירדו עליו גשמים והלך ועמד לו..."²⁰. בעוד המשנה מדברת באופן כללי: "ירדו גשמים", בתוספתא אנו מוצאים ביטוי לאדם היושב בסוכה: "וירדו עליו גשמים". כמו כן, בתוספתא, בניגוד למשנה, לא נשאלה השאלה "מאימתי מותר לפחות?", וההנחה היא שכאשר יורדים גשמים, האדם היושב בה פשוט יוצא ממנה. במבט ראשון, נראה שהמשנה מבקשת לקבוע גדר אובייקטיבי שיסמן את השלב שבו מותר לצאת מן הסוכה;²¹ זאת לעומת התוספתא, שנדמה שבה מדובר בתחושה הסובייקטיבית של היושב בסוכה. עם זאת, המעשה המתאר את אביי יושב לפני רב יוסף בסוכה, לוקח את דברי המשנה למקום אחר. רב יוסף יוצא מהסוכה כאשר נשר קיסם מן הסכך על האוכל שלו.²² הוא מבאר שהביטוי "תסרח המקפה" הוא איננו דווקא, ויש מקום לאמות מידה סובייקטיביות.

ניתן להציע שגם כאן אנו מוצאים דפוס שקיים כבר במשל העבד. הבאנו לעיל את דבריו של הרב וולפיש, בכך שיש להבין שהאדון חטף את קיתון המים מידו של העבד, ולאחר מכן שפך אותם על פניו. כלומר, האדון השתמש בכלי שבאמצעותו העבד ניגש לשרתו כדי להביע את סלידתו ממנו. אם כלי האוכל הם הכוס או כד המים שבהם ניגש העבד לשרת את אדונו, הרי שלירידת מי הגשמים וקלקול האוכל שבתוכם משמעות נוספת. במצב כזה, על האדם היושב בסוכה לצאת מן הסוכה, לא מפני ש"מצטער פטור מן הסוכה", אלא משום שהקב"ה "מסלק" אותו ממנה ומסרב לקבל את שימושו. ואכן, כפי שכבר ציינו, הקביעה "מצטער פטור מן הסוכה"²³ איננה מוזכרת בסוגייתנו כלל.²⁴

¹⁹ ראו ספראי, משנת סוכה, עמ' 243.

²⁰ תוספתא סוכה (ליברמן), ב, ד.

²¹ ניתן למצוא לכך רמזים גם בלשון המשנה: "מאימתי מותר לפנות". המשנה מחפשת את השלב שבו ניתן לצאת מן הסוכה, ולא משתמשת במושגים של פטור וחיוב.

²² אמנם, בדברי הגמרא לא מוזכר במפורש שהקיסמים נפלו לתוך מאכלו של רב יוסף, אך נדמה שניתן לקבוע כך מתוך ההקשר, וכך גם פירש רש"י, שם, ד"ה ציבותא.

²³ ראו לעיל, הערה 12.

²⁴ כבר בדברי המשנה אנו מוצאים שהצייאה מן הסוכה איננה קשורה לצערו של האדם בעת ירידת הגשמים. כפי שכבר ראינו, הסיבה לכך שיש לפנות את הסוכה בעת ירידת הגשמים לסוכה, היא איננה הלכתית-טכנית; הגשם מצביע על איזשהו פגם במערכת היחסים שבין האדון-הקב"ה לבין העבד-האדם בסוכה. וראו את דברי בעל שפת אמת, שמבחין בין דינו של המצטער לבין ירידת גשמים בסוכה: "[ה]טעם דלכך רשאי לפנות הואיל ונראה שאין הרב חפץ בשימושו... ולפי זה אפשר דדוקא בגשמים כן, אבל כשנולד קלקול וירידת מים לתוך הסוכה על ידי אדם יש לומר דאינו רשאי לצאת אם לא שיהיה בו דין מצטער, דירידת גשמים דמותר לפנות יש לומר דאינו משום מצטער... משמע דאף אם אינו מצטער רשאי לפנות כשיש בו שיעור שתסרח המקפה וזה אינו אלא מטעם המשל כנ"ל, ולפי זה יש להסתפק גם כן אחר כלות הגשם אלא דעדיין נוטף מן הסכך, דבוה יש לומר דלא שייך המשל הואיל ועתה אין עת גשמים, שוב דומה לכל מידי אחריני דצריך להיות מצטער ממש. אכן יש לומר גם כאן איפכא, דלעולם גם בגשמים דמותר לפנות היא דוקא כשמצטער ואדרבה חומרא היא בגשמים דאף על גב דמצטער כל כמה דלא מטי לכדי שתסרח המקפה אסור לפנות, והטעם יש לומר הואיל וזה הצער היא לכל העולם אם כן כשיהיה גשם יבטל לגמרי מצות סוכה, לכך אסור עד שתסרח..." (חידושי שפת אמת על הש"ס, סוכה כט ע"א).

החלק הבא של הסוגיה עוסק בשלב שבו הגשמים פוסקים:

תנו רבנן: היה אוכל בסוכה וירדו גשמים וירד, אין מטריחין אותו לעלות עד שיגמור סעודתו. היה ישן תחת הסוכה וירדו גשמים וירד, אין מטריחין אותו לעלות עד שיאור.
איבעיא להו: עד שייעור, או עד שיאור? תא שמע: עד שיאור ויעלה עמוד השחר. תרתי? אלא אימא: עד שייעור ויעלה עמוד השחר.

[שם]

שוב מובאת ברייתא, והיא קובעת שלאחר שאדם יוצא מן הסוכה, אין להטריח אותו להפסיק את סעודתו או את שנתו כדי לחזור לסוכה. לאחר דיון קצר הגמרא קובעת, שכאשר אדם ישן מחוץ לסוכה בגלל הגשמים, אינו צריך לחזור לסוכה כאשר הגשמים מפסיקים עד שעולה עמוד השחר.²⁵

כפי שראינו, ניתן למצוא קשרים בין היחס של ההלכות המופיעות בסוגיה התלמודית לבין משל העבד כמעט ב"כל פינה". המושגים "קבע" ו"עראי" עומדים בבסיס ההלכות המופיעות בסוגיה, אשר מרחיבות את הקביעה ההלכתית של המשנה. על האדם לבוא אל הסוכה ולהפוך אותה לקבע בכך שהוא יושב בה ומביא אליה את כליו, כשם שהעבד בא לשרת את אדונו עם קיתון המים ולמזוג את יינו.

ג.2. מי שפך למי? החלק האגדתי של הסוגיה

לאחר הדיון ההלכתי, בעל הסוגיה פונה לעסוק במשל העבד המובא במשנה:

איבעיא להו: מי שפך למי? תא שמע, דתניא: שפך לו רבו קיתון על פניו, ואמר לו: אי אפשרי בשמושך.

[שם]

השורות העוסקות במשל העבד פותחות סדרה של אגדות שונות. למעשה, שורות אלו מהוות את יחידת המעבר, או נקודת החיבור, בין החלק ההלכתי של הסוגיה לבין החלק האגדתי שלה. בשורות הללו, הגמרא מנסה לברר מה בדיוק קורה בסיפור. ולבסוף, היא מצטטת ברייתא שקובעת שהפירוש הנכון הוא הפירוש שאותו הצענו לעיל.

²⁵ בירושלמי מובאת הרחבה של העניין: "תני: כשם שמפנין מפני הגשמים כך מפנין מפני השרב ומפני היתושין. רבן גמליאל נכנס ויוצא כל הלילה, רבי ליעזר נכנס ויוצא כל הלילה" (ירושלמי סוכה, פ"ב ה"ח). וראו את דברי המאירי שמבאר את הדברים היטב: "בתלמוד המערב אמרו כשם שמפנין לגשמים כך מפנין מפני השרב או מפני היתושים וכן מפנין לנשירת העלין וההוצים מצד רוח כל שנופלים מהם כל כך שהתבשיל מתלכלך בהם בכדי שאדם מואס בו וזה שאמרו משתסרח המקפה לא סוף דבר שתסרח אלא בכדי שתסרח רוצה לומר שנפלו מים לתוכה שאילו נפלו לתוך הקערה היה התבשיל נפסד וכן פירשוהו בתלמוד המערב ונוסח דבריהם לא סוף דבר שתסרח אלא בכדי שתסרח לא סוף דבר של גריסין אלא אף של כל דבר" (בית הבחירה, סוכה כט ע"א, ד"ה בתלמוד המערב).

ננסה לבאר את הדברים. כפי שכבר ראינו, יש שתי אפשרויות לפירוש הסיפור. שתיהן משפיעות, כמובן, על הנמשל, ועל המשמעות של המשל:

[א] נתחיל מהאפשרות שהגמרא דוחה באופן סמוי. העבד ניגש למזוג לאדונו כוס מים, אך במקום לעשות כן הוא שופך את הקיתון בפניו. הנמשל, באופן די פשוט, הוא עם ישראל שניגש לקיים את מצות סוכה, אך במקום לעשות כן, הוא עושה מעשה שמשול לשפיכת קיתון מים בפני הקב"ה. לפי הפירוש הזה, הגשמים שירידים הם תגובה של הקב"ה למעשים של עם ישראל. כיון שעם ישראל לא קיים את מצות סוכה כראוי, הוא נענש על כך בכך שהוא נאלץ לצאת מן הסוכה בעל כרחו.²⁶

[ב] האפשרות השנייה היא זו המובאת בברייתא, והיא הפוכה לחלוטין. האדון שופך את המים על פני העבד, וזאת כאשר העבד ניגש לשרת אותו. האדון מסביר את מעשיו באופן שתום: "אי אפשי בשימושך". כאן הסיבה לירידת הגשמים היא שרירותית: איננו מוצאים במשל שום סיבה שבגינה האדון איננו מעוניין בשימוש של העבד ואף מבטא זאת באמצעים חמורים כל כך. ללא שום הסבר הנראה לעין, הקב"ה מוריד גשמים לתוך הסוכה כדי "לסלק" מתוכה את עם ישראל הניגש לקיים את מצות הישיבה בה.²⁷ בדברינו לעיל ראינו שכבר מעיון במשנה ניתן להכריע ולקבוע שהאדון הוא ששפך את קיתון המים על פני העבד. שהרי באופן ברור, שפיכת הקיתון מזכירה מאוד את ירידת הגשמים. יתרה מזאת, אם העבד הוא ששפך את הקיתון על פניו של אדונו, עלינו לשער שהגשמים שירידים בסוכה נובעים מקלקול מסוים במצות הישיבה בסוכה, ובכך עלינו להוסיף פרט משמעותי למשנה למרות שאין בה כל אזכור לכך.

הסוגיה בוחרת להציג שאלה שנשאלה בפני החכמים בבית המדרש: "מי שפך למי?" נוכל להעלות על הדעת אפשרות שונה לעריכת הסוגיה, שבה תובא ברייתא שתפרש את המשנה, מבלי לשאול את השאלה הזו ומבלי להיזכר באפשרויות השונות לפירוש המשל. אך למעשה, הברייתא "שפך לו רבו..." מובאת כתשובה לשאלה "מי שפך למי?". אם כן, לשאלה הזו יש משמעות. מעבר לניסיון לברר את משל העבד, יש לה תפקיד בתוך המבנה של הסוגיה כולה.

השאלה "מי שפך למי?" מזכירה לנו שלמרות שניתן ליישב אותה על פי פירוש מסוים, המשנה מנוסחת באופן מעורפל שמותיר מקום רב לפרשנות. לאחר שהשאלה הזו נשאלת, עולות לנגד עינינו שתי האפשרויות שהצגנו לעיל. מעתה, גם לברייתא יש משמעות נוספת:

²⁶ וראו את דברי הרמב"ם בהלכות תשובה, אשר דומים לעיקרון המובא כאן: "...והבטיחנו (- הקב"ה) בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש ונהגה בחכמתה תמיד שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה כגון חולי ומלחמה ורעב וכיוצא בהן, וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה כגון שובע ושלוש ורבי כסף וזהב, כדי שלא נעסוק כל ימינו בדברים שהגוף צריך להן אלא נשב פנויים ללמוד בחכמה ולעשות המצוה... וכן הודיענו בתורה שאם נעזוב התורה מדעת ונעסוק בהבלי הזמן כענין שנאמר 'וישמען ישרון ויבעט' (דברים לב, טו), שדיין האמת יסיר מן העוברים כל טובות העולם הזה שהן חזקו ידיהם לבעוט ומביא עליהם כל הרעות המונעים אותן מלקנות העולם הבא..." (משנה תורה, הלכות תשובה, ט, א).

²⁷ רש"י מביא את שתי האפשרויות באופן מצומצם: "עבד לרבו, והכי קאמר: משל לעבד שהיה עושה לרבו עבדות, שאינו עובדו כהוגן, כך בירוע שאין ישראל עובדין כשורה; או דלמא הכי קאמר: ושפך לו רבו קיתון על פניו, לומר: צא מלפני, דאי אפשי בשימושך, וירידת גשמים היא שפיכת קיתון. ומכל מקום סימן קללה הוא, ומיהו, פירושא דמתניתין מיבעיא לן: שפיכת הקיתון מאי היא, ישיבת הסוכה או ירידת גשמים?" (רש"י, סוכה כט ע"א, ד"ה מי שפך למי).

אם הברייתא הייתה מובאת מבלי ששאלנו מהי זהותו של שופך הקיתון, תפקידה היחיד היה לבאר את המשל המובא במשנה. אך כעת, לאחר שנזכרנו שניתן לפרש את המשל בשני אופנים, הברייתא מערערת את הפירוש שנקבע באותה נשימה שבה היא מכריעה אותו. הברייתא מבהירה לנו את התמונה המעורפלת הקיימת במשנה מחד, אך מאידך, היא גם מזכירה לנו שהתמונה הזו היא אכן מעורפלת.

בשורה התחתונה, הפירוש שמתקבל למשל העבד הוא הפירוש שיותר מסתבר: העבד ניגש למזוג את היין של אדונו; לפתע, בלי שום סיבה, האדון חוטף את קיתון המים מידו של העבד ושופך את המים על פניו. שפיכת המים מבטאת את עמדתו של האדון ביחס לעבד: "אי אפשי בשימושך" – אינני מעוניין בשימושך. בסופו של דבר, כאשר אנחנו נכנסים לתוך החלק האגדתי של הסוגיה, תודעתנו היא שיש למשנה שני פירושים אפשריים והכרעה פרשנית אחת.

מכאן ואילך מובאות כמה ברייתות אגדתיות שנדמה שהן אינן קשורות להלכות סוכה או לנושאים הנידונים בפרק ב של המסכת; עיסוקן העיקרי הוא במשמעותם של ליקויי מאורות. לברייתות הללו יש שתי מקבילות עיקריות: לארבע מהן מקבילה בתוספתא, ואילו לברייתא האחרונה יש מקבילה במסכת דרך ארץ, כאשר שני סעיפים שלה מקבילים גם להלכות המופיעות בתוספתא. לברייתות שמקבילות לתוספתא יש כמה הבדלים משמעותיים יחסית. קשה לקבוע אם המקבילה המופיעה בתוספתא היא המקור לדברי הבבלי ועורך הסוגיה התלמודית שינה אותה, או שלתלמוד יש מקורות קדומים אחרים מהתוספתא.²⁸ מסיבה זו, ההשוואה שבין סוגייתנו לבין התוספתא לא תוכל ללמד אותנו כיצד בעל הסוגיה התלמודית ערך את הדברים ביחס למקורם. עם זאת, השוואה כזו תוכל לעזור לנו לראות אפשרות אחרת לעריכה של האגדות הללו ולנסות להבין טוב יותר את מגמת עורך הסוגיה.

בנוגע למקבילה במסכת דרך ארץ, ככל הנראה, ההלכות במסכת מסכת דרך ארץ הן מתקופת התלמוד ואף קודם, אך עריכתה של המסכת, כמו שאר המסכתות הקטנות, נעשתה יותר מאוחר, בסוף תקופת התלמוד.²⁹ כיון שכך, קשה לקבוע מה היחס בין הסוגיה שלנו לבין מסכת דרך ארץ. לא ברור האם זו מקורה של זו או להיפך, או שלשתיהן מקור משותף קדום יותר. כמו כן, אין הבדלים משמעותיים בין מה שמופיע במסכת דרך ארץ לבין הסוגיה התלמודית. לפיכך, לא תועיל לנו כאן עריכת השוואה בין דברי התלמוד לבין מסכת דרך ארץ.

²⁸ בתוספתא הדברים מובאים ברצף של כמה הלכות בפרק ב של מסכת סוכה. בסוגייתנו, כל ברייתא מובחנת ופותחת בביטוי "תנו רבנן" או "תניא". אפשרות אחת היא, כאמור, שבעל הסוגיה השתמש באמרות השונות בתוספתא וערך אותן. אפשרות שנייה היא, שהיו כמה ברייתות קדומות יותר, ושעורכי התוספתא והסוגיה שיבצו אותן וערכו אותן באופן שונה.

²⁹ ראו את דברי מיכאל היגער במבואו למהדורתו: **מסכתות זעירות**, ניו-יורק תרפ"ט, עמ' 20 ועמ' 30. וראו גם במבוא לספרו, **שבע מסכתות קטנות**, ניו-יורק תר"ץ, עמ' ז.

ראשית, נציג את הברייתות השונות כפי שהן מובאות בסוגיה התלמודית. לאחר מכן, נעיי במקבילה בתוספתא ונסה לראות מה ההשוואה תוכל לתרום לנו כדי להבין את סוגייתנו טוב יותר.³⁰

א. משל המלך ועבדיו

מיד לאחר העיסוק בשאלה "מי שפך למי?", מובאת בסוגיה ברייתא שמזכירה לנו מאוד את משל העבד ואת הברייתא המפרשת אותו:

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.

[שם]

מאורע של ליקוי חמה, הוא מאורע שמבשר סימן רע לכל בני האדם, והוא משול למלך שמחשיך את הסעודה שעשה לאורחיו כדי לבטא את כעסו.³¹ לא ניתן שלא לזהות את הקווים המקבילים למשל העבד. בשני המשלים, קיימות דמויות מרכזיות שהן כמעט זהות: אדון-מלך ועבדים. גם התפאורה של הסיפור מאוד דומה, במשל העבד, העבד מוזג את יינו של המלך, פעולה הנעשית בסעודה או במשתה; ואילו במשל שלפנינו, המלך עורך סעודה לעבדיו. כמו כן, בשני הסיפורים האדון והמלך כועסים על אלו המצויים לפנייהם ללא כל נימוק, ומבטאים זאת באופן בלתי צפוי. השוואה בין שני המשלים תוכל לסייע לנו להבין את הדומה והשונה ביניהם:

"משל המלך"	"משל העבד"
בזמן שהחמה לוקה –	ירדו גשמים (בסוכה)
סימן רע לכל העולם כולו	משל למה הדבר דומה?
משל למה הדבר דומה?	לעבד שבא למזוג לקוניו
למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו,	ושפך [לו רבו] קיתון על פניו
והניח פנס לפנייהם,	[ואמר לו:
כעס עליהם ואמר לעבדו:	אי אפשר לי בשימושך]. ³²
טול פנס מפניהם והושיבם בחושך.	

³⁰ **הערת העורך:** ראו גם את מאמרו של הרב שאול וידר, "שילובם של דברי אגדה מהתוספתא בסוגיות הבבלי במסכת סוכה", המופיע בגיליון זה בעמ' 41-56, המנתח את סוגיית האגדה הנידונה כאן מכיוון אחר.

³¹ ליקוי חמה כביטוי לחרון של הקב"ה ניתן אולי למצוא גם בדברי נביאים. ראו למשל: "נשבע ה' בגאון יעקב, אם אֶשְׁפַח לְנֶצַח פֶּלַע מֵעֵשִׂיהֶם. הֲעַל זֹאת לֹא תִרְגַּז הָאָרֶץ וְאָבֵל כֹּל יוֹשֵׁב בָּהּ, וְעֵלְתָה כָּאֵר כְּלֵה וְנִגְרָשָׁה וְנִשְׁקָעָה כִּיאֹר מִצְרַיִם. וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא נֶאֱמַר אֶ-דְּנִי ה', וְהִבֵּאתִי הַשֶּׁמֶשׁ בְּצַהָרִים וְהַחֲשֵׁכְתִי לְאָרֶץ בַּיּוֹם אֹר. וְהִפְכֵתִי חֲגִיבִים לְאָבֵל וְכָל שִׁירֵיכֶם לְקִינָה..." (עמוס, ח, ז-י). החושך הבא על הארץ יכול להתפרש כליקוי חמה. ראו בפירושו **דעת מקרא** לספר עמוס, עמ' סו, הערה 10.

³² הצגתי את המשל באופן שמורכב מהמשל כפי שהוא מופיע במשנה ומההשלמה הפרשנית של הברייתא (דברי הברייתא מובאים בסוגריים מרובעים). המשל מוצג בצורה כזו, מכיוון שכך ניתן להקביל אותו למשל המלך המובא בסוגיה. ואכן, ניתן לשער כי הברייתא "שפך לו רבו..." מובאת כאן בקיצור ובמקורה היא הייתה דומה למשל כפי שאנו מציגים אותו כאן.

יש לציין שההקבלה הזאת מתאפשרת רק כאשר אנחנו מקבלים את האפשרות הפרשנית למשל העבד המובאת בברייתא. זאת משתי סיבות עיקריות: ראשית, מבחינה לשונית, יש הקבלה ברורה בין "ואמר לו: אי אפשי לי בשימושך" לבין "ואמר לעבדו: טול פנס מפניהם..." הסיבה השנייה נוגעת במשמעות של המשל: אם לא נכריע ונקבע שבמשל העבד האדון הוא ששפך את קיתון המים על פני העבד, לא ניתן להקביל את שפיכת המים לנטילת הפנס.

ההבדל הבסיסי בין שני המשלים הוא שמשל העבד עוסק ביחסים שבין הקב"ה לעם ישראל, בעוד משל המלך עוסק ביחסים שבין "כל העולם כולו" לבין הקב"ה. אנו מוצאים כאן שני מודלים שונים של "סימן רע": אחד קשור לעם ישראל באופן פרטיקולרי, והשני הוא מודל אוניברסלי. נמנה כמה הבדלים שמבחינים בין שני המשלים:

[א] מבחינת זמן ההתרחשות של המשל, אנו מוצאים שוב הבחנה בין פרטיקולרי לאוניברסלי: משל העבד עוסק בעם ישראל שניגש לקיים את מצות סוכה. לעומתו, משל המלך עוסק בזמן מאורע כללי שמתרחש במציאות. ירידת הגשמים הם "סימן רע" רק כאשר הם יורדים בזמן שישראל מקיימים את מצות סוכה.³³ ליקוי החמה, לעומת זאת, הוא סימן רע בכל זמן ולכל העולם כולו.³⁴

[ב] כאשר מדובר כל העולם, מבנה היחסים הבסיסי הוא שהמלך דואג לעבדים שלו. העולם מתואר כסעודה של הקב"ה, ובני האדם הם המשתתפים בסעודה זו.³⁵ אך כאשר מדובר בעם ישראל שניגש לקיים את מצות סוכה, היחס הוא של עבד המשרת את אדונו.³⁶ באופן בסיסי, ניתן לשער כי עם ישראל נחשבים גם הם לחלק מ"כל העולם כולו",³⁷ אך

³³ יתרה מזאת, העובדה שמדובר דווקא בחג הסוכות יוצרת מתח מסוים שהרי החל מזמן חג הסוכות ואילך מזכירים את הגשמים ולאחר מכן מבקשים שהם ירדו: "מאימתי מזכירין גבורת גשמים? רבי אליעזר אומר מיום טוב הראשון של חג רבי יהושע אומר מיום טוב האחרון של חג... בשלשה במרחשון שואלין את הגשמים רבן גמליאל אומר בשבעה בו חמשה עשר יום אחר החג כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת" (משנה תענית, א, א-ג). ואכן, הסיבה שרבי יהושע סובר שאין להזכיר את הגשמים עד לסוף חג הסוכות קשורה לדיון בסוגייתנו: "אמר רבי יהושע: הואיל ואין הגשמים סימן ברכה בחג, למה מזכירי? (שם, א). וראו: שמואל וזאב ספרא, משנת ארץ ישראל – מסכתות תענית ומגילה, ירושלים תש"ע, עמ' 29, הערה 87.

³⁴ אם נבחנו את ירידת הגשמים לעומת ליקוי החמה באופן שהוא יותר פנומנולוגי, נוכל להציע הבחנה נוספת: ירידת גשמים היא מאורע טבעי ושגרתי, שנתפס, בדרך כלל, כמאורע חיובי (בעיקר בהקשר החקלאי). לעומת זאת, ליקוי החמה הוא מאורע נדיר, חריג, ואף מפחיד, שבו לפתע יורדת עלטה על העולם. כלומר, ליקוי החמה נתפס כדבר שלילי באופן טבעי, משום שהוא אכן מאורע מפחיד. מנגד, קשה להצביע על סיבה טבעית שבגללה ירידת הגשמים בחג הסוכות תיתפס כדבר שלילי.

³⁵ ראו גם: "תנו רבנן: אדם נברא בערב שבת, ומפני מה? ... כדי שיכנס לסעודה מיד. משל למלך בשר ודם שבנה פלטרין ושיכללן, והתקין סעודה, ואחר כך הכניס אורחין, שנאמר: 'חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה. טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שלחנה. שלחה נערתיה תקרא על גפי מרמי קרת' (משל ט, א-ג). 'חכמות בנתה ביתה' - זו מידתו של הקדוש ברוך הוא, שברא את כל העולם כולו בחכמה. 'חצבה עמודיה שבעה' - אלו שבעת ימי בראשית, 'טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שלחנה' - אלו ימים ונהרות וכל צורכי עולם. 'שלחה נערתיה תקרא' - זה אדם וחוה" (בבלי סנהדרין, לח ע"א).

³⁶ קיימות כאן שתי הקבלות שונות: האחת היא בין העבד במשל העבד, לבין העבדים המשתתפים בסעודה במשל המלך. ההקבלה השנייה היא בין הפנייה לעבד שבמשל העבד, לבין הפנייה לעבד שמופיע בסוף משל המלך. האחרון הוא מעין שליח שמפעיל את הפנסים, אולי אחד מגרמי השמים.

³⁷ על פני הדברים, לא מדובר כאן בהכרח בהבחנה בין ישראל לשאר העמים. הביטוי "כל העולם כולו" יכול להתייחס לאנושות בכללה וליקוי החמה יכול לבשר סימן רע גם עבור עם ישראל. עם זאת, כפי שנראה להלן, יכול להיות שהברייתא הזו עומדת כנגד הברייתא הבאה (ראו להלן, הערה 43). כמו כן, יכול להיות שהביטוי

כאשר מדובר עליהם ספציפית הדגש הוא על השירות שלהם, על מה שהם נותנים ולא על מה שהם מקבלים. שירות זה הוא המצוות, או לפחות בהקשר שלנו, מצות סוכה. כפרפראזה ניתן לומר, שהעולם הוא הסעודה שהקב"ה עורך לבני האדם, ואילו המצוות הם הסעודה שישראל עורכים לקב"ה.

[ג] כפי שכבר ציינו, שפיכת הקיתון על פני העבד מקבילה לנטילת הפנס מפניהם של העבדים המשתתפים בסעודה. את ההקבלה הזו ניתן למצוא כבר על ידי השוואה לשונית: "ושפך [לו רבן] קיתון על פניו", לעומת "הניח פנס לפניהם" // "טול פנס מפניהם". ובכל זאת, אנו מוצאים נקודה נוספת חמורה יותר במשל העבד, שאותה איננו מוצאים במשל המלך. בשני המשלים קיימת סנקציה מעשית, שפיכת מים או נטילת פנס, אך רק במשל העבד יש גם פנייה מילולית. הפנייה הישירה של האדון לעבדו: "אי אפשי לי בשימושך", מעצימה את תחושת העלבון או הצער של העבד. היחסים הקרובים של העבד והאדון, לעומת היחס שבין המלך לעבדיו, הם שמאפשרים פנייה ישירה ודיבור; דווקא הם גורמים לכך שהפגיעה ממשל ביחסים תהיה גדולה יותר. ההבדל הזה מתחדד כאשר משווים בין הפנייה הקיימת במשל העבד, לבין הפנייה המקבילה לה במשל המלך. אפשר לראות שלמרות שבשני המשלים יש פנייה בדיבור אל העבד, בפועל, רק במשל הראשון העבד הוא הנושא. במשל המלך העבד הוא מעין שליח שמפעיל את הפנסים.³⁸ יתרה מזאת, המלך אינו פונה כלל לעבדים המצויים בסעודה. הקשר של עם ישראל עם הקב"ה, קשר שמתבטא באמצעות קיום מצות סוכה, יוצר דיבור, פנייה ישירה של הקב"ה; לעומת זאת, כשמדובר ב"כל העולם כולו", הקב"ה איננו מדבר עם עבדיו כלל.

[ד] גם כאשר משווים בין הסנקציות עצמן, אנו מוצאים זיקה בין הסנקציה לבין טיב היחסים. במשל המלך, הפנס ניטל מפניהם של העבדים. אין זה אומר שהסעודה נגמרה, העולם מתקיים גם בעת שיש ליקוי חמה. ליקוי החמה הוא "סימן רע", ביטוי של כעס של הקב"ה על העולם. לעומת זאת, במשל העבד, כאשר האדון חוטף את קיתון המים מיד העבד ושופך אותו על פניו, הוא שולל את האפשרות של העבד לשרת אותו. כך, כאשר הקב"ה מוריד גשמים בעת שישראל ניגשים לקיים את מצות סוכה ועליהם לפנות אותה, הוא שולל את האפשרות של ישראל לשרתו ולקיים את המצוה כראוי. במקרה הזה, קשה לומר שמדובר רק ב"סימן רע", מפני שהיחסים עצמם הם שנפגעים.

אם כן, ניתן לראות שהברייתא הזו, ובה משל המלך, נועדה ליצור הבחנה בין עם ישראל לבין "כל העולם כולו", או ליתר דיוק בין האופן שבו על היהודי לחוות את ירידת הגשמים בחג הסוכות לבין האופן שבו כלל בני האדם חווים את ליקוי החמה. בני האדם הם כאורחים בסעודתו של הקב"ה ואין בינם לבין הקב"ה קשר אינטימי כלשהו. כאשר בעל הסעודה כועס על אורחיו, הוא נוטל את הפנס שמאיר על הסעודה. לעומת זאת, עם ישראל הם משרתיו של הקב"ה, הקב"ה פונה אליהם באופן ישיר ומדבר אתם. כאשר

"כל העולם כולו" בברייתא השלישית, מתייחס לכל הגויים ולא לעם ישראל (עוד על כך, ראו להלן). הדברים קשורים לשאלה האם יש לפרש כל ברייתא כעומדת בפני עצמה ולקבל את האפשרות שהיא חולקת על אחרות, או שיש לראות את כל הברייתות כמכלול.

³⁸ מן הראוי לציין שניתן למצוא בכתבי יד גם "ואמר לו לשמשו", ואף "נטל פנס" (כלומר, המלך בעצמו נטל את הפנס).

האדון כועס על עבדו הוא פוגע ביחסים עצמם ואינו מאפשר לו לשרת אותו. הייחוד של ישראל עומד גם ברקע של הברייתות הבאות.

ב. משל הסופר

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.

[שם]

הלשון "שונאיהם של ישראל" הוא בלשון "סגי נהור", ומדובר, כמובן, בישראל עצמם. הברייתא איננה מתיישבת לחלוטין עם קודמתה. אם בברייתא הקודמת ליקוי החמה הוא מאורע שיש לו משמעות עבור כל העולם, לפי דברי רבי מאיר ליקויי מאורות³⁹ הם מאורעות שמבשרים רעות דווקא לעם ישראל. מהו ליקוי מאורות? מהרש"א מפרש שמדובר במאורות הלילה: "מאורות בלשון רבים היינו ירח וכוכבים".⁴⁰ זאת מפני שבברייתא בהמשך יש הבחנה בין "חמה לוקה", לבין "מאורות לוקין", כאשר הביטוי הראשון קשור לעובדי עבודה זרה והשני לעם ישראל. אם יש להבין את הדברים כפי שמפרש אותם מהרש"א, הרי שהברייתא הזו עומדת כנגד הברייתא הקודמת. עם זאת, יכול להיות שאין הכרח לפרש כך כאן, אלא שיש הבדל בין הברייתות השונות. כפי שנראה מיד, לשאלה האם הברייתא הזו עומדת כנגד הברייתא הקודמת או לא יש משמעות. על כל פנים, ברור לנו שהברייתא מדברת על עם ישראל דווקא ושהיא מתארת חוויה ייחודית לעם ישראל. אני משתמש בלשון "חוויה", מכיוון שיותר מתיאור של מציאות, הברייתא מתארת את החוויה של ישראל בזמן ליקוי מאורות. הסיבה שבגינה ליקוי מאורות הוא סימן רע לישראל, היא שהם "מלומדין במכותיהן", או בלשונו של רש"י: "מפני שהם רגילים ללקות יותר מכולם".⁴¹ החוויה של עם ישראל היא, שכאשר מגיע איזשהו סימן שמבשר רע, הוא ככל הנראה מכוון כלפיהם.

נקודה משמעותית נוספת שעולה בברייתא הזו, היא שגם בה אנו מוצאים משל: "משל לסופר שבא לבית הספר ורצועה בידו, מי דואג? מי שרגיל ללקות בכל יום ויום הוא דואג". המשל מתאר מלמד תינוקות שמגיע לבית הספר עם רצועה כדי להעניש ולהכות את אחד התלמידים. נצביע שני הבדלים מרכזיים בין משל הסופר לבין שני המשלים הקודמים: ראשית, אין כאן יחס בין מלך או אדון לבין עבדיהם, אלא סופר שבא לבית הספר ותלמיד שחושש להיענש. איננו מוצאים כאן שום מעשה שנעשה עבור מישהו או כנגד מישהו. שנית, המשל איננו עוסק בכוונה של מי שנותן את העונש, אלא ברגשות של הנענש. אם קודם התלבטנו מדוע האדון או המלך עשו את שעשו, כעת המשל עוסק ברגשותיו של התלמיד שעם ישראל משול אליו. עם ישראל דואג מפני שהוא רגיל לקבל מכות. בניגוד למשל העבד, לא מתוארים כאן יחסים בין עם ישראל לבין הקב"ה. התודעה של עם ישראל בברייתא הזו היא של תלמיד מיוחד שחושש להיענש. הצד השווה בין משל העבד לבין

³⁹ בדבריי, הביטוי "ליקויי מאורות" סתם מתייחס לליקוי של כל גרמי השמים באופן כללי.

⁴⁰ מהרש"א, **חידושי אגרות**, סוכה כט ע"א.

⁴¹ רש"י, סוכה כט ע"א, ד"ה מפני שמלומדים במכותיהם.

המשל הזה, הוא שאיננו יודעים מדוע התלמיד נענש, בשניהם המוקד הוא התודעה של עם ישראל.

ננסה נתייחס להבדל בין התודעה שבברייתא הזו לבין זו העולה ממשל העבד. נדמה שההבדל המרכזי הוא שמשל העבד עוסק ביחס של עם ישראל לקב"ה באמצעות המצוות, וליתר דיוק, באמצעות מצות סוכה. המצוה יוצרת קשר אינטימי של עבד ואדון, וכל הדינמיקה של המשל סובבת סביב היחס הזה. בברייתא הזו היחס הוא בין מורה-מעניש לבין תלמיד, יחס שכלל אינו בא לידי ביטוי בפועל, מאחר שאין במשל שום אינטראקציה בין המורה לתלמיד. ניתן אולי לומר, שכאן מדובר בחוויה הכללית של עם ישראל ביחס לאומות העולם. אומות העולם הם כאורחים בסעודה, ואילו עם ישראל הם כתלמיד מיוחד.

עד כה ראינו שלושה משלים. שלושתם נועדו לתת פשר למאורע טבעי ובעל משמעות. המשלים הובאו בסדר הבא:

[א] משל העבד.

[ב] משל המלך.

[ג] משל הסופר.

עריכת הסוגיה יוצרת מערכת מתוחכמת של השוואות: כאשר אנחנו משווים בין משל העבד לבין משל המלך, העניין המשמעותי שכולט הוא הקשר הייחודי של עם ישראל עם הקב"ה, לעומת הקשר של הקב"ה עם "כל העולם כולו". אך כאשר ההשוואה היא בין משל המלך לבין משל הסופר, הדבר הכולט הוא הדאגה של עם ישראל ביחס לדאגת אומות העולם.

ג. בזמן שישראל עושים רצונו של מקום

עד כה, הברייתות והמשלים השונים עסקו במאורעות שונים המתרחשים במציאות, ובמשמעויות שלהם. המשמעויות השונות שראינו עד כה, היו כלליות: מאורע המבטא את כעסו של הקב"ה או שמעורר דאגה בליבם של אלו שמפחדים מעונש. בברייתות הבאות, המשמעות של המאורעות הללו היא ספציפית יותר והיא נושאת בתוכה מסר מסוים. הברייתא הבאה עוסקת גם היא בליקויי מאורות:

תנו רבנן: בזמן שהחמה לוקה – סימן רע לגויים; לבנה לוקה – סימן רע לשונאיהם של ישראל, מפני שישראל מונין ללבנה וגויים לחמה. לוקה במזרח – סימן רע ליושבי מזרח; במערב – סימן רע ליושבי מערב; באמצע הרקיע – סימן רע לכל העולם כולו.⁴² 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).

⁴² בחלק מכתבי היר, מופיע "לכל באי עולם" במקום "לכל העולם כולו".

ובזמן שישראל עושיין רצונו של מקום אין מתיראין מכל אלו, שנאמר: 'כה אמר ה' אל דרך הגויים אל תלמדו ומאותות השמים אל תחתו כי יחתו הגויים מִהֶמָּה' (ירמיהו, י, ב) - גויים יחתו, ואין ישראל יחתו.

[שם]

פתיחת הברייתא מזכירה מאוד את שתי הברייתות הקודמות, אך ישנם שני הבדלים עיקריים: ראשית, לא ברור אם שתי הברייתות הקודמות עומדות אחת כנגד השנייה ואם הן מבחינות בין עם ישראל לבין אומות העולם (בברייתא השנייה ניתן לפרש את הביטוי "כל העולם כולו" באופן הכולל את עם ישראל).⁴³ לעומת זאת, בברייתא הזו ברור לנו שכל מאורע הוא סימן ששייך לקהל יעד שונה ויש חלוקה ברורה בין עם ישראל לבין אומות העולם. שנית, בברייתא הזו, בניגוד לברייתות הקודמות, אנו מוצאים גם את הסיבה לקשר הזה. כמו כן, בפתיחה לברייתא הזו אין משלים שמדמים לנו סיטואציות, אלא תיאור בלבד.

לאחר הפתיחה, מובאים שלושה קריטריונים שבאמצעותם יש לבחון את המאורעות: א. מיקום. ב. מראָה. ג. תזמון. בסוף הברייתא מובאות שתי אמרות, אחת מתייחסת לאומות העולם⁴⁴ והשנייה לעם ישראל.

לפי פתיחת הברייתא, הקשר בין החמה לאומות העולם ושל הלבנה לעם ישראל, הוא בכך שלוח השנה של אומות העולם מבוסס על תנועת השמש, לעומת לוח השנה היהודי המבוסס תנועת הירח בעיקרו. הדברים הללו ידועים, ואין צורך להאריך בהם.⁴⁵ הפתיחה הזו תואמת את המשך הברייתא, מכיוון שעיקר העיסוק בברייתא הוא סביב השאלה כיצד ניתן ללמוד מהמאורע עצמו על קהל היעד של המאורע הזה או על האופן שהוא בא. כעת מובאים קריטריונים שונים שעל פי הם יש לבחון את המאורע:

[א] המיקום ברקיע שבו מתרחש הליקוי מצביע על המיקום שבו תתרחש הפורענות בארץ. כאן יש מקום להתלבט: האם הקריטריון הזה נוגע רק לליקוי חמה או גם לליקוי לבנה? כמו כן, הדברים עומדים מעט במתח אל מול החלוקה הברורה בין עם ישראל לבין הגויים. לא ברור אם "יושבי המזרח" או "יושבי המערב", הם העמים השוכנים במערב ובמזרח, כאשר ארץ ישראל ועם ישראל מצויים באמצע; או שמדובר בתיאור גאוגרפי

⁴³ בברייתא השנייה מדובר ב"כל העולם כולו" ואילו כאן ב"גויים" (בדפוס שינו המצנזורים ל"עובדי כוכבים"). ההבדל הזה נותן לנו פתח לטעון שבברייתא השנייה עם ישראל כלולים בביטוי "כל באי עולם", ואילו כאן יש הפרדה בין ישראל לאומות העולם. וראו גם לעיל, הערה 37.

⁴⁴ בפשטות נראה שכאשר מדובר כאן על "כל אומה ואומה" ועל "אלהיה", לא מדובר בעם ישראל. זאת מכיוון שבפסוק שעליו הקביעה הזו נסמכת הקב"ה הוא שמלקה את אלוהי אותה אומה. ההנחה היא שכשמדובר בעם ישראל, א-לוהיה הוא הקב"ה ולכן לא ניתן לומר שהוא לוקה.

⁴⁵ ראו למשל: מכלילתא דרבי ישמעאל, בא, פרשה א; בראשית רבה, ו, טז. פירוש נאה על דרך הדרש ניתן למצוא בדברי רבי יוסף חיים ("הבן איש חי") הבאים: "פירוש חמה אותיות חמה בצירי" תחת חי"ת, והיינו רוצה לומר סימן חמה בצירי" נראה בחמה. ומה שאמרו בלבנה רמז לדבר לבנה אותיות בן לה כלומר ישראל שנקראו בן למקום כדכתיב 'כה אמר ה' בני בכורי ישראל' הם חלקה שמונין לה. גם לבנה אותיות הן לב כי ישראל הם לב ועשו כבד כנוכר בזוה"ק" (בן יהודע, חלק ב, עז ע"א). לפי הפירוש הזה, ליקוי החמה הם הכתמים המופיעים בשמש (לעתים בצורת צירי). ועיינו גם בדרשתו של רבי יהונתן אייבשיץ, יערות דבש, לובלין תרנ"ז, קסב ע"א. הקושי בפירוש זה הוא שבמשל המלך שבברייתא השנייה, כאשר ניטל הפנט שמדמה את ליקוי החמה, נותנים המשתתפים בסעודה לשבת בחושך. כלומר, מדובר בליקוי שמחשיך את הארץ, ולא רק בכתמים המופיעים בו.

בלבד. כמו כן, כפי שכבר ראינו, הביטוי "כל העולם כולו" יכול לכלול גם את עם ישראל. בכל אופן, הדברים יכולים להיות חלים על ליקוי חמה או על ליקוי לבנה בנפרד. [ב] מראָה הליקוי מצביע על הפורענות שתגיע: אם הצבע הוא אדום כדס, תבוא מלחמה; אם הצבע הוא כשק, הפורענות היא רעב. רש"י מפרש שצבעו של מראה של שק הוא שחור כיון שהוא עשוי משער עיזים שצבען שחור, וכיון שהרעב גורם להשחרת הפנים לכן הוא מסומל בשחור.⁴⁶ הקשר בין המראה של הליקוי לבין הליקוי עצמו הוא קשר של דימוי: הצבע מדמה את סוג הפורענות שעתידיה לבוא לעולם. כאן נדמה שמדובר בכל אחד מליקויי המאורות. רעב ומלחמה הם פורענויות שיכולות לבוא על עם ישראל, כמו שהן יכולות לבוא על אומות העולם.

[ג] התזמון של המאורע מלמד על התזמון של הפורענות, אם היא תקדים או תאחר. גם במקרה הזה, נדמה שאין הבדל בין אומות העולם לבין עם ישראל. שתי האמירות שבסוף הברייתא, נוגעות האחת לאומות העולם והשנייה לעם ישראל. הקביעה כי אין אומה שלוקה ש"אין אלהיה לוקה עמה", מעלה כמובן סימני שאלה בנוגע לקיומם של אלילים. ואכן, רש"י מפרש שכשמדובר על אלהיה של כל אומה, הכוונה היא ל"שְׁנָה הַמְלִיץ בעדה, כגון סמאל שהיה שר של עשו".⁴⁷ מהרש"א, לעומת זאת, פירש על דרך הטבע:

ונראה לפרש דקאי אדלעיל דחמה לוקה סימן רע לעובדי כוכבים לפי שהם מאמינים בשמש... ועל כן אם האומה לוקה גם החמה לוקה עמה.
[מהרש"א, חידושי אגדות, סוכה כט ע"א, ד"ה ואין לך כל אומה]

מהרש"א קושר זאת גם להמשך הברייתא:

ועל זה אמר ובזמן שישראל עושין רצונו של מקום אין להם לירא מאותות השמים שלא נתנו להם לאלהות, אבל יש להם לירא מעונותיהם אם אין עושין רצונו של מקום. והיינו על דבר הגוים שעושין להם צבא השמים לאלהות, אל תלמדו לעשות כמעשיהם כי הם יחתו שעובדים אותן ואלהיהן לוקה עמם, ואין ישראל יחתו כי ה' הוא אלהיהם.

[שם]

כלומר, השמש היא שלוקה, כפי שהגויים שעובדים אותה לוקים, וישראל אינם לוקים אלא אם גם הם עובדים לגורמי השמיים. הקושי העיקרי בדברי מהרש"א הוא שבברייתא מוזכרים "אלוהי מצרים", שמזה נראה שמדובר באלילים ולא בגרמי השמיים. כמו כן, לשון הברייתא מקשה על הניסיון ליצור קשר בין שתי האמירות הללו, שהרי לא מוזכר שהגויים עובדים את החמה, אלא רק שהם מונים לה.

על כל פנים, הקביעה האחרונה של הברייתא יכולה להתקשר להתלבטויות שהיו לנו בנוגע להבחנה שבין אומות העולם לעם ישראל: "ובזמן שישראל עושין רצונו של מקום אין מתיראין מכל אלו". כאשר ישראל אינם חוטאים והם מקיימים את רצונו של הקב"ה,

⁴⁶ רש"י, סוכה כט ע"ב, ד"ה לשק, וד"ה חצי רעב. וראו גם בפירושו מהרש"א, חידושי אגדות, סוכה כט ע"א, ד"ה לשק חצי רעב, שפירש שהדמיון הוא לא לצבע השק אלא לשק ריק שמסמל מחסור באוכל, אך קשה להבין מדבריו כיצד נראה ליקוי חמה או לבנה הדומה בצורתו לשק.

⁴⁷ רש"י, שם, ד"ה אלהיה.

הם אינם חלק מאומות העולם ויש הבחנה ברורה ביניהם. אך כאשר הם עושים כמעשיהם, עליהם לחשוש מליקויי המאורות כשם שעל הגויים לחשוש מהם.

ד. בשביל ארבעה דברים

כאמור, לברייתא הבאה יש בתוספתא מקבילה חלקית בלבד, אך יש לה מקבילה מלאה במסכת דרך ארץ. זו לשון הבבלי:⁴⁸

תנו רבנן:

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 שמשפך דמן כאחד.

ובשביל ארבעה דברים מאורות לוקין: על כותבי פלסתר, ועל מעידי עדות שקר, ועל מגדלי בהמה דקה בארץ ישראל, ועל קוצצי אילנות טובות. 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.

[אמר רב:] בשביל ארבעה דברים נכסי בעלי בתים יורדין⁴⁹ לטמיון: על כובשי שכר שכיר, ועל עושקי שכר שכיר, ועל שפורקין עול מעל צואריהן ונותנין על חבריהן, ועל גסות הרוח, וגסות הרוח כנגד כולן. [אבל בענוים כתיב: 'וענוים יירשו ארץ והתענגו על רב שלום' (תהלים), לז, יא.]

[בבלי סוכה, כט ע"א-ע"ב]⁵⁰

לפני שניגש לעיין בברייתא הזו, יש לציין שתי הערות חשובות בקשר לנוסח: [א] צמד המילים "ואמר רב" הפותח את הסעיף האחרון איננו מופיע בכתבי היד ובמסכת דרך ארץ. נראה שהמילים הללו אינן מגוף הסוגיה המקורית, ושהן הוספו מאוחר יותר. ניתן לשער שהתוספת הזו נעשה בהשפעת קטע המובא בשם רבה ומופיע במסכת גיטין:

אמר רבה: בהני תלת מילי נחתי בעלי בתים מנכסיהון: דמפקי עבדיהו לחירותא, ודסיירי נכסייהו בשבתא, ודקבעי סעודתייהו בשבתא בעידן בי מדרשא...

[תרגום: בגלל שלושה דברים אלה יורדים בעלי בתים מנכסיהם: (מפני) שמוציאים את עבדיהם לחירות, ושבודקים נכסיהם (קרקעות וכדו') בשבת, ושקובעים סעודתם בשבת בזמן בית המדרש.]

⁴⁸ לא נעסוק בהשוואה בין שני המקורות, כיון שההבדלים ביניהם הם קלים ואינם משפיעים על משמעות הכתוב.

⁴⁹ כך על פי כמה מכתבי היד, ובדפוסים: "וצאין לטמיון".

⁵⁰ וראו גם במקבילה במסכתות דרך ארץ (מהדורת היגער), כרך ב, פרק המינין, הלכות כה-כח. המילים המופיעות בסוגריים מרובעים אינן מופיעות בכתבי היד ובמקבילה במסכת דרך ארץ. בחלק מהתוספות הללו נעסוק להלן.

[בבלי גיטין, לח ע"ב]

רבה מביא שלושה דברים שבגינם יורדים בעלי בתים מנכסיהם, והדמיון שבין דבריו לבין הברייתא שלנו הוא ברור. אם אכן יש להשמיט את המילים "ואמר רב", הרי שהשמיטה זו מחזקת את העובדה שיש להתייחס לארבעת הסעיפים כאל מכלול אחד.

[ב] גם המשפט האחרון, שחותם את הפרק השני בדפוסים, איננו מצוי בכתבי יד ובמסכת דרך ארץ. נדמה שהסיבה שהוסיפו אותו נובעת מרצון שלא לסיים במקרה שלילי כמו נכסים היורדים לטמיון או בעיסוק בגסות הרוח. יש לכך, ככל הנראה, השפעה ברורה של מגמה רווחת לסיים מסכת או חטיבה באגדה העוסקת בשלום או בנושא חיובי כלשהו.⁵¹ עם זאת, נדמה שבמקרה הזה מדובר בתוספת מאוחרת יותר שאיננה מצויה במקור. לענייננו יש לכך חשיבות רבה: כיון שאין לגרוס את המשפט האחרון, יש להסיק שהברייתא הזו לא נועדה לצורך סיום חגיגי של שני הפרקים הראשונים של המסכת, ואם כן, מתחזק הקשר הברור שלה לאגדות שקדמו לה ולסוגיה שבה אנחנו עוסקים.

הקשר הראשוני של הברייתא הזו למה שנאמר עד כה בסוגיה הוא ברור. לפנינו מופיעה ברייתא עם ארבעה סעיפים, כאשר שני הסעיפים הראשונים עוסקים בליקוי חמה ובליקוי מאורות. אך בעיון מעמיק יותר, אנו מוצאים שיש הבדל משמעותי בין הנאמר בברייתא הזו לבין הברייתות הקודמות. ראשית, נדמה שהברייתא הזו איננה מדברת על אומות העולם כלל, שהרי מדובר בה על איסורים ייחודיים לעם ישראל. כמו כן, מעבר לשני הסעיפים הללו, מופיעים שני סעיפים שאינם עוסקים בליקויי מאורות אלא ב"נכסי בעלי בתים". גם בכך, סביר יותר להניח שמדובר דווקא בעם ישראל שנכסיהם נמסרים למלכות הגויים. הבדל שני הוא המשמעות של הברייתא: הברייתא הזו מבקשת לתת רשימה של חטאים שבגינם לוקים החמה והמאורות.⁵² ליקויי המאורות מתוארים כעונש בדומה למסירת נכסים למלכות. בברייתות הקודמות היה מדובר ב"סימן רע" שמעיד על פורענות, והחטא היחיד שהוזכר שם, ובדרך אגב, הוא "דרך הגויים".

אנו מוצאים כאן ניגוד חריף בין הברייתא הזו לבין הברייתות הקודמות. בברייתא שלפנינו אנו מוצאים עולם מסודר וקבוע: ישנם חטאים מסוימים שמובילים לעונשים מסוימים. כך יש לתפוס את ליקוי החמה וליקוי המאורות. תחילה, בברייתות הקודמות הסיבה לליקויי המאורות לא היתה ידועה. התשובה היחידה שהיתה לנו לשאלה זו בחלק מהברייתות, היא כעסו של הקב"ה, אך גם הסיבה לכעס נותרה לא ברורה. בברייתא שלפנינו, לעומת זאת, אנו יכולים להבין מהי הסיבה לכל מאורע. העונשים המפורטים בברייתא הזו, אינם מבטאים 'יחס' בין הקב"ה לברואיו. לעומת התמונה הברורה שקיימת בברייתא הזו,

⁵¹ לדוגמאות לאגדות חותמות העוסקות בשלום ראו: בבלי ברכות, ט ע"א; יבמות, קכב ע"ב; נזיר, סא ע"א; כריתות, כב ע"ב; תמיד, לב ע"ב. כמו כן, ראו: בבלי, קידושין, פב ע"ב; בבא מציעא, לב ע"ב; מכות, כד ע"ב, ועוד.

⁵² הקשר בין החטאים המתוארים בברייתא לבין כל עונש אינם ברורים. אף רש"י הודה בכך, שכתב: "לא שמעתי טעם בדבר" (רש"י, שם, ד"ה בשביל ארבעה דברים). היו מפרשים שונים שניסו לתת הסברים שונים. על כל פנים, אנו מחפשים את הקשר שבין הברייתא הזו לבין הסוגיה שלנו, ולשם כך נדמה שאין צורך לרדת לפרטי הברייתא.

הברייתות הקודמות, הציגו עולם פחות מסודר: האדון יכול לשפוך מים על פניו של העבד בפתאומיות, כשם שהמלך יכול ליטול את הפנס מעל פני משרתיו באמצע הארוחה. כפי שראינו לעיל, את היחסים הללו תיארו הברייתות באמצעות משלים, אשר אינם מופיעים בברייתא הזו כלל. הברייתא הקודמת, שעומדת באמצע, יכולה להיות קשורה גם לברייתות שבהן מופיע משל וגם לברייתא הזו. התנאי שישראל "יעשו רצונו של מקום" יכול להצביע על דרישה של הימנעות מחטאים מסוימים, אך גם על דרישה לכונן תודעה של יחסים כפי שמתואר במשל העבד. במובן הזה, הברייתא הקודמת מהווה חוליית קישור בין הסגנונות השונים של הברייתות.⁵³ עם זאת, נדמה שהחלוקה הברורה בין עם ישראל לעמים מחזקת את הקשר שלה עם הברייתות הראשונות שבהן התלבטנו בנקודה הזו, ואילו הקשר שלה עם הברייתא שלפנינו בהקשר הזה, נותר יחסית רופף. ננסה שוב לתאר את התחושה של העבד ושל המשרתים, וכעת בהשוואה לברייתא שלפנינו. ניתן לומר שהתחושה בברייתא הזו היא של קבע, העולם קבוע ומסודר, ובו יש עונש ידוע על כל חטא. זאת לעומת הברייתות הקודמות שבהן יש תחושה של ארעיות: האדם איננו יודע כיצד הקב"ה יגיב למעשיו.

ד. סיכום

לשם הבהרה, נחזור על המבנה הכללי של הסוגיה: בדומה למשנה, החלק הראשון של הסוגיה עוסק בהלכות סוכה. המושגים שסביבם סובבות ההלכות השונות הם "קבע" ו"עראי", ואת רוב ההלכות בסוגיה ניתן להסביר במסגרת המושגים הללו, מבלי להידרש למושגים שאינם מצויים בסוגיה. הדיון שנעשה לגבי המושגים וההלכות הללו, נעשה במונחים הלכתיים רגילים. כאשר אנו בוחנים את הסוגיה ההלכתית בכלים ספרותיים, אנו מוצאים רמזים שמהדהדים את משל העבד שבמשנה: הסעודה בסוכה עשויה להזכיר לנו את הסעודה של האדון; ההלכות הקשורות לכלים מזכירים את קיתון המים; והגשמים מפסיקים את הסעודה, כשם שהאדון מפסיק את שירותו של העבד.

החלק השני של הסוגיה הוא אגדתי, אך בניגוד למשנה ההקשר המידי של האגדה איננו נוגע להלכות סוכה. מנגד, אם החלק ההלכתי של הסוגיה הזכיר לנו את משל העבד באופן עקיף, דברי האגדה משתלשלים ממנו באופן ישיר. כאן הדהדו לנו האפשרויות השונות להבנה של משל העבד: עונשים לעומת "סימנים רעים", ומעשים "שרירותיים" של הקב"ה לעומת תגובה למעשיהם של בני האדם. כמו כן, בברייתות השונות עלה מתח בין עם ישראל לבין אומות העולם.

האם קיים קשר בין שני החלקים של הסוגיה, ההלכתי והאגדתי? לעניות דעתי, יש לומר שכן. הקשר בין שני החלקים טמון בחוליה המקשרת עצמה, כלומר במשל העבד. נתחיל מהחלק ההלכתי. ההלכות השונות מורות כי בחג הסוכות יש להפוך את הסוכה לקבע ואילו את הבית לארעי. האופן שבו יש להפוך את הסוכה לקבע הוא באמצעות

⁵³ אם אכן יש להתייחס לברייתא הקודמת כאל חולייה מקשרת, הרי שאנו מוצאים עדות נוספת לעריכה מכוונת של הסוגיה. החלוקה של הברייתות לשתי חטיבות – חטיבה אחת שעוסקת ביחסים, וחטיבה שנייה המפרטת רשימת חטאים ועונשים, כאשר באמצע מופיעה ברייתא שיכולה להיות קשורה לכל אחת מהן בנפרד – מחזקת את המתח שבין התודעות השונות שאליהן מכוונת כל חטיבה.

העברת העיסוקים שאנו רגילים לעשות בבית אל הסוכה. במשל העבד, שירותו של העבד את אדונו מבטא את קיום מצות הסוכה. כלומר, ניתן לומר כי המרחב של הסוכה הוא מקום סעודתו של האדון, וכי קיום מצות הסוכה בתוכה הוא השירות שהעבד נותן לאדון. החלק האגדתי של הסוגיה מתחיל מעיסוק במשל העבד. כבר בעיון בדברי המשנה ראינו כי יש להבין את משל העבד כך שהאדון שופך את המים על ראשו של העבד באופן שרירותי, וכי לא מדובר על תגובה על מעשה כלשהו שעשה העבד. עם זאת, המשל במשנה מנוסח באופן 'חידתי', שמתיר לקורא להתלבט ולנסות להשלים את פרטי המשל החסרים באמצעות דמיונו. כאשר הגמרא מביאה ברייתא ומכריעה כי "שפך לו רבו קיתון על פניו", היא גם מעצימה את השאלה עצמה – מה גרם לאדון לשפוך מים על פניו של עבדו שבא לשרתו? את הברייתות שמובאות מכאן ואילך יש לקרוא לאור ההתלבטות הזאת.

את ליקויי המאורות המובאים בברייתות יש להשוות, ככל הנראה, לירידת הגשמים בחג הסוכות. אך, האם אכן מדובר באירועים שניתן להשוות ביניהם? ירידת הגשמים לתוך הסוכה היא מאורע שמקבל משמעות רק למי שמקיים את מצות סוכה, ואילו ליקוי של החמה או של הלבנה נוגע לכל בני האדם. ובכל זאת, הוא זה שנבחר ללמד אותנו על מצות סוכה ועל ירידת הגשמים. אך כשם שהתלבטנו מה בדיוק מתרחש במשל העבד, גם הברייתות האגדתיות השונות גורמות לנו להתלבט: האם עם ישראל הוא חלק מ"כל העולם עולו", או שיש להבחין ביניהם? האם יש לראות את ליקוי המאורות כעונש, כמבשר עונש או כ"סימן רע"?⁵⁴

נראה שניתן לקשור את כל ההתלבטויות האלה יחד. בשתי הברייתות הראשונות אנו רואים שההבחנה בין עם ישראל לבין אומות העולם היא תלויה נקודת מבט. מנקודת המבט של טיב היחסים בינם לבין הקב"ה, עם ישראל הם המשרתים הקרובים למלך ואילו אומות העולם הם כאורחים בסעודתו. אך כאשר מדובר בשאלה כיצד עם ישראל חווה את ליקוי המאורות, אצל אומות העולם מדובר ב"סימן רע" ואילו אצל עם ישראל מדובר בסימן שמבשר רע (כשם שהרצועה בידו של המורה משרתת רע לתלמיד שרגיל ללקות). אך מה גורם לכך שעם ישראל מפוחד? ממה נובע החשש התמידי שלו? לפי משל הסופר, עם ישראל רגיל ללקות ועל כן הוא מפוחד. כאן מדובר בתודעה אחרת, שונה מהתודעה שעולה במשל העבד. את התודעה הזו מבקשת הסוגיה לדחות. הברייתא השלישית נוגעת בנקודה הזאת בדיוק. כאשר ישראל מקיימים את רצונו של מקום "הם אינם מתייראים מכל אלו". לא מדובר בכך שעם ישראל כבר אינם רגילים ללקות, אלא קיום "רצונו של מקום" משנה את התודעה שלהם וקעת הם כבר אינם מתייראים.

הברייתא שחותרת את הסוגיה מבטאת את האופי הדתי של קיום המצוות שעלה קודם לכן במשל הסופר. כאן קיום המצוות הוא טכני: ענישה מובאת כתגובה לחטאים. זהו האופי המפוחד, של מי שרגיל לחטוא ולהיות מפוחד מהעונש שעליו לקבל. על הכניסה לסוכה לעורר תודעה אחרת. היציאה אל המרחב של הסוכה, מקום סעודתו של הקב"ה, נועדה ליצור תחושה של יחסים קרובים בין היהודי שמקיים את מצות הסוכה לבין הקב"ה. האופן שבו יש להתייחס לירידת הגשמים בסוכה, מבטא את האופן שבו יש

⁵⁴ "סימן רע" אינו בהכרח מבשר על פורענות, ראו למשל, תוספתא ברכות (ליברמן), ג, ג-ד; בבלי ברכות, כד ע"ב; שם כתובות, קג ע"ב; אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק כה.

לראות את היחסים האלה. אם הגשמים באים כעונש המגיב לחטא, כפי שניתן להבין את ליקויי המאורות, מדובר ביחס מנוכר של נותן שירות ומקבל שירות. דווקא כאשר ירידת הגשמים לא מנומקת, היא הופכת את היחסים למורכבים יותר. במקרה כזה, על היהודי לחשוב מדוע הקב"ה לא מעוניין בשירות שלו, וכיצד הוא יכול לשקם את היחסים שנפגעו. הוא איננו מעוניין רק להתחמק מעונש שממנו הוא מפחד, אלא היחס עצמו הוא שנפגע ואותו הוא מעוניין לשקם. כאשר ישראל אינם "עושים רצונו של מקום", אלא רק פועלים בהתאם לפחד שלהם מעונש, הרי הם כאומות העולם, ואכן מאורעות באים עליהם כעונש. אך עשיית רצונו של מקום היא איננה רק מתן השירות, אלא התודעה שבה יש לגשת אל אותו "שירות".

תודעה כזו היא ארעית יותר, במובן זה שלא מדובר בחוקים מסודרים, אלא ביחסים שבהם לא כל התנהגות ניתנת לנימוק. ניתן לומר שהסוכה הארעית מסמלת את סוג היחסים הזה: בחג הסוכות יש "לדור" ביחסים אלו ולהפוך את הארעיות הזו לקבע.

ה. נספח: השוואה לתוספתא

כאמור, השוואה של החלק האגדתי של הסוגיה למקבילתו בתוספתא עשויה ללמד אותנו רבות על הסוגיה שלנו. לפני שנקביל את הסוגיה התלמודית לתוספתא, נזכיר את ההקשר של החטיבות הללו בכל אחד מהמקורות הללו. את ההקשר בסוגייתנו כבר ראינו: משל העבד מופיע בהקשר ההלכה בנוגע לירידת הגשמים בסוכה, והיא עולה בעקבות ההלכה שיש להפוך את הסוכה ל"קבע". בעקבות משל העבד וביאורו באמצעות השאלה "מי שפך למי?", מובאות האגדות העוסקות בליקויי מאורות. הסוגיה שלנו קושרת בין ההלכות הקשורות ל"קבע" ו"עראי", לבין משל העבד, המשלים האחרים ועיסוק בליקויי המאורות.⁵⁵

בתוספתא מדובר בהקשר אחר לגמרי.⁵⁶ ראשית, אין בה כלל עיסוק במונחים "קבע" ו"עראי" ובהלכות הקשורות לכך. ההלכה "היה אוכל בסוכה וירדו עליו גשמים" איננה באה בהקשר של הלכות העוסקות באנשים הפטורים מהסוכה.⁵⁷ כמו כן, משל העבד שבמשנה איננו מופיע בתוספתא, והקשר בין האגדות העוסקות בליקויי המאורות לבין ההלכות העוסקות במצות סוכה איננו ברור.

התוספתא אף בנויה באופן שונה מהסוגיה בכבלי:

[ד] היה אוכל בסוכה וירדו עליו גשמים והלך ועמד לו, אף על פי שפסקו גשמים אין מחייבין אותו לחזור עד שיגמור. היה ישן בסוכה וירדו עליו גשמים ועמד והלך לו, אף על פי שפסקו גשמים אין מחייבין אותו לחזור עד שייעור.

[ה] מפני ארבעה דברים מאורות לוקין: מפני כותבי פלסטיר, ומפני מעידי עדות שקר, ומפני מגדלי בהמה דקה, ומפני קוצצי אילנות טובות. מפני ארבעה דברים בעלי בתי ישראל נמסרין למלכות: מפני כובשין שטרות פרועין, ומפני מלוה בריבית, ומפני שפוסקין צדקה ואין נותנין, ושספק בידן למחות ואינן מוחין.

[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.

⁵⁵ וראו לעיל בסיכום, שבו עסקנו בקשר הזה ובשאלה מה ניתן ללמוד ממנו.

⁵⁶ עם זאת, גם בכבלי וגם בתוספתא, הדברים מופיעים בסיום העיסוק בהלכות סוכה ולפני העיסוק בהלכות ארבעת המינים. בכבלי (בעקבות המשנה) מדובר בסוף הפרק השני, ואילו בתוספתא המעבר מתרחש באמצע הפרק השני.

⁵⁷ ראו תוספתא (ליברמן) סוכה, ב, ג.

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 אומרים חלוף דברים. אין לך כל אומה ואומה שלוקה שאין אלהות שלה לוקין עמה, שנאמר: "ובכל אלהי מצרים" וגו'. בזמן שישראל עסוקין בתורה אין דואגין מכל אלה שנאמר: "כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמודו" וגו'.

[תוספתא (ליברמן), סוכה, ב ד-ו]⁵⁸

אנו מבקשים לדעת מה ניתן ללמוד על הסוגיה שלנו ועל עריכתה מתוך ההשוואה לתוספתא, ונמנה כאן כמה הבדלים משמעותיים:

[א] ההבדל הבולט ביותר הוא, כאמור, בכך שמשל העבד לא מופיע בתוספתא כלל. כל ההשוואה שערכנו בין משל העבד לבין משל המלך אינה עולה בתוספתא. למעשה, בתוספתא לא מדובר במשל המלך מאחר שעבדים אינם נזכרים בו. העבדים הופכים להיות 'אורחין' והעבד הופך להיות 'שמש'.⁵⁹ אם כן, נראה שהגרסה בתלמוד יוצרת זיקה חזקה יותר בין המשל הזה למשל העבד.

[ב] כאשר אנו משווים את החלק הראשון של הלכה ו למקבילתו בסוגייתנו, אנו מוצאים כמה הבדלים משמעותיים:

בבלי סוכה, כט ע"א	תוספתא סוכה, ב, ד-ו
תנו רבנן: בזמן שהחמה לוקה – סימן רע לכל העולם כולו.	בזמן שהמאורות לוקין – סימן רע לאומות העולם.
משל למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, והניח פנס לפניהם, כעס עליהם ואמר לעבדו: טול פנס מפניהם והושיבם בחושך.	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.
תניא, רבי מאיר אומר: כל זמן שמאורות לוקין – סימן רע לשונאיהם של ישראל, מפני שמלומדין במכותיהן.	היה רבי מאיר אומר: בזמן שהמאורות לוקין סימן רע לשונאיהן של ישראל מפני שהן למודי מכות.
משל לסופר שבא לבית הספר ורצועה בידו, מי דואג? מי שרגיל ללקות בכל יום ויום הוא דואג.	משל לסופר שנכנס לבית הספר ואמר הביאו לי רצועה, מי דואג? מי שהוא למוד להיות לוקה.

ראשית, הפתיחות "תנו רבנן" ו"תניא" בסוגיה התלמודית מפרידות בין שני הסעיפים השונים. לעומת זאת, בתוספתא נדמה שמדובר בשני סעיפים שיש לכרוך אותם יחד.

⁵⁸ לשם נוחות, הפסקאות ממוספרות לפי מספור ההלכות בתוספתא, והלכה ו מחולקת לשתי פסקאות שונות. ⁵⁹ יש לציין שגם בחלק מכתבי היד של התלמוד מופיע 'שמש' ולא 'עבד'. ניתן לומר שבמקור הופיע 'שמש' והגרסה השתבשה בהשפעת משל העבד שבמשנה, אך ניתן גם לשער תהליך הפוך שבו התייבה 'עבד' הוחלפה ב'שמש' בהשפעת התוספתא. על כל פנים, בסוגיה התלמודית מדובר בעבדים שיושבים לסעודה ובתוספתא מדובר באורחים.

בתוספתא, לעומת הבבלי, קיימת זיקה חזקה הרבה יותר בין הסעיף הראשון לשני. כפי שראינו, הזיקה הרופפת יחסית בבבלי מאפשרת לנו ליצור הקבלה כפולה: בין משל העבד למשל המלך ובין משל המלך למשל הסופר. יתרה מזאת, בבבלי מדובר במקרה שבו "חמה לוקה", לעומת מקרה שבו "מאורות לוקין" (כמו בברייתא הבאה), ואילו בתוספתא בשני המקרים מדובר בכך ש"מאורות לוקין", אלא שבסעיף השני רבי מאיר סובר שזהו סימן רע לעם ישראל, ולעומת זאת בסעיף הראשון מדובר בסימן רע לאומות העולם.

שנית, המונח "אומות העולם" לעומת "כל העולם כולו" או "כל באי עולם" הוא מונח מצמצם. כפי שראינו, המונח "כל העולם כולו"// "כל באי עולם" אפשר לנו להתלבט אם עם ישראל כלול בו; אך "אומות העולם" הוא ביטוי שמבדיל בין האומות לבין ישראל.

[ג] מבחינת המבנה, הלכה ה בתוספתא – "מפני ארבעה דברים מאורות לוקין" – מופיעה רק בסוף הסוגיה בבבלי. כמו כן, בתוספתא מופיעים רק שני הסעיפים האמצעיים של הברייתא המובאת בסוגיה, ולא מופיעים בה המקרים שבהם "חמה לוקה" ו"נכסי בעלי בתים יורדין לטמיון". נדמה שבבבלי הברייתא הזו הובאה במלואה, ואילו בתוספתא הובאו רק שני סעיפים. כפי שראינו, בבבלי נוצרת תקבולת בין שני מקרים שבהם "חמה לוקה" לבין שני מקרים שבהם "מאורות לוקין".

לסיכום, ההשוואה בין התוספתא לסוגייתנו מחזקת את הזיהוי העריכה המכוונת במבנה הספרותי של החלק האגדתי של הסוגיה. ניתן לראות שבאופן כללי, בתלמוד הבבלי מובאת סוגיה אחת שלמה, המורכבת מחלק הלכתי וחלק אגדי, כאשר באמצע מצוי משל העבד המשמש כחוליית קישור.