

פרק ראשון:

ישיבה בסוכה – בין בית למקדש

טעמה של מצוות סוכה מפורש בתורה –

למען ידעו דרתיכם פי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציא
אותם מארץ מצרים...

(ויקרא כג:מג),

ואולם הפסוק אינו אומר מהי משמעותה של העובדה שבני ישראל ישבו בסוכות במדבר, ומהי התכלית של זכירת עובדה זו לדורות. מהלכות סוכה עולה שהסוכה אינה מבנה המשמש לטקס דתי בלבד, אלא היא ביתו של האדם במשך ימי החג. העיון בהלכה מלמד גם כי קיימת זיקה בין הסוכה למקדש.¹ שתי התפיסות הללו אינן מנותקות זו מזו; אדרבא, השילוב ביניהן משקף את משמעות הסוכה בעיני חז"ל. איחוד הבית עם המקדש מאפשר לאדם היהודי לקיים דחף דתי אוניברסלי – לשבת בקרבת האל. כך מגשימה הסוכה תיאורים של הבית האידיאלי, המופיעים הן במקורות שונים בחז"ל הן בדתות אחרות. הבנה זו של מצוות סוכה ממחישה את האמונה בהופעתו האימננטית של הקב"ה בעולם ומתקשרת למובנן של יתר מצוות החג.² ניסוך המים, מצוות הערבה ושמחת בית השואבה מתקיימים במקדש, ולכל המצוות הללו היבטים של התגלות.³ גם ארבעת המינים קשורים למקדש, ואף כאשר הם ניטלים בגבולין, קיימת זיקה בינם לבין המקדש, כפי שאציג בפרק הבא. נמצאנו למדים שמצוות החג, הן אלו



שקוימו פיסית במקדש והן אלו שקוימו פיסית בגבולין, שזורות במסכת רוחנית אחת, שבבסיסה המקדש ושכינתו של הקב"ה השורה בו. הנוכחות הרוחנית של המקדש במצוות החג אפשרה, אף לאחר חורבן הבית, את שמירת אופיו ההתגלותי של החג.

כיצד מתבטא גילוי השכינה בסוכה במקורות חז"ל? במהלך הפרק נפתח בעיון במקורות תנאיים, וממנו נעבור לדברי האמוראים. נעקוב אחר היחס בין סוכה לעננים, מדברי ר' עקיבא, המעמיד את הסוכה כנגד ענני הכבוד שליוו את ישראל בלכתם במדבר, ועד קישורים רחבים יותר בין סוכה לענן. כמו כן נתחקה על המעבר בין הסוכה כענן וכמעין מקדש לסוכה כביתו של אדם ועל משמעות המעבר והשילוב בין המקדש והבית המתגלמים בסוכה.

א. מקדש

1. אכילת קרבנות

מהמשנה במסכת סוכה עולה השוואה בין אכילה בתוך הסוכה לבין אכילת קרבנות:

...ועוד אמר ר' אליעזר: מי שלא אכל לילי יום טוב הראשון, ישלים בלילי יום טוב האחרון, וחכמים אומרים: אין לדבר תשלומין, ועל זה נאמר מִצְוַת לֹא יִכַּל לְתַקֵּן וְהִסְרוֹן לֹא יִכַּל לְהַמְנוֹת.

(משנה סוכה פ"ב מ"ו)

הלכה זו, שהחסרת סעודה בסוכה מחייבת תשלומים אף אחרי החג, מקבילה לדיני קרבן חגיגה. אף לגבי קרבן חגיגה – אם לא הביאוהו ביום הראשון, ניתן להביאו במהלך שבעה ימים, ואפילו כאשר היום האחרון של התשלומים חל אחרי החג.⁴ על הקבלה זאת עמדו הראשונים לסוכה כו ע"א:



...דקסבר: יש לה תשלומין כמו שיש תשלומין לקרבנות יום ראשון
אף ביום טוב האחרון.

(רש"י)

פירש אף לילי יום טוב אחרון, וכל שכן בתוך החג עצמו [נאפשר
לעשות תשלומים], דהא משלמי חגיגה גמר לה.⁵

(ריטב"א)

הדמיון בין סגנון המשנה הזאת והמבנה שלה לבין הסגנון והמבנה של
המשנה במסכת חגיגה מחזק רעיון זה:

מי שלא אכל לילי יום טוב הראשון	מי שלא חג ביום טוב הראשון של חג
ישלים בלילי יום טוב האחרון ⁶	חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון.
וחכמים אומרים: אין לדבר תשלומין,	עבר הרגל ולא חג – אינו חייב באחריותו
ועל זה נאמר מְעַנֶּת לא יוכל לְתַקֵּן	על זה נאמר מְעַנֶּת לא יוכל לְתַקֵּן
וְחֶסְרוֹן לא יוכל לְהַמְנוֹת.	וְחֶסְרוֹן לא יוכל לְהַמְנוֹת.
(משנה סוכה פ"ב מ"ו)	(משנה חגיגה פ"א מ"ו)

שתי המשניות דנות במצוות חג הסוכות: המשנה הראשונה – באכילה
בסוכה, ואילו השנייה – בקרבן חגיגה.⁷ נעמוד על המשותף להן:
על שתי המצוות הללו חל דין תשלומים. גם פרק הזמן שעליו חל
דין התשלומים זהה בשתיהן, ובייחוד בולט הדבר באזכור יום טוב
אחרון של חג, הוא שמיני עצרת, הנכלל בשני סוגי התשלומים, אף
על פי שהוא חג בפני עצמו.⁸ לגבי תשלומי קרבן חגיגה נלמד הדבר
מגזרה שווה:

אמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל: נאמר 'עצרת' בשביעי של
פסח, ונאמר 'עצרת' בשמיני של חג. מה להלן לתשלומין –
כאן לתשלומין.

(חגיגה ט ע"א)



ואילו לתשלומי אכילה בסוכה בשמיני עצרת אין מקור בכתוב. נראה שהם נלמדו בהיקש מחגיגה. השימוש בכתוב "מִצֵּנֶת לֹא יוּכַל לְתַקֵּן" בשתי המשניות יוצר הקבלה ספרותית בין שני הדינים.⁹

מהו הבסיס להענקת מעמד זה לאכילה בתוך הסוכה? ייתכן שמרכזיותו של המקדש בשלושת הרגלים בכלל ובחג הסוכות בפרט בתקופת המקרא ובתקופת בית שני השפיעה על משמעותה של מצוות סוכה.¹⁰ החג נחוג בירושלים בעת העלייה לרגל, והסוכות נבנו בצל המקדש, וממילא נחשבה הישיבה בסוכה כחלק בלתי-נפרד מהעלייה-לרגל למקדש.

ביטויים לזיקת הסוכה למקדש ולקרבת בזמן בית שני מצאנו במגילת המקדש, שנמצאה בקומראן. במגילה זו מבואר שעל זקני העדה לשבת בסוכות עד הקרבת קרבנות של סוכה –

מקום לסוכות גבהים שמונה אמות והיו הסוכות נעשות עליהמה
 ככול שנה ושנה בחג הסוכות לזקני העדה... אשר יהיו עולים
 ויושבים שמה עד (ע)הלות את עולת המועד אשר לחג הסוכות
 שנה בשנה...

(מגילת המקדש, עמ' מב, שורות 12-17)¹¹

מתוך מקור זה מעלה רובינשטיין את האפשרות ששיבתם של ישראלים בסוכות מהווה מעשה מקביל לעבודת הקרבנות של הכהנים.¹² אפשר לראות בשיטת רבי אליעזר במשנה פיתוח של גישה זו, אלא שלפי רבי אליעזר, אין כאן הצטרפות לעבודת המקדש על ידי מיקום הסוכה במקדש וישיבה בה בשעה שמוקרבים הקרבנות במקדש; לדידו, לעצם האכילה בסוכה יש מעמד של קרבן.

ייחודית היא מצוות הסוכה בכך שהתמקדותה באכילה אינה מגדירה את טיב המאכל הראוי או את המאכל האסור. בשונה מחובת אכילת קרבן פסח, מצה ומרור בפסח, בחג הסוכות נתבע האדם לאכול את אשר יאכל בזמן ובמקום המקודש, ובכך תמומש חובת ישיבתו בסוכה.



2. ענני הכבוד

בספרא מופיעה מחלוקת בסיסית בין רבי אליעזר לבין רבי עקיבא ביחס לזהותן של סוכות המדבר, שכנגדן תוקנה מצוות ישיבה בסוכה:
לְמַעַן יִדְעוּ דַרְתֵיכֶם פִּי בְּסֻכּוֹת הַיְשֻׁבֹתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי
אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם,
רבי אליעזר אומר: סוכות ממש היו,
רבי עקיבא אומר: בסוכות ענני כבוד היו.
(ספרא אמור יז, יא)

נראה כי סברתו של רבי אליעזר בן הורקנוס, תנא בן הדור השני, ש"סוכות ממש היו", כלומר שהסוכות הן לזכר המבנים שחיו בהם בני ישראל כאשר יצאו ממצרים היא הפשוטה בהבנת המקרא. עם זאת, השיטה הרווחת בחז"ל,¹³ מהדור הרביעי של התנאים ואילך, היא כדעת רבי עקיבא, תנא דור השלישי, שזיהה את הסוכות עם ענני הכבוד.¹⁴ בזיהוי זה של הסוכות עדיין אין כדי להבהיר את תכלית המצווה. כך כותב אחד מגדולי הראשונים, רבי יעקב בן אשר, על מהות סוכות המדבר וטעם זכירתן לדורות:
והסוכות שאומר הכתוב שהושיבנו בהם הם ענני כבודו שהקיפן בהם לבל יכה בכס שרב ושמש. ודוגמא לזה ציוונו לעשות סוכות, כדי שזכור נפלאותיו ונוראותיו.

(טור, אורח חיים, סימן תרכה)

לפי רבי יעקב, הישיבה בסוכה מהווה מעין שחזור של ענני הכבוד, ותכליתה – זכירת נפלאות ה', שהגן על בני ישראל בהקיפו אותם בענני הכבוד מפני תלאות המדבר.
לדעתי, כוונה אחרת הייתה לרבי עקיבא כאשר קבע כי הסוכה נתקנה כנגד ענני הכבוד. אכן בספרא אין מצורף הסבר לקביעתו זו של ר' עקיבא, ואולם במקום אחר, במכילתא, מתבררת שיטתו. במדרש ההלכה קושר ר' עקיבא בין מה שהיה בעבר לבין מה שעתידי לבוא:¹⁵
...רבי עקיבא אומר: אין סוכות אלא ענני הכבוד, שנאמר וּבָרָא ה' עַל כָּל מְכוּן הַר צִיּוֹן וְעַל מְקַרְאָהּ עָנָן יוֹמָם וְעֶשֶׂן וְנִגְהָ אֵשׁ



לְהִבָּה לְיִלָּה כִּי עַל כָּל כְּבוֹד חֶפֶז (ישעיהו ד:ה) אֵין לִי אֵלָא
 לְשַׁעֲבַר, לְעֵתִיד לְבוֹא מִנִּין? תְּלַמּוּד לֹמַר: וְסִפָּה תִּהְיֶה לְצַל יוֹמָם
 מִחֶרֶב וְגו' וְאָמַר וּפְדוּיֵי ה' יְשׁוּבוּ... וְשִׁמְחַת עוֹלָם עַל רֵאשִׁם (שם
 לה:י).

(מכילתא פסחא יד, עמ' 48)

לפי נבואת ישעיהו, לעתיד לבוא תשרה סוכה של ענני כבוד מעל הר ציון:

וּבְרָא ה' עַל כָּל מְכוֹן הַר צִיּוֹן וְעַל מְקַרְאָה עֲנַן יוֹמָם וְעֶשֶׂן וְנִגְהָ
 אֵשׁ לְהִבָּה לְיִלָּה כִּי עַל כָּל כְּבוֹד חֶפֶז. וְסִפָּה תִּהְיֶה לְצַל יוֹמָם
 מִחֶרֶב וְלִמְחֶסֶה וְלִמְסֹתוֹר מְזָרֵם וּמִמְטָר.

(ישעיהו ד:ה-ו)

סוכת העתיד תחופה בענן ביום ובאש בלילה, בדומה לענני הכבוד ששרו על ישראל במדבר (במדבר יד:יד) ועל המשכן (שמות מז:לח).¹⁶ אין ר' עקיבא קושר בין הפסוקים קישור פילולוגי בלבד, לשם תמיכה בפירוש המלה 'סוכה' כענני הכבוד; זהו כמובן גם קישור רעיוני – בגאולת העתיד יחזרו יסודות ממה שאירע בגאולת העבר.¹⁷ בעקבות רבי עקיבא מצאנו דרשות רבות הקושרות בין ענני הכבוד שליוו את ישראל במדבר לבין אלה שיישרו לעתיד על הר ציון,¹⁸ המקום שעליו ייבנה המקדש¹⁹ ואשר בו שורה השכינה.²⁰ מכאן מסתבר כי רבי עקיבא מצא בסוכות ענני הכבוד יותר מאשר הגנה וחסות: הסוכות הן ענני ההתגלות.²¹

רבי עקיבא, שבעיניו מכוונת הסוכה כנגד ענני הכבוד, הוא גם הרואה בארבעת המינים מעין ייצוג של האל:

...ר' עקיבא אומר: פְּרִי עֵץ הָדָר, זֶה הַקַּב"ה דְּכָתִיב בִּיה הוֹד וְהָדָר
 לְבִשְׁתָּ (תהלים קד:א). כִּפֶּת תְּמָרִים, זֶה הַקַּב"ה, דְּכָתִיב בִּיה צִדִּיק
 כִּפְתָר יִפְרָח (שם צב:יג). וְעֶנְף עֵץ עֲבֹת, זֶה הַקֹּדֶשׁ בְּרוּךְ הוּא –
 וְהוּא עֹמֵד בֵּין הַהֲדָסִים (זכריה א:ה). וְעֶרְבֵי נֶחֱל, זֶה הַקַּב"ה,
 דְּכָתִיב בִּיה סִלּו לְרִכָּב בְּעֶרְבוֹת (תהלים סח:ה).

(פסיקתא דרב כהנא כז, ט, עמ' 414)²²



כפי שנראה בפרק הבא, גם ביחס למצוות ארבעת המינים חולק רבי עקיבא על רבי אליעזר בן הורקנוס, הסובר:

ארבעת המינים הללו אינן באין אלא לרצות על המים.

(תענית ב ע"ב)²³

מקומו המרכזי של רבי עקיבא במיסטיקה היהודית – מן המפורסמות הוא.²⁴ נראה שביסוד דבריו המתייחסים למצוות חג הסוכות עומדת תפיסת עולם כללית ורחבה לגבי הופעת השכינה בעולם. כך מוצא רבי עקיבא גילויי שכינה גם בהקשרים נוספים, למשל:

דריש רבי עקיבא: איש ואשה, זכו – שכינה ביניהן.

(סוטה יז ע"א)

ר' עקיבא אומר: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו. כביכול אמרו ישראל לפני הקב"ה: עצמך פדית. וכן את מוצא, בכל מקום שגלו ישראל, כביכול גלתה שכינה עמהם.

(מכילתא בא יד, עמ' 51-52)²⁵

המחלוקת בין רבי אליעזר ורבי עקיבא ביחס למצוות חג הסוכות מקבילה למחלוקת ביניהם ביחס לתפיסת צלם אלוהים כנוכחותו של האל באדם. וכך מסכם יאיר לורברבוים:

מן המקורות התנאיים עולה כי התפיסה בדבר האדם כצלם אלוהים שנויה במחלוקת.²⁶ בית המדרש שבמרכזו פעל רבי עקיבא קיבל כנראה מסורות על אודות הפירוש האמור לפרשה המקראית, פיתח אותו, ובעיקר – הפך אותו לעקרון הלכתי ועיצב באמצעותו גופי הלכה שלגביהם הוא היה רלוונטי. לעומתו, רבי אליעזר בן הורקנוס, הנאמן בדרך כלל ל'הלכה קדומה', איננו שותף לרעיון הבריאה בצלם במובנו האיקוני. למעלה מזה, יש רגליים לסברה שר' אליעזר הסתייג מעצם המחשבה כי האדם הוא בדמות האל; לשיטתו, אין זיקה של ממש או רצף בין האל בשמים והאדם על הארץ, ודאי שאין תלות של עליונים בתחתונים.

(לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 21-22)



השימוש במונח 'איקון' בספרו של לורברבוים ננקט לשם ביטוי תפיסת הייצוג, הצלם כנוכחות. לורברבוים מוצא את יישום תפיסתו של ר' עקיבא ובית מדרשו, הרואה באדם דמותו של האל בתחומים אחדים – מצוות פרייה ורבייה כמעשה ה'מרחיב' את האל,²⁷ הצמצום של הז"ל בענישה גופנית,²⁸ וכן הפרשנות המוצעת לדרכי ביצוען של כל אחת מארבע מיתות בית דין, כך שתומעט השחתת גופו של הנידון למוות.²⁹

3. ענן ומקדש

להלן נראה כי הקשר בין הסוכה לבין המקדש מופיע בדברי התנאים והאמוראים. מוטיב זה, שראינו את שורשיו בבית שני ובשיטת רבי אליעזר, התפתח, לדעתי, בעקבות המשמעות שנתן רבי עקיבא לסוכות המדבר כענני הכבוד, דהיינו כמקום התגלות השכינה.

המקדש הוא המקום המיועד לגילוי השכינה בעולם, וסוכות המדבר הם ענני הכבוד, שבהם התגלתה השכינה. השראה לתפיסה כזאת עשויה לעלות מן הפסוק

...כִּי אֵתָהּ ה' בְּקֶרֶב הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עִין בְּעֵין נִרְאָה אֵתָהּ ה' וַעֲנַן עָמַד עֲלֵהֶם וּבָעָמֹד עָנַן אֵתָהּ הַלַּךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם וּבַעֲמֹד אֵשׁ לַיְלָה.
(במדבר יד:י)

הקב"ה מופיע בעולם הן במקדש הן בענני הכבוד שעטפו את ישראל במדבר, ובשניהם התגלה בענן.³⁰

לפי הברייתא דמלאכת המשכן, אחד מענני הכבוד ששימשו את ישראל במדבר היה ענן המשכן:

כיון שהיו ישראל נוסעין, היה עומד הענן מקופל ונמשך על גבי בני יהודה כקורה... כיוון שישראל היו חונים, היה עמוד הענן מתמר ועולה ונמשך על גבי בני יהודה כמין סוכה ומחפה את האהל מבחוץ וממלא המשכן מבחוץ שנאמר וַיִּכַּס הָעָנָן אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּכְבֹּד ה' מְלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן. וזה אחד משבעה ענני הכבוד ששימשו לישראל במדבר ארבעים שנה...

(ברייתא דמלאכת המשכן יג-יד)



בספרי נכללים בין שבעת ענני הכבוד ענני המשכן לצד העננים שחפפו על ראשיהם של ישראל:

וְעֵנַן ה' עֲלֵיהֶם יוֹמָם – מִיֵּכֶן אָמְרוּ: שִׁבְעָה עֲנָנִים הֵם: וְעֵנַן ה' עֲלֵיהֶם יוֹמָם (במדבר י:לד), וְעֵנַן עֲמֵד עֲלֵהֶם (במדבר יד:יד), וּבְעֵמֶד עֵנַן אֶתָּה הַלַּךְ לַפְּנֵיהֶם יוֹמָם (שם), וּבִהֲאָרֶיךָ הָעֵנַן (שם ט:ט), וּבִהֲעֵלוֹת הָעֵנַן (שמות מ:לו), וְאִם לֹא יֵעָלֶה הָעֵנַן (שם, לו), כִּי עֵנַן ה' עַל הַמִּשְׁכָּן (שם, לח). הרי שבעה עננים היו – ארבע מארבע רוחותיהם ואחד מלמעלה ואחד למטה ואחד מלפניהם.

(ספרי במדבר פ'סקא פג, עמ' 79)³¹

יש במוטיב הענן כדי להעשיר את תפיסת הסוכה בהנכחה ממשית של האל. מעבר לביטויים הכלליים יותר לנוכחותו, כמו דברי ר' עקיבא אודות שריית השכינה בין איש לאשתו, או נוכחותו של ה' במקדש, הענן הוא דימוי מעובה ומוחשי יותר. מצד שני, אין זו המחשה עד כדי דמות ותמונה. אף שהענן נראה לעין, סגולתו בהסתרה ובערפול, והיא המאפשרת את גילוייו של האל.

מעבר לגילוייו ולהגנה שהעניקו העננים לישראל הנוודים מפגעי המדבר, הם ביטאו את נוכחות ה', והעניקו לעם תחושה של קירבת אלוהים.

4. ימי המילואים

הפסוק, שממנו דורש ר' עקיבא את דרשתו, המזהה את הסוכות עם ענני הכבוד, בספרא (אמור יז, יא), הוא הפסוק ששימש את הספרא לקביעת הלכות ישיבה בסוכה על פי הישיבה במשכן בימי המילואים.

בפרשת המילואים צוּו אהרן ובניו:

וּמִפְתַּח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ שִׁבְעַת יָמִים... וּפְתַח אֹהֶל מוֹעֵד תֵּשְׁבוּ יוֹמָם וְלַיְלָה שִׁבְעַת יָמִים...

(ויקרא ח:לג-לה)



הספרא משווה את הישיבה בסוכה לישיבה במשכן בימי המילואים ובגזרה שווה הוא דורש כי המצווה לשבת בסוכה שבעת ימים איננה חלה על הימים בלבד אלא גם על הלילות:

יָמִים – אֵין לִי אֵלָא יָמִים, לֵילוֹת מְנִין? ...תַּלְמוּד לומר תִּשְׁבוּ שְׁבַעַת יָמִים, תִּשְׁבוּ שְׁבַעַת יָמִים לְגִזְרָה שׁוּוֹה; מָה תִּשְׁבוּ שְׁבַעַת יָמִים שְׁנֵאמַר בָּאֵהֶל מוֹעֵד – עֲשֵׂה בָהֶם אֵת הַלֵּילוֹת כִּיָּמִים, אִף תִּשְׁבוּ שְׁבַעַת יָמִים הָאִמּוּרִים כִּאֵן נַעֲשֶׂה בָהֶם אֵת הַלֵּילוֹת כִּיָּמִים.
(ספרא אמור יז, ה-ח);

וראו גם את הברייתא בסוכה מג ע"א-מג ע"ב)³²

מתוך הלימוד עצמו קשה לקבוע אם זוהי גזירה שווה, הנתפסת כגזירת הכתוב או שהעניינים נקשרו מכוח רעיון משותף. בהקשר זה יש לציין שגם מזווית אחרת עולה האפשרות שחז"ל מבקשים לכוון שחזור שנתי של ימי המילואים. ישראל קנוהל ושלמה נאה מציעים שחכמים ראו ביום הכיפורים שחזור שנתי של ימים אלו שבהם נחנך המקדש.³³ גם אפשרות זו מתבססת על מדרש הלכה:

פְּאֶשֶׁר עָשָׂה בַּיּוֹם הַזֶּה צְנוּהָ ה' (ויקרא ח:לד) – מיכן אמרו: שבעת ימים קודם יום הכיפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכת פלהדרין... צְנוּהָ ה' לְעֲשֹׂת לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם (שם) – אמר להם כפרה לו תכפר עליכם עד שיחיו המתים.

(מכילתא דמילואים צו א, לז)

בימים הסמוכים ליום הכיפורים לפניו מדי שנה בשנה משחזר איפוא העם את ימי המילואים, ימי חניכת הכהן וחנוכת המקדש. שחזור זה מגיע לשיאו ולסיומו בהתגלות בקודש הקודשים ביום הכיפורים. על פי כיוון זה, כהמשך ליום הכיפורים משחזר העם בחג הסוכות מדי שנה את ישיבתו תחת ענני הכבוד. לאחר שמטהר עיצומו של יום הכיפורים נפתחת התחלה חדשה של חיים בקודש. כאהרן ובניו שנתחנכו ונתקדשו בימי המילואים, אף ישראל כולם, ממלכת כהנים הם וגוי קדוש, נטהרים לקראת השנה החדשה.



הירושלמי לומד מימי המילואים גם את היקף מצוות האכילה בסוכה:

מה טעמא דרבי ליעזר [שמחייב לאכול י"ד סעודות בסוכה]? נאמר כאן תִּשְׁבוּ, ונאמר להלן וּפְתַח אֶהָל מוֹעֵד תִּשְׁבוּ יוֹמָם וְלַיְלָה. מה ישיבה שנאמר להלן – עשה בה את הלילות כימים, אף ישיבה שנאמר כאן – נעשה בה את הלילות כימים.

(ירושלמי סוכה פ"ב, נב ע"א)³⁴

הדגשת האכילה בסוכה אינה מקרית. אף הכהנים, משנצטוו לשבת במשכן בימי המילואים, נצטוו אף על אכילה בו:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֶהֱרֹן וְאֶל בְּנָיו בְּשַׁלְּוֹ אֶת הַבֶּשֶׂר פְּתַח אֶהָל מוֹעֵד וְשֵׁם תֹּאכְלוּ אֹתוֹ וְאֶת הַלֶּחֶם אֲשֶׁר בְּסֹל הַמִּלֻּאִים כַּאֲשֶׁר צִוִּיתִי לֵאמֹר אֶהֱרֹן וּבְנָיו יֹאכְלֶהוּ... וּמִפְתַּח אֶהָל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ שִׁבְעַת יָמִים עַד יוֹם מְלֵאת יְמֵי מִלְּאִיכֶם פִּי שִׁבְעַת יָמִים יִמְלֵא אֶת יְדֵיכֶם.

(ויקרא ח:לא)

זכור, יישם ר' אליעזר במשנה את דין התשלומים האמור בקרבנות חגיגה גם בהקשר של האכילה בסוכה, ובכך הוקבלה הסוכה לאוהל מועד. מעבר להקבלה זו, שממנה עולה נוכחותו של ה' בסוכה כבמקדש, תורם ההדהוד לימי המילואים לתפיסת הסוכה בעולמם של תנאים גם את הטוטליות שבמפגש זה. אין מדובר רק בקביעת עתים מזומנות לסעודות החג, אלא לישיבה של ממש, שברקעה תמונת הכהנים שאינם יוצאים שבעה ימים מפתח האוהל.

5. עבד בפני רבו

בהמשך פרק שני במסכת סוכה מופיעה משנה נוספת, המאירה את הדמיון שבין סוכה למקדש:

ירדו גשמים, מאימתי מותר לפנות [את הסוכה]? משתסרת המקפה. משלו משל למה הדבר דומה? – לעבד שבא למוזג כוס לרבו, ושפך לו קיתון על פניו.

(משנה סוכה פ"ב מ"ט)



העבד הבא לפני רבו מייצג את מי שמבקש לקיים מצוות ישיבה בסוכה. במשל מגיב אליו הרב באופן ישיר בשפיכת מים מהקיתון על פניו, וכך בנמשל – ה' מגיב בהמטרת גשם על ראשו של עושה המצווה.³⁵ בניתוח משלים עולה תמיד השאלה מה נכון ללמוד מהמשל על הנמשל. א' וולפיש מראה את הקישור האורגני של המשל הזה למבנה הפרק במשנה:³⁶ הפרק פותח בפטור שניתן לעבד ממצוות הישיבה בסוכה, ולקראת סוף הפרק, במשנה ח, נשנה פטור זה. המשל הובא במשנה שלאחריה, היא המשנה החותמת את שני הפרקים של הלכות סוכה. מן המשל וממקומו בפרק ניתן להסיק כי היושב בסוכה הוא כעבד הבא לפני ה'.

מערכת היחסים שבין עבד ורבו מהדהדת לתיאורים שונים של העלייה לרגל למקדש, המופיעים בכתובים ובחז"ל:

שֶׁלֶשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרֶךָ אֶל פְּנֵי הָאֵדֶן ה'.

(שמות כג:יז)

העולה לרגל מתייצב לפני האֵדֶן, כעבד לפני רבו. הקרבה מבוטאת במילים "אֶל פְּנֵי". גם במשנה בסוכה באה לביטוי קרבה של פנים אל פנים, ואולי השימוש במלה 'פניו' מהווה משחק מילים, כהד למלה פְּנֵי המופיעה בפסוק. דימוי העבד ורבו מצוי אצל ראשוני האמוראים בהלכה ובאגדה שעניינן מצוות העלייה לרגל:

עבדים מנלן [שפטורים מראייה]? אמר רב הונא: אמר קרא אֶל פְּנֵי הָאֵדֶן ה', מי שאין לו אלא אדון אחד. יצא זה שיש לו אדון אחד.

(חגיגה ד ע"א)

כך עולות שתי המשניות שסקרנו בפרק שני של סוכה בקנה אחד: כשם שרבי אליעזר העניק במשנה ו לאכילה בסוכה מעמד של אכילת קרבן חגיגה, כך גם המשל שמובא במשנה ט, המתאר את האוכל בסוכה כעבד שבא לפני רבו, מציג אותו, כבא לפני ה'.



6. חלות שם שמים

ראינו לעיל את ההשוואה שעורכים התנאים בין הסוכה לבין המשכן והמקדש, תוך התמקדות בהקבלת הסעודות הנאכלות בסוכה לאכילת קודשים במקדש ולאכילתם של בני אהרן במשכן בימי המילואים. בסוגיה הבאה, שאף היא נאמרת בשם התנאים, נלמדת הלכה מהלכות סוכה מקרבן:

...דאמר רב ששת משום רבי עקיבא: מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה? תלמוד לומר חג הפסות שְׁבַעַת יָמִים לַה' (ויקרא כג:לד). ותניא רבי יהודה בין בתירה אומר: כשם שחל שם שמים על החגיגה, כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר חג הפסות שְׁבַעַת יָמִים לַה'. מה חג לה' – אף סוכה לה'.
(סוכה ט ע"א)

על הסוכה, כמו על הקרבן, להיות לשם שמים. על כן נאסר להשתמש בעצי הסוכה. הצירוף 'חל שם שמים', שנזכר בדברי רבי יהודה בן בתירה, מופיע בחז"ל רק בשני מקומות נוספים, ובשניהם – בדברי תנאים. באחד מהם מדובר בקרבן, ומסתבר שלמובן זה מתכוון רבי יהודה בן בתירה:

תני ר' שמעון בן יוחי: מנין שלא יאמר 'לה' עולה', 'לה' מנחה', 'לה' שלמים', אלא יאמר 'עולה לה'', 'מנחה לה'', 'שלמים לה'', תלמוד לומר קָרְבָן לַה' (ויקרא א:ב). והרי הדברים קל וחומר: מה אם מי שהוא עתיד להקדיש – אמרה תורה: לא יחל שם שמים אלא על הקרבן, המחריפים ומגדפים והעובדים עבודה זרה – על אחד כמה וכמה שימחו מן העולם.

(בראשית רבה א, יב, עמ' 10-11)

חלות שם שמים על הקרבן נובעת מאמירת שם ה' עליו בתהליך הקדשתו. כאן מתחדש כי אף שלא קוראים על הסוכה את שם ה' בבנייתה, בכל זאת חל עליה שם שמים. חלות שם שמים על הסוכה מעידה על הסוכה כמקום של קדושה.³⁷ יש לציין שדברי רבי יהודה בן



בתירה מובאים על ידי התלמוד כהסבר להלכה של רבי עקיבא, שהעמיד את הסוכות כנגד ענני הכבוד.³⁸ נקודה זו של חלות שם השמים על הסוכה שופכת אור נוסף על ההקבלה הנוצרת והולכת בין המקדש לבין הסוכה. עם החלת שם השמים על הסוכה עצמה, אין היא רק מבנה, שבו מתקיים מפגש עם הקודש, אלא היא עצמה קדושה. המשך דברינו ירחיבו באשר להוויתה ולקדושתה של הסוכה עצמה.

ב. קודש הקודשים

1. שיעור סוכה עשרה טפחים

ושאינה גבוהה עשרה טפחים: מנלן [שהסוכה פסולה]?
 אתמר רב ורבי חנינא ורבי יוחנן, ורב חביבא מתנו [היו שונים].
 בכולה סדר מועד, כל כי האי זוגא חלופי רבי יוחנן ומעיילי רבי
 יונתן [בכל סדר מועד כאשר מוצאים את זוג החכמים מחליפים את ר' יוחנן
 ומכניסים במקומו את ר' יונתן].³⁹
 ארון תשעה וכפורת טפה – הרי כאן עשרה, וכתוב וְנוֹעַדְתִּי
 לְךָ שֵׁם וְדַבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַפֶּפֶרֶת (שמות כה:כב).
 ותניא, ר' יוסי אומר: מעולם לא ירדה שכינה למטה, ולא עלו
 משה ואלהיו למרום, שנאמר הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לֵה' וְהָאָרֶץ נְתַן לְבְנֵי
 אָדָם (תהלים קטו:טז).
 ולא ירדה שכינה למטה? והכתיב [והרי כתוב] וַיֵּרֶד ה' עַל הָר
 סִינַי (שמות יט:כ), למעלה מעשרה טפחים. והכתיב וַעֲמְדוּ רַגְלֵי
 בַּיּוֹם הַהוּא עַל הָר הַזֶּה (זכריה יד:ד) – למעלה מעשרה טפחים.
 ולא עלו משה ואלהיו למרום? והכתיב וּמִשָּׁה עָלָה אֶל הָאֱלֹהִים
 (שמות יט:ג)? למטה מעשרה. והכתיב וַיַּעַל אֱלֹהֵינוּ בְּסַעֲרָה הַשָּׁמַיִם
 (מל"ב ב:יא)? למטה מעשרה.
 והכתיב מֵאֲחֻז פְּנֵי כֶּסֶה פָּרְשׁוּ עָלָיו עֲנָנוּ (איוב כו:ט) ואמר ר'
 תנחום, מלמד שפירש שדי מזיו שכינתו ועננו עליו, למטה
 מעשרה. מכל מקום מֵאֲחֻז פְּנֵי כֶּסֶה כתיב – אישתרובי אישתרוב



ליה כסא עד עשרה, ונקט ביה [השתרבו הכיסא וירד עשרה, והחזיק
 בו]...⁴⁰

וממאי דחללה עשרה בר מסככה [וממה לומדים שחלל הסוכה עשרה
 חוץ מן הסכך שלה]? אימא בהדי סככה [אמור: עם סככה]. אלא מבית
 עולמים גמר [למד], דכתיב וְהַבִּית אֲשֶׁר בָּנָה הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לַיהוָה
 שָׁשִׁים אַמָּה אָרְכוֹ וְעֶשְׂרִים רְחָבוֹ וְשָׁלֹשִׁים אַמָּה קוֹמָתוֹ (מל"א ז:ב)
 וכתוב קומת הפרוב האחד עשר באמה וכן הפרוב השני (שם,
 ז:כו)... וכתוב והיו הפרבים פרחי כנפים למעלה סככים בכנפיהם
 על הכפרת (שמות כה:כ), קרייה רחמנא סככה למעלה מעשרה
 [קראה התורה סככה למה שהוא למעלה מעשרה טפחים].

(סוכה ד ע"ב-ה ע"ב)

התלמוד מברר את המקור לשיעור המינימלי של גובה הסוכה. במסגרת
 התשובה הראשונה שהוא מביא מצוינת העובדה שהשכינה התגלתה על
 הארון בגובה עשרה טפחים, ואף פעם לא ירדה למטה מזה. תשובת
 התלמוד אינה מובנת, משום שאין בה הסבר לקשר בין המפלס התחתון
 של התגלות השכינה לבין השיעור המינימלי של גובה הסוכה.
 המפרשים על אתר הניחו שהסוגיה מבקשת להגדיר גובה מינימלי
 של רשות או מחיצה, ומתוך כך יוגדר גובהה המינימלי של הסוכה.⁴¹
 נעייין באחת השיטות הללו, ונתבונן בקשיים שהיא מעוררת. כה דברי
 רש"י:

וקרא כתיב דעל כפורת ירד [השכינה], שמע מינה למעלה מעשרה
 מיפסקא רשותה [שהרי אין השכינה יורדת לרשות של הארץ].
 (רש"י שם, ד"ה "ותניא מעולם לא ירדה שכינה למטה")

מסקנת רש"י, שמדובר בהגדרת הרשויות, קשה, ראשית – משום
 שעניין הרשויות אינו נזכר כלל בסוגיה. שנית – רש"י אינו מסביר
 מדוע הסוכה צריכה להגיע למקום הפסק הרשויות שבין שמים וארץ.⁴²
 להלן יוצע פירוש שונה לסוגיה, שייחודו בכך שהוא מאחד לכלל
 חטיבה אחת את כל חלקי הסוגיה הנדונה וגם את זו הבאה אחריה.
 פירוש זה ייחס משמעות לצורה הספרותית של הסוגיה, ומאחוריו



עומדת הטענה שהדיון ההלכתי בשיעור המינימום של גובה הסוכה מושתת על תפיסה רעיונית-תיאולוגית של מהות הסוכה.

2. המפלס התחתון של השכינה

ההדגשה שמדגיש הבבלי את הגבול התחתון של גילוי השכינה היא המפתח להבנת תשובת התלמוד. כאמור, הדעה הרווחת בחז"ל רואה את הסוכה כמכוונת כנגד ענני הכבוד.⁴³ בעננים אלו התגלתה השכינה לבני ישראל במדבר, ולכן, על פי בעלי המימרה שלנו, על הסכך, המסמל את ענני הכבוד, להגיע עד למקום שבו מתאפשרת התגלות השכינה בעולם.⁴⁴

דומה ההתגלות בענני הכבוד להתגלות מעל ארון העדות, שבה נאמר:

פִּי בָּעָנָן אֶרְאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת.

(ויקרא טז:ב)

על פי מקורות בחז"ל שהובאו לעיל, אין ענן המשכן אלא אחד מענני הכבוד שהסוכה מסמלת. מכאן שבעלי המימרה לומדים הלכה לגבי מצוות סוכה ישירות מהאב-טיפוס המקורי של הסוכה, מענן המשכן. כיוון שהענן לא ירד מעולם למטה מעשרה טפחים, אף סוכה הנמוכה מעשרה טפחים אינה כשרה.⁴⁵ להלן אשתדל לבסס את דבריי ולהראות כי זהו אכן מובנה של הסוגיה. התלמוד מקשה על שיטת רבי יוסי, הטוען שיש הפרדת רשויות בין שמים לארץ, באמצעות מספר דוגמאות שבהן נאמר כי ירדה השכינה למטה או שעלו נביאים למרום. בכל הדוגמאות הללו מתרץ התלמוד שההפרדה נשמרה, משום שהירידה הגיעה רק עד למעלה מעשרה טפחים, והעלייה הגיעה עד למטה מעשרה טפחים.⁴⁶ אבל במסקנת הדברים מובאת הוכחה שאפשר בכל זאת לקיים מפגש בין שמים וארץ,

מכל מקום מֵאֲחַז פְּנֵי כֶּסֶף כְּתִיב –

אישתרבוני אשתרבב ליה כסא עד עשרה, ונקט ביה.

(סוכה ה"א)



אם באה המימרה של רב ורבי חנינא להגדיר רשויות באופן כללי, אין זה כי אם דיון שולי, שאינו קשור לנושא המימרה. ואולם, אם המימרה קשורה לסוכה, המיועדת לגילוי שכינה, והמכוונת כנגד ענני הכבוד, הרי שהדיון עד כמה אפשרי גילוי שכינה בעולם, ומה יחסו של האדם לגילוי השכינה, מהותי הוא להבנת תוכן המימרה.

התלמוד משרטט את היחס בין הרשויות, ומסיק כי קיים ריחוק מהותי ביניהן, פער שאין לגשר עליו. למרות זאת, מציין התלמוד כי ישנה אפשרות מיוחדת במינה של מגע בין שמים וארץ – בעשרה טפחים. הסוכה, המגיעה לגובה של עשרה טפחים, נמצאת במקום המפגש שבין השכינה לארץ.⁴⁷ נקודה זאת אינה מבוררת בתוך המימרה המקורית. היא עומדת בניגוד לדברי רבי יוסי בברייתא, שכפשוטם שוללים אפשרות לגשר פיסית בין השמים והארץ.⁴⁸

מסתבר שדווקא האוקימתא של התלמוד בדברי רבי יוסי הולמת את כוונתם המקורית של בעלי המימרה, רב, רבי חנינא ורבי יוחנן, שכן גם הם מקבלים רק באופן חלקי את תפיסת רבי יוסי: מחד גיסא, הם לומדים מרבי יוסי ששמים וארץ הם רשויות נפרדות, ומאידך גיסא, בניגוד לפשוטו של רבי יוסי, הם סוברים שהשכינה עשויה לרדת עד לגובה עשרה טפחים מן הקרקע, ולכן הסוכה, שגובהה המינימלי עשרה טפחים, מגיעה למקום המפגש עם השכינה. התלמוד, שבמבט ראשון נראה כאילו בא כדי להקשות על רבי יוסי, נמצא מברר בסופו של דבר את מימרת האמוראים.

מן התוספת שהוסיף עורך התלמוד למימרה ניכר שמטרתו אינה בירור שיטתו של רב יוסי בלבד, אלא בירור משמעותה של סוכה כענני כבוד. משמעות זו עולה ממהלך הסוגיה הרוויה אסוציאציות בנושא זה:

1) הפסוק בדבר ירידת ה' על הר הזיתים (זכריה יד:ד), המובא כראיה לירידת השכינה על הארץ, לקוח מן ההפטרה ליום הראשון של סוכות. בהמשך הנבואה שבהפטרה זו מתואר חג הסוכות שלעתיד לבוא.⁴⁹



2) בפסוק שממנו נלמדת נקודת המפגש האפשרית בין שמים וארץ, מתוארת השכינה כשרויה בענן:
מֵאֲחוּ פָּנָי כָּסָא פְּרָשׁוּ עָלָיו עֲנָנוּ.

(איוב כו:ט)

ואין זה סתם ענן. ענן שכינה הוא, הנועד להגן על משה מהתקפת מלאכים, כנדרש בסוגיה המקבילה, כשם שענני השכינה הגנו על ישראל במדבר.⁵⁰
באותה מכילתא שבה מצויים דברי רבי יוסי, המקבילים לדבריו שבברייתא, מובאת גם שיטה אחרת, שבמקומות אחרים הובאה בשם רבי עקיבא:⁵¹

וַיְכַד ה' עַל הַר סִינַי – שומע אני על כולו, תלמוד לומר אֵל רֹאשׁ הָהָר: יִכּוֹל מִמֶּשׁ שִׁירַד הַכְּבוֹד וְהוֹצֵעַ עַל הַר סִינַי, תִּלְמוּד לומר כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבְרַתִּי עִמָּכֶם – מלמד שהרכין הב"ה שמים התחתונים ושמי השמים העליונים על ראש ההר, וירד הכבוד והוצע על גב הר סיני, כאדם שהוא מציע את הכר על ראש המטה, וכאדם שהוא מדבר מעל גבי הכר, שנאמר פְּקֹדֶת אֵשׁ הַמָּסִים מִיָּם תִּבְעֶה אֵשׁ (ישעיהו סד:א)... רבי יוסי אומר הרי הוא אומר הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לֵה' וְהָאָרֶץ נִתְּן לְבְנֵי אָדָם (תהלים קטו:טז) לא עלה משה ואלהו למעלה ולא ירד הכבוד למטה, אלא מלמד שאמר המקום למשה הריני קורא לך מראש ההר ואתה עולה, שנאמר וַיִּקְרָא ה' לְמֹשֶׁה...

(מכילתא יתרו ד, עמ' 216-217)

במכילתא מובא ויכוח סביב היחס בין השכינה והעולם: רבי עקיבא אומר כי השכינה ירדה ממש על הר סיני, ואילו לדברי רבי יוסי – גם במעמד הר סיני נשמרה ההפרדה בין שמים וארץ.⁵² בעל הסוגיה שלנו מתאר את יחסה המורכב של השכינה לעולם: מצד אחד אין מגע אמת, והקב"ה אינו יורד ממש אל הארץ, אבל מצד שני קיימת אפשרות של קרבה בינו לבין עולמו, וקרבה זו מתוארת כמפגש פיסי בעשרה טפחים.⁵³



3. הסוכה והכרובים

בהמשך הסוגיה מובא מקור אחר לשיעור המינימום של סוכה. בניגוד למקור הראשון, רובו של חלק זה של הסוגיה אינו אמור מפייהם של אמוראים מסוימים. זהו 'סתם תלמוד':

...וממאי דחללה עשרה בר מסככה [מהיכן לומדים שהחלל של הסוכה צריך להיות בגובה עשרה טפחים גם בלי הסכך]? אימא בהדי סככה [אמור יחד עם הסכך] אלא מבית עולמים גמר, דכתיב וְהִבִּיתָ אֲשֶׁר בְּנֵה הַמִּלֶּכֶךְ שְׁלֹמֹה לְה' שְׁשִׁים אַמָּה אָרְכוֹ וְעֶשְׂרִים רָחְבוֹ וּשְׁלֹשִׁים אַמָּה קוֹמְתוֹ (מל"א ו:ב) וכתיב קומת הפרוב האחד עשר באמה (שם ו:כו)... [כאן לומדים מגובה הכרובים במקדש שלמה, שכרובי המשכן התנשאו לגובה עשרה טפחים מעל הארון]... וכתיב וְהָיוּ הַכְּרֻבִים פְּרָשִׁי כְּנָפִים לְמַעְלָה סֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם עַל הַכַּפֹּת (שמות כה:כ) קרייה רחמנה סככה למעלה מעשרה [קראה התורה סככה למה שהוא מעל לעשרה טפחים].
(סוכה ה ע"ב)

במבט ראשון נראה שהלימוד היחיד מן הכרובים הוא שפירוש המלה 'סכך', הוא מה שסוכך על חלל שגובהו עשרה טפחים. ואולם, לימוד מעמיק יותר בסוגיה יראה שהתלמוד מצביע על קשר רעיוני בין הסוכה לכרובים.

גם כאן הגיע התלמוד לאותה מסקנה שעלתה מן המקור הקודם – דיני שיעור הסוכה נקבעו על פי מקום גילוי השכינה שמעל לארון. יתרה מזו, המקור המובא כאן מופיע במרחק של שני פסוקים מן המקור שהופיע בסוגיה הקודמת, ושני הפסוקים הללו הם חלק מחטיבה של שלושה פסוקים המהווה המקור העיקרי לגילוי השכינה במקדש:

וְהָיוּ הַכְּרֻבִים פְּרָשִׁי כְּנָפִים לְמַעְלָה סֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם עַל הַכַּפֹּת⁵⁴ וּפְנֵיהֶם אִישׁ אֶל אָחִיו אֶל הַכַּפֹּת יְהִיוּ פְּנֵי הַכְּרֻבִים. וְנָתַתְּ אֶת הַכַּפֹּת עַל הָאָרֶן מִלְּמַעְלָה וְאֶל הָאָרֶן תִּתֵּן אֶת הָעֲדָת אֲשֶׁר אִתְּךָ אֱלֹהֶיךָ.

וְנֹדַעְתִּי לְךָ שֶׁם וְדַבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֹּת⁵⁵ מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים אֲשֶׁר עַל אָרוֹן הָעֲדָת אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.
(שמות כה:כב)



נקודות המוצא של שני המקורות רחוקות זו מזו. המקור האחד בנוי על יסוד מחשבתי – הגבולות בין שמים וארץ, ואילו השני – על עניין פילולוגי – פירוש המלה 'סכך'. אף על פי כן שניהם מובילים אל אותו רעיון.⁵⁶ האמנם אך מקרי הדבר? נראה שהסוגיה השנייה היא חלק בלתי נפרד מקודמתה, ושתיהן יחד מהוות חטיבה ספרותית אחת, הבאה להצביע על משמעותו של שיעור עשרה טפחים בסוכה.⁵⁷ אם נחזור לתוכן של שתי הסוגיות – נמצא גם כאן דמיון המלכד אותן לכדי יחידה רצופה אחת. שתיהן דנות באריכות בשיעורי הכלים בקודש הקודשים. הסוגיה השנייה ממשיכה מן המקום שבו הסתיימה הסוגיה הראשונה; ההנחה שעליה מבוססת הסוגיה השנייה, ששיעור הארון כולל הכפורת הוא עשרה טפחים, היא מסקנתו של הדיון הארוך בסוגיה הראשונה.⁵⁸

גם בדחייתו של המקור הראשון יש סימנים המעידים שלפנינו יצירה ספרותית מגמתית. אחרי הדיון במקור הראשון, המשתרע על פני עמוד וחצי, מבטל התלמוד את כל המהלך בשאלה "וממאי דחללה עשרה בר מסככה, אימא בהדי סככה?" התלמוד קובע אפוא כי אין להסתפק במקור זה, משום שממנו אי אפשר ללמוד שחלל הסוכה חייב להיות עשרה טפחים. אך מניין שאב עורך הסוגיה את קדם-ההנחה שגובה הסוכה המינימלי הוא בן עשרה טפחים? כיוון שאין לכך מקור במשנה, מדוע מסקנת המקור הראשון, כי אין צורך בחלל של עשרה טפחים בסוכה, אינה מתקבלת?

ייתכן שהנחה זו בדבר הצורך בעשרה טפחים לקוחה מדברי רבא בהמשך הפרק:

היתה גבוהה מי' טפחים והוצין יורדים לתוך י' [קצוות הענפים יורדים לתוך הסוכה וממעטים בכך את חלל הסוכה]... אמר ליה רבא: הא דירה סרוחה היא, ואין אדם דר בדירה סרוחה.

(סוכה ד ע"א)

כל סוכה שאין בה חלל שימושי שגובהו עשרה טפחים נחשבת לדירה סרוחה, ועל כן היא פסולה.⁵⁹ נראה שעורכי סוגיה זו כבר הכירו את דברי רבא, וידעו שלשם סוכה נדרש חלל שגובהו עשרה טפחים.⁶⁰



הדיון המשולב כאן בא אפוא בעיקר להעניק משמעות להלכה של המשנה, ולא דווקא לברר את עניין גובה הסוכה כשלעצמו.⁶¹ לעומת המקור הראשון, המגדיר את סכך הסוכה על ידי ענן הכבוד שהתגלה מעל הארון, מגדיר המקור השני את הסכך על ידי הכרובים.⁶² ואולם אין הבדל גדול בין הכרובים עצמם לבין ענני הכבוד, כפי שמסיק נ' טור סיני מעדות הכתובים:

למעשה אין כרובים אלו שבכפורת אלא חיקוי לכרובי שמים, לכרובי הענן. והרי ענן זה משמש באמת גם מרכב לטיסה, וגם סוכה ומסך להסתרת האלוהות. די להשוות את לשון הכתוב, למשל בשמואל ב כב:יא וכו': וַיִּקְרַב עַל פְּרֹב וַיַּעַף וַיֵּרָא עַל פְּנֵי רוּחַ. וַיֵּשֶׁת חֲשָׁךְ סְבִיבֹתָיו סְפוֹת חֲשֵׁרֶת מִיַּם עָבִי שְׁחָקִים, כדי לראות, כיצד משמש כרוב העננים גם מרכב למעוף, וגם סוכה ומסך של חשכה כדי להסתיר את האלוהות.

(טור סיני, הלשון והספר, עמ' 63)⁶³

סוגיתנו מקיפה את תקופת האמוראים כולה – מראשיתה ועד סופה. היא פותחת במימרה של שלשה מגדולי האמוראים של הדור הראשון והשני: רבי חנינא בר חמא, שכנראה כיהן כראש הישיבה בציפורי אחרי מותו של רבי יהודה הנשיא,⁶⁴ רבי יוחנן, מייסד הישיבה בטבריה⁶⁵ ורב, מייסדה של ישיבת סורא.⁶⁶ הצענו שהסברם להלכה המופיעה במשנה ממשיך את תפיסתו של רבי עקיבא בדבר משמעות הסוכה.⁶⁷ בתקופה מאוחרת יותר, מרחיב התלמוד את היסוד העולה מהמימרה האמוראית הקדומה, הרואה בסוכה מקום גילוי שכינה, והוא מקביל בין הסוכה לבין קודש הקודשים, בין כשנוכחותה ממוקמת מעל לכפורת ובין שהיא נוכחת בחלל שתחת כנפי הכרובים. ניתן לראות בתהליך זה שבין הקבלת הסוכה למקדש לבין הקבלתה לקודש הקודשים שבמקדש העצמה של הקדושה. עם התקת מרכז הכובד הדימויי של הסוכה אל קודש הקודשים, עוברת תפיסת הסוכה ממקום של פעולות – אלוהיות, (כגון הגנה וחסות), ואנושיות (אכילה וכדו') – למקום של הוויה ונוכחות.



מול סוגייתנו אני מבקש להעמיד סוגיה מן הירושלמי. קיימת זיקה בין המקורות: בעל המימרה בירושלמי הוא רבי חמא בנו של רבי חנינא, אחד מבעלי המימרה שבבבלי.⁶⁸ בדומה למימרה של אביו בבבלי, מימרתו של רבי חמא בירושלמי אינה באה לחדש הלכה אלא להסביר הלכה המופיעה במשנה.

4. הסוכה והפרוכת

רבי יוסא בשם רבי חמא בר חנינה: וְסַכְתָּ עַל הָאָרֶץ אֶת הַכַּפּוּרֹת⁶⁹ – מיכן שהדופן קרוי סכך, מיכן שעושין דפנות בדבר שהוא מקבל טומאה.⁷⁰

(ירושלמי סוכה פ"א, נב ע"ב)

המימרה באה להסביר את המשנה:

זה הכלל: דבר שהוא מקבל טומאה – אם אין גידולו מן הארץ, אין מסככין בו, וכל דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ – מסככין בו... וכולן כשרים לדפנות.

(משנה סוכה פ"א מ"ה)

אילו בא הלימוד מהארון והפרוכת לסוכה רק כדי ללמד שגם הדפנות עשויות להיקרא סכך, הייתה מסקנת רבי חמא בר חנינה צריכה להיות הפוכה – שהלכות הסכך חלות גם על הדפנות – כשם שהסכך עשוי ממה שאינו מקבל טומאה, אף דפנות הסוכה צריכות להיעשות ממה שאינו מקבל טומאה. אולם לא כך לומד רבי חמא בר חנינה. ראשית, הוא משווה בין הדפנות לפרוכת על סמך השימוש בפועל ס,כ,כ, ומסיק כי הדפנות עשויות לבוא מאותם חומרים שמהם עשויה הפרוכת, דהיינו ממה שמקבל טומאה ושאינו גידול קרקע. מסקנה מרחיקת לכת זאת לגבי הקשר בין חומרי הפרוכת לחומרי הסוכה מובנת על פי הרקע הרעיוני שהוסבר לעיל. רבי חמא בר חנינה מבקש להצביע על קשר מהותי בין דפנות הסוכה לפרוכת המסככת על הארון:⁷¹ כמו הפרוכת, המהווה מחיצה סביב מקום הקודש, מקום התגלות השכינה,



העשויה לבוא ממה שמקבל טומאה, אף דפנות הסוכה ניתנות להיעשות ממה שמקבל טומאה.⁷²

מוטיב הסוכה כמעין מקדש חוזר בתקופות שונות ובמקורות מגוונים. אצל התנאים מצינו רעיון זה בעיקר במקורות המגדירים ישיבה ואכילה בסוכה על פי מקדש וקרבנות, ואילו אצל האמוראים – בעיקר במקורות המגדירים סוכה על ידי יסודות השאולים מקודש הקודשים: כרובים, פרוכת והתגלות מעל הארון; מעולמם של חז"ל עולה ראייה המציבה את בית המקדש בתוך ד' אמותיה של הסוכה.

ג. גן עדן

מנא הני מילי [שכל שהוא מקבל טומאה ואין גידולו מן הארץ אין מסככן בו]⁷³? אמר ריש לקיש: אמר קרא: וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ... (בראשית ב:1) – מה אָד דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ, אף סוכה דבר שאינו מקבל טומאה וגידולו מן הארץ. הניחא למאן דאמר ענני הכבוד היו...⁷⁴

(סוכה יא ע"ב)

מתוך הדעה שזיהתה את סוכות המדבר עם ענני הכבוד, עולה בסוגיה זו מסקנה הלכתית: צריך להיות דמיון בין החומרים שבהם מסככים לבין העננים. התלמוד מניח כי גידולם של העננים מן הארץ, שהרי מקורם באד שעלה מן האדמה, ואין הם מקבלים טומאה, שנאמר "וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ". זוהי הנמקת ההלכה המובהקת ביותר המנומקת על בסיס הקביעה שהסוכות מכוונות כנגד ענני הכבוד.

הפסוק מפרק ב בבראשית מהווה אסמכתא רחוקה ביותר מנסיבות ההלכה המתוארות במשנה.⁷⁵ יש להבין מה מניע את ריש לקיש לסטות מהדרשה שמציע רבו, רבי יוחנן, הנראית פשוטה יותר, והעולה מפסוקי התורה העוסקים בחג הסוכות:



אמר רבי יוחנן: כתיב נחג השכית תעשה לך שבעת ימים⁷⁶ בְּאֶסְפֵךְ מְגֹרְנֶךָ וּמִקְבֶּךָ (דברים טז:ג) – מפסולת שבגורן ושבקיב את עושה לך סכך.

(ירושלמי סוכה פ"א, גב ע"ב)

אכן, בפרשנות מינימליסטית, ניתן להסביר את בחירתו זאת של ריש לקיש, בכך שהוא מבקש לעגן הלכה בסיסית מהלכות סוכה ברעיון האגדי של סוכה כענני הכבוד. ואולם הכרעתו של ריש לקיש להגדיר הלכה מהלכות הסוכה באמצעות האד הקמאי שהפריח ושהצמיח את שממת גן עדן, מבטאת את תפיסת חג הסוכות כשיבה אל הגן ההוא, מוטיב החוזר במקומות רבים בנוגע למצוות חג הסוכות.⁷⁷

אפשרות זאת נתמכת על ידי מקור נוסף שבו מקושר הפסוק המדבר באד, העולה מן הארץ להשקות את פני האדמה, לחג הסוכות. בתלמוד מופיעה ברייתא המביאה פסוק זה כהוכחה לכך שבתשרי נברא העולם:

ואותו הפרק זמן רביעה היתה, וירדו גשמים וצימחו, שנאמר וְאָד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ (בראשית ב:ו).

(ראש השנה יא ע"א)

בכל שנה, מיד לאחר חג הסוכות משתחזרת ההמטרה הראשונה בגן עדן.⁷⁸ גשמים אלו באים בעקבות חג הסוכות, שבו "נידונין על המים" (משנה ראש השנה פ"א מ"ב). נראה כי עניין זה הוא העומד מאחורי בחירתו של ריש לקיש לעצב את הלכות הסוכה על פי הפסוק הקשור לירידת הגשמים הראשונה בעולם.

נוכחותו האימננטית של ה', המוכרת מן המקדש והמשכן, מודגשת גם לאורך כל תיאור גן העדן. כך כותב קהת:

בפרק ב (בבראשית)... יוצר העולם מופיע ומתגלה בו תמיד. הביטויים המתארים את היצירה מורים על פעילות מוחשית כביכול, של הקב"ה בעולם... וַיִּצְרֶה... וַיִּפַח (ז), וַיִּטְעַע... וַיִּצְמַח (ח-ט), וַיִּקַּח... אֶת הָאָדָם וַיִּנְחָהוּ (טו), וַיִּקַּח... וַיִּסְגַר בְּשֹׁר... וַיִּבֶן ה' אֱלֹהִים... אֶת הַצֶּלַע... וַיִּבְאֶה (כא-כב). ובהמשך פרשת גן עדן מפורשת התגלות ה' בעולם: ה' אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ בְּגֵן (ג:ח)... עליו



(על האדם) להראות כניעתו בפני ה' ולקבל מרותו: וַיְצוּ ה' אֱלֹהִים
עַל הָאָדָם (ב:טז).

(קהת, יציאת מצרים, עמ' 12)

וביתר הדגשה, מצביע האופן שבו מתוארת בריאת האדם בגן עדן על
הקשר האינטימי בין האדם לבוראו:

וַיִּצְרֶה ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפֶר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאָפָיו נְשָׁמַת
חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה.

(בראשית ב:1)

זיקתו של חג הסוכות לגן עדן אינה עומדת איפוא בניגוד לזיקתו
למקדש ולגילויי שכינה. אדרבא, במקורות רבים נמצא שחז"ל ראו את
המקדש כשחזור של גן עדן, וכבר עמדו על כך רבים.⁷⁹
במדרשים מוצאים את הרעיון שבגן עדן שרתה שכינה בעולם
התחתון בראשית תולדות העולם, עד שנסתלקה. רק ביום הקמת
המשכן שבה השכינה וירדה לעולם:

... 'באתי לגן' אין כתיב כאן אלא 'לגני' – לגנוני – למקום שהיה
עיקרי מתחילה. ועיקר שכינה לא בתחתונים היתה?! הדא הוא
דכתיב וַיִּשְׁמְעוּ אֶת קוֹל ה' אֱלֹהִים מִתְּהֵלֵךְ בְּגֵן... (בראשית ג:ח)
חטא אדם הראשון, ונסתלקה השכינה לרקיע הראשון... חטאו
המצריים בימי אברהם, נסתלקה לרקיע השביעי. כנגדן עמדו
שבעה צדיקים והורידוהו לארץ... עמד משה והורידה לארץ...
ואימת שרת שכינה עליה? – ביום שהוקם המשכן, שנאמר וַיְהִי
בְיוֹם כְּלוֹת מֹשֶׁה לְהִקִּים אֶת הַמִּשְׁכָּן (במדבר ז:א).

(שיר השירים רבה ה, א, עמ' 58)⁸⁰

השראת השכינה ביום הקמת המשכן מתוארת ככיסוי ענן:
וּבְיוֹם הִקִּים אֶת הַמִּשְׁכָּן כִּסָּה הָעֲנָן אֶת הַמִּשְׁכָּן.

(במדבר ט:טז)



כפי שראינו, קשרו חז"ל בין ענני הכבוד לענן השכינה ששרה על המשכן והמקדש. הקישור שנוצר בסוגיתנו בין ענני הכבוד לבין האד שעלה מן הארץ, הנושא עמו את משקעי גן העדן והדהודיו, עשוי להישען על נוכחותה של השכינה בשני המקומות.

סוגיה זו (סוכה יא ע"ב) מעמידה את הסוכה כנושאת הפכים. הסוכה מקבילה לענן, המצוי לרוב בשמים, ועם זאת היא מוגדרת על ידי האד שעלה מן הארץ. הדימוי השמימי של סוכת העננים לובש את התביעה ההלכתית לסכך רק בדברים שגידולם מן הארץ.⁸¹ החיבור שמחברת הסוכה בין שמים וארץ, שאותו ראינו בסוגית גובהה המינימלי של הסוכה, מייצג באופן עמוק את החיבור שבין ההתגלות והטבע.

ד. אחרית הימים

לעיל הצבענו על זיקה רעיונית בין דרכו של רבי עקיבא, המתייחסת לסוכת ענני הכבוד במדבר, לבין סוכת העננים המתוארת בחזון אחרית הימים שבפרק ד בישיבה. מוטיב זה פותח, כפי שראינו, במדרשי האמוראים.⁸² יתרה מזו, גם אחדות מהלכות סוכה נלמדו בתלמוד מסוכת אחרית הימים שתיאר ישעיהו. על פיה תיאורים עתידיים אלו מסביר רב מתנה את שיטת רבי שמעון, הסובר שסוכה צריכה ארבע מחיצות:

רב מתנה אמר טעמיה דר' שמעון מהכא וספך תהיה לצל יומם
מחרב ולמחסה ולמסתור מזרם וממטר.

(סוכה ו ע"ב)⁸³

בתלמוד הירושלמי אף החכמים החולקים על רבי שמעון מסתמכים על הפסוק הזה כמקור למספר הדפנות בסוכה:

מה טעמון דרבנן [מה טעמם של חכמים, האומרים שדי בשלוש דפנות]? –
וספך תהיה לצל יומם מחרב – הרי אחת למעלן, 'סוכות' 'סוכות'



'סוכות' הרי שלוש. מה טעמא דרבי שמעון? – וְסִפָּה תְהִיָּה לְצֵל יוֹמָם מִחֶרֶב הִרִי אַחַת לְמַעַלָן. 'סַכַּת' 'סַכַּת' 'סַכַּת' מֵלֵא הִרִי ד'.
(ירושלמי סוכה פ"א, נב ע"א)

בתחילה מסכת סוכה בתלמוד הבבלי מובאים שלושה מקורות לפסילתה של סוכה הגבוהה מעשרים אמה:

אמר רבה: דאמר קרא לְמַעַן יִדְעוּ דַרְתֵיכֶם פִּי בְּסֻכּוֹת הוֹשְׁבֵי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (ויקרא כג: מג) – עד עשרים אמה – אדם יודע שהוא דר בסוכה, לְמַעַלָה מֵעֶשְׂרִים אֵמָה – אִין אָדָם יוֹדֵעַ שְׁדַר בְּסֻכָּה, מִשּׁוּם דְלֵא שְׁלֵטָא בַּה עֵינָא [משום שאין העין שולטת בה].
רבי זירא אמר: מֵהֵכָא וְסִפָּה תְהִיָּה לְצֵל יוֹמָם מִחֶרֶב (ישעיהו ד: ו) – עד עשרים אמה – אדם יושב בצל סוכה, לְמַעַלָה מֵעֶשְׂרִים אֵמָה – אִין אָדָם יוֹשֵׁב בְּצֵל סֻכָּה, אֵלֵא בְּצֵל דִּפְנוֹת...
ורבא אמר: מֵהֵכָא בְּסַפַּת תְּשֻׁבוּ שְׁבַעַת יָמִים (ויקרא כג: מב) – אמרה תורה: כֹּל שְׁבַעַת הַיָּמִים צֵא מִדִּירַת קִבְעַ וּשְׁב בְּדִירַת עֵרָא. עד עשרים אמה – אדם עושה דירתו דירת עראי, לְמַעַלָה מֵעֶשְׂרִים אֵמָה – אִין אָדָם עוֹשֶׂה דִירַתוֹ דִּירַת עֵרָא, אֵלֵא דִירַת קִבְעַ.
(סוכה ב ע"א)

לכאורה נראה כי ר' זירא, הנשען על הכתוב: "וְסִפָּה תְהִיָּה לְצֵל יוֹמָם מִחֶרֶב", אינו רואה קשר מהותי בין הפסוק לבין הדין ההלכתי. אפשר היה לראות במובאה זו סמך לכך שמבנים הנקראים סוכה מיועדים להצל. ואולם אילו בכך רצה רבי זירא, הרי יכול היה ללמוד זאת מספר יונה (ד:ה), שהסוכה המופיעה בו היא סוכה ממשית ולא מטאפורית. ומעבר לכך, שהוכחה שהקישור שמציע רבי זירא בין הסוכה לבין אחרית הימים מהותי הוא עולה גם מן המבנה הספרותי של הסוגיה, שכן דבריו מופיעים מול דברי רבה, שהפסוק שהביא מתייחס אל העבר, ומול דברי רבא, שפסוקו מתייחס אל סוכות ההווה. המבנה השלם והמכוון של הסוגיה מראה את זיקותיה של הסוכה אל העבר, ההווה והעתיד בפי החכמים השונים ופסוקיהם.



רובינשטיין עמד על כך שמשמעות צל הסוכה במקרא ובמדרש כביטוי להתגלות ה'.⁸⁴ הוא מציין ששורשי התפיסה המתבטאת בספרי הקבלה בכינוי הסוכה בשם 'צלא דמהימנותא', כלומר 'צל האמונה' מופיעים כבר בחז"ל. לפי רובינשטיין, אף הדגשת הצל בדברי חז"ל באה להטעים את החוויה הדתית של ההתגלות בסוכה.

אכן, כבר במקרא מבטא דימוי הצל את נוכחותו המגוננת של אלוקים. כך למשל אומר דוד:

שְׁמַרְנֵי פְּאִישׁוֹן בַּת עֵינַן בְּצֵל פְּנִפִּיךָ תִּסְתַּיְרַנִּי,

(תהלים יז:ח)

וכן במקומות רבים. מכאן מתבקש הקישור בין צלה של הסוכה לבין נוכחותו של ה'.

ואולם הצעתו של רובינשטיין בנויה על ההנחה שהקשר בין צל לסוכה אינו מובן מאליו, כפי שהוא כותב:

אין לחשוב שמושג ה'סכך' או הדרישה לחוות צל שייכים למהותה של הסוכה, כאילו היו חוקים אלה 'טבעיים' או 'בלתי נמנעים'.

(רובינשטיין, סמליות, עמ' 378-379)

הנחה זאת איננה נכונה. הן בעברית הן בארמית מעידה הסוכה על צל אף בלא קשר לחג הסוכות. הסוכה שימשה גם בהקשרים של חולין, כמו שמסופר בספר יונה ובמקומות נוספים בתנ"ך.⁸⁵ בארמית קרויה הסוכה 'מטללתא', מלשון 'צל'.⁸⁶ שם זה אינו משמש רק לגבי סוכה של מצווה.⁸⁷ מעצם הגדרתה הסוכה היא מבנה הנותן צל,⁸⁸ ולכן מי שאינו חוסה בצלה אינו נחשב כיושב בסוכה.

אמור מעתה: כדי לטעון את הטענה הקושרת את השכינה לצל הסוכה אין צורך בהוכחות למרכזיות מושג הצל בסוכה מדברי חז"ל, שמביא רובינשטיין, שכן הסוכה המקראית עצמה מכילה בתוכה באופן הכרחי את היותה מצלה, והצל כשלעצמו מגלם כבר במקרא את חסד ה' ואת חסותו. אף בלשונם ובעולמם של חכמים הפונקציה הבסיסית של סוכה היא מתן צל, ואין בהדגשתם של חז"ל את האלמנט הטמון במלה עצמה כדי לרמוז על כך שהם יונקים מתפיסת הסוכה כענני



הכבוד. הייתי מציע היפוכם של דברים: הקשר העמוק הקיים מעיקרא בין הסוכה לבין הצל הוא הבסיס לדרשת הסוכה כנגד ענני הכבוד. שמה הארמי של הסוכה מעיד שעיקר מהותה של הסוכה הוא צלה,⁸⁹ ובכך שווה היא לעננים, שאף הם מצלים.⁹⁰ נראה כי על בסיס זה דרש רבי עקיבא את דרשתו הקושרת סוכות, מבנה מעשה ידי אדם, לענני הכבוד השמימיים.

כיוון מחשבה זה מומחש בתרגומו של אונקלוס, הקושר את הסוכה (ששמה הארמי 'מצלה') לסוכת העננים ('צלם של העננים'):
במטליא תתבון שבעא יומין כל יציביא בישראל יתבון במטליא.
בדיל דידעון דריכון ארי במטלת עננין אותיבית ית בני ישראל...
(אונקלוס, ויקרא כג:מב-מג)

במסגרת מכלול המוטיבים הנאספים מדברי חכמים אודות הסוכה, מוטיב הצל, התופס בה מקום מרכזי, מעצים את המודעות לסכנות האורכות מחוצה לה. הסוכה שיכרא הקב"ה בעתיד תהווה הן חופת מפגש ומקום של קרבה והתגלות בין ה' לבין יושבי ציון, הן אמצעי הגנה מפני פגעי החורב הזרם והמטר.

ה. בית

מקום היוועדותו של האדם עם אלוהיו הוא המקדש, וביותר קודש הקודשים. לפי מה שראינו עד כה, חז"ל העמידו במוקד מצוות סוכה את התפשטות השכינה מן המקדש לסוכתו של האדם מישראל. משמעותה של תפיסה זו מתבררת לא רק מן הדמיון שבין הסוכה למקדש אלא גם מההבדלים ביניהם.

בתוספות מוקשת הישיבה בסוכה לישיבת אהרן ובניו בימי המילואים:

לא לגמרי יליף ממילואים, דהתם אי אפשר לישן בעזרה... ואילו
כאן אסור לישן חוץ לסוכה.

(תוספות, סוכה מג ע"ב ד"ה "תשבו")



כיוון שבאוהל מועד נגלית השכינה, רק למיוחדים שבעם, לכהנים, מותר להיכנס לתוכו ואף לאכול בו, ואולם, אף עבורם לא ישמש האוהל בשום אופן כמקום מגורים. לעומת זאת, חובת השינה בסוכה מעידה על כך שאין הסוכה בגדר 'מקדש מעט' (מגילה כט ע"א). בשבעת ימי החג הסוכה נחשבת ביתו של האדם, כמתואר בספרא: **בְּסֶכֶת תֵּשְׁבוּ – ואין תֵּשְׁבוּ אלא כעין⁹¹ תדורו. מיכן אמרו: אוכל בסוכה ושותה בסוכה ומטייל בסוכה ומעלה את כליו בסוכה.** (ספרא אמור יז, ה)

לא זו בלבד שחובת הישיבה בסוכה כוללת את כל אותן פעולות הנעשות בדירת קבע, אף את פני הסוכה יש לעצב כך שיהיו דומים למקום המגורים – "מעלה כליו לסוכה". חובה זו של האדם לגור בסוכה כשם שהוא גר בבית היא יסוד מרכזי בהגדרת המצווה. משמעותה של דרשת הספרא מפותחת ומורחבת במקורות תנאיים, במקורות אמוראיים ובמקורות סתמאיים. הברייתא בבבלי מפרטת מה חייב האדם להביא לסוכה, ומוסיפה על הפעולות שחייב אדם לעשות בסוכה:

דתנו רבנן: תֵּשְׁבוּ – 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.

⁹²(סוכה כח ע"ב)

הדרך שבה ממירה הסוכה את הבית מומחשת במשנה: כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי.

⁹³(משנה סוכה פ"ב מ"ט)

רק אכילה ושתיה עראיים מותרים מחוץ לסוכה: אוכלין ושותין עראי חוץ לסוכה.

(משנה סוכה פ"ב מ"ד)



והיו שהקפידו שלא לאכול אפילו אכילת עראי מחוץ לסוכה:
מעשה והביאו לרבן יוחנן בן זכאי לטעום את התבשיל ולרבן
גמליאל שתי כותבות ודלי של מים ואמרו העלום לסוכה.
(משנה סוכה פ"ב מ"ה)

אף חייבים לישון בסוכה:
הישן תחת המיטה לא יצא ידי חובתו.
(משנה סוכה פ"ב מ"א)

במקומות אחדים נוקטת המשנה את המלה 'בית' כאשר היא מתייחסת
לסוכה:

...מי שבא בדרך, ולא היה בידו לולב ליטול לכשיכנס לביתו –
יטול על שולחנו...

(משנה סוכה פ"ג מ"ט)

...התקינו שיהא כל אחד ואחד נוטל [לולבו] בביתו.

(משנה סוכה פ"ד מ"ד)

כיוון שלפי המשנה גר אדם בימי חג הסוכות בסוכתו ולא בביתו,
מדוע נוקטת המשנה לשון 'בביתו' לא 'בסוכתו'? נראה שהסיבה לכך
היא ש"סוכתו של אדם נחשבת לביתו במשך תקופת החג".⁹⁴
בארבעה מקומות בבבלי אנו מוצאים יישומים חדשים לדרשת
הספרא: שניים מהם נאמרים על ידי אב"י, ושניים מהם סתמיים.
במקורות התנאיים מובאת הקביעה "תשבו כעין תדורו" כנימוק לחייב
אדם להפוך את הסוכה לדירתו ולעשות בה אותן פעולות שהוא נוהג
לעשותן בביתו בלבד. היישומים החדשים המופיעים במקורות
האמוראיים כוללים גם מקרים שבהם אדם פטור ממצוות סוכה, אם אין
עולה בידו להפוך את סוכתו למעין דירה.



1. שומרי גנות ופרדסים

שומרי גנות ופרדסים פטורין בין ביום ובין בלילה. וליעבדי סוכה התם וליתבו? [נשיעשו סוכה שם וישבו] – אביי אמר: תִּשְׁבוּ – כעין תדורו...

(סוכה כו ע"א)

לפי אביי, הדרישה שהשיבה בסוכה תהיה דומה למגוריו של אדם בביתו בסיסית עד כדי כך, שמי שאינו יכול לקיימה פטור מן הסוכה.⁹⁵

2. נשים

...סוכה מצות עשה שהזמן גרמא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות. [ולכן מדוע יש צורך בלימוד מיוחד מפסוק שנשים פטורות?] ...אמר אביי: ...איצטריך, סלקא דעתא אמינא [צריך, שאלמלא הפסוק הייתי חושב] תִּשְׁבוּ – כעין תדורו – מה דירה איש ואשתו, אף סוכה איש ואשתו. קא משמע לן [בא ומשמיע לנו].

(סוכה כח ע"א-כח ע"ב)

נדרשת הלכה מיוחדת כדי לפטור נשים מסוכה, שכן בלעדיה היינו מחייבים אותן מכוחו של הכלל "תשבו כעין תדורו".

3. מספר הסעודות

רבי אליעזר אומר ארבע עשרה סעודות חייב אדם לאכול בסוכה, אחת ביום ואחת בלילה. וחכמים אומרים: אין לדבר קצבה הוץ מלילי יום טוב ראשון של חג בלבד... מאי טעמא דר' אליעזר? – תִּשְׁבוּ – כעין תדורו – מה דירה [סעודה] אחת ביום ואחת בלילה, אף סוכה – אחת ביום ואחת בלילה. ורבנן – כדירה [כבית], מה דירה אי בעי אכיל, אי בעי לא אכיל, אף סוכה נמי – אי בעי אכיל, אי בעי לא אכיל [מה דירה – אם רוצה אוכל, אם רוצה אינו אוכל, אף סוכה כן – אם רוצה אוכל, אם רוצה אינו אוכל].

(סוכה כז ע"א)



רבי אליעזר ורבנן מסכימים כי החיים בסוכה צריכים להיות דומים לחיים בבית. לדעת רבי אליעזר, כדי למלא אחר דרישה זו יש לנהוג בסוכה על פי דפוס החיים המקובל של אכילת שתי סעודות ביום, ואילו לדעת רבנן, לא הדמיון החיצוני שבין אורח החיים בסוכה לאורח החיים בבית הוא הקובע, אלא הרגשתו של האדם – חשוב שהוא יחוש בסוכה בן חורין כשם שהוא חש בביתו, ויאכל בשעה שלבו הפך.⁹⁶

מן המוטיבים השונים שעלו מדבריהם של תנאים ואמוראים בענייני הסוכה התגבש ועלה עניינה המרכזי של הסוכה כמקום שבו שורה השכינה. העיון המדוקדק בכל אחד מן המוטיבים העשיר רעיון זה. כל מוטיב העניק גוון ייחודי לתפיסה כללית זו: חובת אכילת הסעודות בסוכה הוקבלה לאכילת קרבנות, אך הדגישה את ההתקדשות שבפעולת האכילה בחג; מוטיב הענן, הדגיש מצד אחד את הערפל האופף את נוכחות ה', ומצד שני דווקא את מוחשיותה; ההדהוד לימי המילואים הביא עמו אל הסוכה את הטוטאליות שבימי ההתקדשות והחניכה ההם, והעמיד את ישראל כולם כממלכת כהנים המכניס עצמם לקראת התחדשות; הצל, שמרכזיותו בסוכה נובעת מתפיסתה הבסיסית כמטללא, כמעניקת צל, התעשר באמצעות פסוקי העתיד של ישעיהו, המדגישים את ההגנה והחסות המובטחות ליושב בסוכה; לעומת זאת, הנכחתו של קודש הקודשים מטעימה דווקא את הערך העצמאי של הווית הקדושה, שאינה כרוכה במעשה ובלי שהיא משרתת תכלית חיצונית לה; אזכורים שונים שנבדקו בהקשריה של הסוכה הרחיבו את מעגלי ההשראה, והוסיפו לה נופך הן מראשית הימים – מן העולם הקמאי של אלוהים המתהלך בגן עדן לרוח היום, הן מאחריתם האידאלית.

1. סוכה: התפשטות השכינה מהמקדש לבית

ההלכות שפורטו לעיל מעידות על כך שהשוואת הישיבה בסוכה למגורים בבית אינה רק היבט נקודתי במצוות סוכה; היא חלק ממהותה הבסיסית של המצווה. יש אפוא לעמוד על היחס בין הקבלת



הסוכה למקדש, בחינת מקום של גילוי שכינה, לבין תפיסת הסוכה כביתו של האדם. זהו קישור אורגני, שכן הוא נשען על הדגם המקורי של סוכות המדבר, שבהן התקיימו בפועל שתי הפנים הללו בהוויה אחת. בשונה מהכהנים, הבאים לבית ה' בימי המילואים, בסוכה יושב האדם בביתו הוא, והשכינה שורה עליו במקומו.

שתי הפנים הללו – הסוכה כבית, שבו עושה אדם כבתוך שלו, וסוכה כמקום קדוש, שבו עומד האדם לפני ה' – באות יחדיו לידי ביטוי בסוף הפרק השני של מסכת סוכה, בחטיבת משניות הדנה בהלכות הישיבה בסוכה: אחרי שורת המשניות העוסקות בסוכה כבית בהקשרים של אכילה, שתייה ושינה, מסכמת המשנה החותמת את הפרק, שהיא גם החותמת את שני הפרקים הדנים בהלכות סוכה: כל שבעת הימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי. ירדו גשמים – מאימתי מותר לפנות? משתסרח המקפה. משלו משל, למה הדבר דומה? לעבד שבא למוזג כוס לרבו, ושפך לו קיתון על פניו. (סוכה משנה פ"ב מ"ט)

הסוכה מחליפה את הבית למשך שבעת ימי הסוכות, אבל היא גם המקום שבו עומד אדם לפני ה' כעבד לפני קונו.⁹⁷ גם משנה ו בפרק ב המשווה אכילה בסוכה לאכילת קרבנות, ושנדונה לעיל, משובצת בחטיבה זו של משניות. המחלוקת בין הבבלי לירושלמי אודות מקור ההלכה של רבי אליעזר, האומרת שיש לאכול י"ד סעודות בסוכה, מבטאת את שני הפנים של הסוכה – סוכה כבית וסוכה כעין מקדש. לפי הבבלי, נלמדת הלכה זו מן העיקרון "תשב" – כעין תדורו", דהיינו היא עולה מתפיסת הסוכה כבית, ולפי הירושלמי, היא נלמדת מימי המילואים, כלומר מתפיסת הסוכה כמקדש, על פי הצעתנו.⁹⁸

קרבת השכינה המאפיינת את הסוכה, היא המצב האידיאלי בכל בית –

ואמר רב חסדא: בתחילה, קודם שחטאו ישראל, הייתה השכינה שורה עם כל אחד ואחד [רשי"י – בביתו]⁹⁹, שנאמר פי ה' אלהיך מתהלך בקרב מחנך (דברים כג:טו). כיוון שחטאו – נסתלקה



שכינה מהם [רש"י – מלבוא לביתם], שנאמר וְלֹא יִרְאֶה בְּךָ עֲרוֹת דָּבָר
וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ (שם).

(סוטה ג ע"ב)¹⁰⁰

לפי דברי רבי חסדא, החטא קלקל את המצב האידיאלי, ובעטיו אין השכינה שורה עוד בבית הפרטי. אפשר לראות בחג הסוכות שחזור של המצב האידיאלי הראשוני, זמן המדבר שבו חיו ישראל בצל ענני הכבוד.¹⁰¹

גם בזמן שבית המקדש היה קיים, אנו מוצאים זיקת גומלין חזקה בין השכינה שבמקדש והשכינה העשויה לשרות בביתו של כל יחיד: אמרו עליו על הלל הזקן, כשהיה שמח בשמחת בית השואבה, אמר כן: ... אם תבוא אל ביתי, אני אבוא אל ביתך. אם אתה לא תבוא אל ביתי, אני לא אבוא אל ביתך, שנאמר בְּכֹל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכֵּר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבְרַכְתִּיךָ (שמות כ:כא).
(סוכה ג ע"א)¹⁰²

לא בשם עצמו אמר הלל דברים אלו, אלא בשם השכינה.¹⁰³ בשמחת בית השואבה ישראל באים לבית ה' ובשכר זה בא הקב"ה לבתיהם.¹⁰⁴ על ידי בניית סוכה המכוונת כנגד ענני הכבוד, והיא בחינת בית, מתקיים בחג לא רק החלק הראשון של דברי הלל אלא אף חלקם השני.¹⁰⁵ אם נקבל את הסיפור על הלל כעדות היסטורית, ניתן ללמוד ממנו כי האידיאל של התגלות מחוץ למקדש התקיים כבר בזמן הבית, ולא צמח רק כתגובה לחורבן.¹⁰⁶ מצוות סוכה במלוא משמעותה הרוחנית, מאפשרת לאדם להגשים שאיפה עמוקה ואוניברסלית ששתי פנים לה, כפי שמיטיב להסביר מירצ'ה אליאדה:

לאדם הדתי נוסטלגיה עמוקה לשכון ב'עולם אלוהי'. הוא רוצה שביטו ידמה לביתם של האלים, כפי שהוצג... במקדשים ובהיכלות. קיצורו של דבר: נוסטלגיה דתית זו מבטאת את הרצון לחיות ביקום טהור וקדוש, כפי שהיה בימי בראשית, מיד כשיצא מתחת ידיו של הבורא.

(אליאדה, קודש וחול, עמ' 65)



אליאדה טוען שקדושה זו של המקדש אינה עומדת בניגוד לקדושת הבית:

...האדם הדתי ביקש לשכון קרוב ככל האפשר למרכז העולם. הוא ידע... שהמקדש או הארמון הם לאמיתו של דבר מרכזי העולם. מעבר לכך, הוא רצה שביתו שלו יהיה במרכז ויהיה "דגם העולם". ואמנם, בתים נתפסים כעומדים במרכז העולם, והם משחזרים בזעיר אנפין את היקום כולו. במילים אחרות, האדם בחברות מסורתיות יכול היה לחיות רק במרחב שנפתח כלפי מעלה... ולפיכך הייתה אפשרות ריטואלית לתקשר עם העולם האחר. כמובן, המקדש – הוא המרכז בה"א הידיעה – היה שם, בעיר, קרוב אליו, ומובטח היה לו שיוכל לתקשר עם עולם האלים בעצם כניסתו למקדש. ברם, הוא חש צורך לשכון במרכז תמיד...

(שם, עמ' 43)

ראשית הזמן מזוהה לרוב עם בריאת העולם. בחיי עם יכולה נחשבת תקופה התהוותו כראשיתו, כפי שראינו בדברי רב חסדא המתייחס לזמן שישראל היו במדבר כאל זמן התחלתי טהור – "בתחילה, קודם שחטאו..." ובכל זאת, יש להבדיל בין הסוכה לבין התופעות שאליאדה מתאר בקטעים הקודמים: בטקסי חנוכת הבית בתרבויות שונות נתפס הבית, שבו גר האדם כל השנה כמרכז העולם וכמקום ההתגלות:¹⁰⁷ הקוסמוגוניה היא המודל של כל בנייה. כל עיר, כל בית שנבנה, הוא חיקוי, ובמובן מסוים, חזרה על בריאת העולם. ואכן, כל עיר וכל בית נמצאים ב'מרכז היקום', ובנייתם התאפשרה רק בזכות ביטול הזמן והמרחב החילוניים, והשכנתם של הזמן והמרחב הקדושים.

(אליאדה, תבניות, עמ' 229)

גם לפי המקורות התלמודיים שסקרנו יש בחינה מסוימת של הבית כמקדש. כך היה בתחילה, וכך יהיה באחרית הימים, ואולם, בהווה הדבר אפשרי רק בימים של קדושה, בימי החג. גם אם נבין את דברי



הלל "אם תבוא אל ביתי, אני אבוא אל ביתך" כמתייחסים לביתו של אדם ולא אל סוכתו, נוכחותו של האל בבית זמנית היא; ה' מבקר בביתו של אדם, כשם שהאדם מבקר ביקור מוגבל וזמני בבית ה'.

עצם המושג 'אחרית הימים' מבטא את מגבלות ההווה. עומדת מאחוריו ההנחה שבימי ההווה, הנתונים בין הראשית האידיאלית לבין האחרית האידיאלית, לא ניתן להגיע להגשמה מלאה של שאיפות האדם. את דברי חז"ל על סוכות העתיד, שבהן נדון בפרק החמישי,¹⁰⁸ ניתן להסביר כביטוי לאי ההשלמה עם סוכות ההווה. קיים מתח בין סוכת החג לבין סוכות העתיד – הסוכה שתגן על הר ציון, סוכת הצדיקים העשויה מעורו של לווייתן, סוכת סדום הגדושה בתנובת הארץ וסוכת דוד הנופלת.¹⁰⁹ בניגוד לסוכות העראיות של ההווה, תהיינה סוכות העתיד קבועות.¹¹⁰

רצף תולדות העולם פותח בבריאת העולם וחותם באחרית הימים. המעגליות של מחזור השנה מאפשרת לאותה נקודה להיות גם ראשית וגם אחרית. השנה מוקפת בחג הסוכות, כפי שנאמר:
...וְחַג הָאֶסֶף תִּקְוֶת הַשָּׁנָה.

(שמות לד:כב)

חג זה חל בתחילת השנה, בתשרי,¹¹¹ שבו ראש השנה לשנים (משנה ראש השנה פ"א מ"א), וגם בסוף השנה –
...וְחַג הָאֶסֶף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאֶסְפָּךָ אֶת מַעֲשֵׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה.

(שמות כג:טז)¹¹²

...מִקֵּץ שִׁבְעַת שָׁנִים בְּמוֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת.

(דברים לא:י)

גם לפי חז"ל, הוא האחרון בשלושת הרגלים,¹¹³ ובו נידונים על המים (משנה ראש השנה פ"א מ"ב) שיושפעו לעולם בשנה הקרובה. המצבים האידיאליים של העולם, בגן עדן ובאחרית הימים, משתחזרים בשיאה של השנה, בחג הסוכות. סימן לכך אפשר לראות בכינויו של חג הסוכות, סתם 'חג', גם בתנ"ך וגם בחז"ל (משנה ראש השנה פ"א מ"ב);



מל"א ח:ב; נחמיה ח:יח ועוד). אם החגים הם שיאיה של השנה, אפשר לראות בחג הסוכות שיאם של החגים.

ביסוד חג הסוכות עומד הדחף הדתי לשהות בקרבת האל. הסוכה מגשימה אידיאל דתי כללי זה, שאינו תלוי אמנם במקדש, אולם בו הוא מגיע לידי ביטוי נרחב. המקדש הוא מיקרוקוסמוס, ובו תמצית העולם האידיאלי.¹¹⁴ הסוכה המוקמת לזמן מוקצב אך מקבילה למקדש, מאפשרת את הגשמתם של אידיאלים המתקיימים גם במקדש.

השאיפה להרחיב את ההתגלות שבמקדש, מהמאקרוקוסמוס למיקרוקוסמוס, לא התחילה אחרי חורבן המקדש. כבר במקרא היא הייתה מטרתה של הדת. יעקב מילגרומ מצייין, שעל פי פסוקי התורה, מקבילה הציצית לבגדי הכהונה העשויים אף הם כלאיים ותכלת, והוא טוען שבלבישת הציצית ממלאים ישראל גם את הציווי להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט:ו).¹¹⁵ השכינה אינה שורה במקדש בלבד. בכל הארץ קיימת רגישות לטומאה, וכמו על המזבח, אם נטמאת הארץ, אף עליה צריך לכפר בדם:

וְלֹא תִחַנְפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתֶם בָּהּ כִּי הִדָּם הוּא יִחַנְפוּ אֶת הָאָרֶץ וְלֹא יִכְפֹּר לְדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדָם שִׁפְכוּ. וְלֹא תִטְמֵא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתֶם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי ה' שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

(במדבר לה:לג-לד)¹¹⁶

זיקתו של חג הסוכות לאחרית הימים, העולה מנבואת זכריה וממקורות רבים בחז"ל, איננה נובעת רק מכך שניתן יהיה לחגוג את חג המקדש במלואו רק אחרי בניינו המחודש של המקדש.¹¹⁷ כמו המקדש עצמו, אף חג הסוכות יופיע באחרית הימים, שכן הן המקדש הן חג הסוכות נושאים את התוכן של אחרית הימים.

בחג הסוכות העתידי יתפשטו האידיאלים של סוכות אל העמים כולם. כפי שמתואר בנבואת זכריה (יד:טז-יט), תורחב חגיגת החג ותכלול לא רק את ישראל, אלא אף את הגויים, שיעלו בו לרגל. קיום מצוות החג הוא אות וסמל להתפשטות מלכות ה' בעולם, שהרי:



אין מלך המשיח בא אלא ליתן לאומות העולם שש מצוות, כגון סוכה, לולב, ותפילין.¹¹⁸

(מדרש תהלים מזמור כא)

הג הסוכות העתידי יהווה המשך ושיא של התנועה הצנטריפוגאלית המתחילה בהווה: מן המקדש והמשרתים בו בקודש מתרחבת התנועה במשך שבוע ימים לכלל ישראל, ומשם והלאה היא עתידה להתרחב לעבר העולם כולו והזמן הנצחי של אחרית הימים.¹¹⁹ התשוקה להתמיד בישיבה במקום שבו שרוי ה' מבוטאת על ידי משורר תהלים:

אחת שְׁאֲלַתִּי מֵאֵת ה' אוֹתָהּ אֲבַקֵּשׁ שְׁבֵתִי בְּבֵית ה' כֹּל יְמֵי חַיֵּי לְחַזוֹת
בְּנֹעַם ה' וּלְבַקֵּר בְּהִיכָלוֹ. כִּי יִצְפְּנֵנִי בְּסֶפֶה בְּיוֹם רָעָה יִסְתַּרְנִי בְּסֶתֶר
אֶהְלוּ בְּצוּר יְרוּמָמַנִי.

(תהלים כז:ד-ה)

יחדיו שוכנים בסוכה ה' והאדם.

הערות

¹ רובינשטיין, במאמרו פיוטים, עמ' 185-209, הראה שהסוכה משמשת כסמל של המקדש בפיוטים לחג הסוכות, ושגם בתנ"ך באה לפעמים המלה 'סוכה' כמלה נרדפת למקדש. בעמ' 188 הוא שואל: "לאור תקדימים מקראיים אלה, מפתיע הדבר שמקורות חז"ל אינם מפתחים מערכת דימויים זו אלא במידה מועטת." (התרגום שלי. י"ג.) אף שחז"ל אינם מרבים להשתמש ב'סוכה' כשם נרדף למקדש, נראה בהמשך כי במחשבת חז"ל קיים קישור בסיסי בין המקדש לסוכה.

² עבודה חלוצית בנושא זה נעשתה על ידי אבלסון בספרו אימננטיות. אבלסון עסק בעיקר במקורות אגדיים, אבל בזמן האחרון נתפרסמו שני מאמרים הטוענים שגם בתפילה, שהיא תחום הלכתי, ניכרת השפעה של תפיסה זו על חז"ל: ארליך, מקום השכינה, עמ' 315-329; וולפסון, דימויים, עמ' 137-162.

³ ראה להלן פרקים שלישי, רביעי וחמישי.

⁴ ראה להלן.



⁵ וכן הרא"ה: 'דר' אליעזר סבר דהויא כחגיגה...". לעומתם, ראה בתוספות ד"ה "חזר" הסבר אחר לדברי רבי אליעזר.

⁶ מהמשניות משתמע שתשלומי חגיגה שונים מתשלומי סעודות בסוכה, שכן תשלומי חגיגה אפשרים בכל יום, ואילו תשלומי סוכה אפשריים רק ביום טוב האחרון. לפי הריטב"א, חילוק זה אינו הכרחי: "שלים לילי יום טוב האחרון – פירש אף לילי יום טוב האחרון, וכל שכן בתוך החג עצמו, דהא משלמי חגיגה גמר לה, שאם לא חגג ביום טוב הראשון שחוגג את כל הראשון ויום טוב האחרון של חג, והכי מוכח בגמרא" (ההדגשה שלי. י"ג).

⁷ סתם 'חג' במשנה הוא חג הסוכות. ראה לדוגמה משנה ראש השנה פ"א מ"ב. וכך הבינה הגמרא במסכת חגיגה ט ע"א.

⁸ כיוון שבמסכת יומא ב ע"ב נאמר: "למאן דאמר שמיני רגל בפני עצמו הוא", מסתבר שיש החולקין על כלל זה, אבל תוספות רבנו יצחק הלבן (שם) קובע שלמעשה אין מי שחולק על כלל זה.

⁹ א. וולפיש (משניות פסחים, עמ' 79-80) עמד על קיומן של הקבלות ספרותיות בין משניות ממסכתות שונות ועל משמעותן הרעיונית של הקבלות אלה.

ב. החכמים במשנה סוכה אינם מקבלים את דין התשלומים. לא ברור אם הם חולקים על עצם השוואת האכילה בסוכה לקרבן חגיגה, או שמא הם חולקים על האפשרות ליישם את דין התשלומים בשמיני עצרת. מתוך הסוגיה בסוכה כז ע"א נראה שהבבלי סובר ששיטת חכמים נובעת מבעיות טכניות בקיום התשלומים: "משלים במאי? אילימא בריפתא, סעודה דיומיה קא אכיל...". [במה לחשלים {את הסעודה החסרה?} אם תאמר בפת, סעודת היום {החדש} אוכל {ולכן אין אכילתו יכולה להיחשב השלמה לסעודה שהפסיד}. עיין בפירושו של רבנו יהונתן מלוניל שם. גם מן הנימוק שמביאים חכמים במשנה מן הפסוק "מִעֲוֹת לא יוכל לְתַקֵּן", הקשור לקרבן חגיגה עצמו, משתמע שהבעיה היא ביישום התשלומים, ולא בעצם ההשוואה בין אכילה בסוכה לקרבן.

¹⁰ על המקדש וחג הסוכות בבית שני ראה במבוא מעמ' 25.

¹¹ מגילת המקדש מצוטטת אצל יגאל ידין, מגילת המקדש, עמ' 126-127.

¹² רובינשטיין, חג הסוכות, עמ' 66, הערה 89.

¹³ מלבד המקורות אודות מחלוקת זו בין רבי עקיבא ורבי אליעזר, מבארים חז"ל בכל מקום את הסוכה כענני הכבוד. לכן, נראה שמדורו של רבי עקיבא ואילך התקבלה השיטה המעמידה את הסוכה כנגד ענני הכבוד. וראה במקורות של רובינשטיין באשר למרכזיותו של ביאור זה בחז"ל, חג הסוכות, עמ' 243, הערה 15.

בירושלמי סוכה פ"א, נב ע"ב נתפס הדבר כבר כמובן מאליו. כך מניח גם רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי, סוכה ב ע"א ד"ה "לְמַעַן יִדְעוּ", וכך נפסק להלכה בשולחן ערוך אורח חיים סימן תרכה.

¹⁴ במסכת סוכה יא ע"ב התחלפו השיטות: "כִּי בַסְּפֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל – עֲנֵי כְבוֹד הָיוּ – דְּבַר ר' אֱלִיעֶזֶר. רַבִּי עֲקִיבָא אָמַר: סוּכוֹת מִמֶּשׁ



עשו להם". רובינשטיין, חג הסוכות, עמ' 239-240, מביא שלושה נימוקים למהימנות מסורת הספרא:

א. גם במקרים אחרים משתמש רבי אליעזר במונח 'ממש' לפירוש הכתובים.

ב. מקורות מקבילים מאשרים את מסורת הספרא.

ג. התרגומים, ההולכים בדרך כלל בעקבות רבי עקיבא, אינם מתרגמים 'סוכות' כפשוטו, דהיינו כסוג של מבנה, אלא כענני הכבוד.

¹⁵ גם במשנה פסחים פ"י מ"ו קושר רבי עקיבא בין הגאולה ממצרים לגאולה שלעתידי לבוא.

¹⁶ כך מפרש חכם, בפירושו דעת מקרא לישעיהו: "...והדברים מעלים בזכרון את לשון התורה בתאור גילוי השכינה שבמדבר (בסוף ספר שמות, מ:לד): ויכבוד ה' מלא את המשכן... כי ענן ה' על המשכן יומם ואש תהיה לילה בו. ומשום כך נקט הנביא לשון וכרא לרמו, שהאותות הנפלאים של גילוי שכינה במדבר יחזרו וייראו במקדש שבירושלים ביתר תוקף: במדבר ענן. ובירושלים ענן... ועשן; במדבר אש, ובירושלים נגה אש להבה. ואף לשון חפה רומזת ללשון התורה: חפה עליך כל היום (דברים לג:יב)".

¹⁷ אף רובינשטיין עמד על הקשר שטווה רבי עקיבא כאן בין סוכה לאחרית הימים. ראה חג הסוכות, עמ' 253.

¹⁸ בפסיקתא דרב כהנא, פרשה אחרת, עמ' 452-459, מצוי אוסף גדול של דרשות הקשורות בין הסוכה של חג הסוכות לבין הסוכה שמזכיר ישעיהו.

¹⁹ מזר, ירושלים, ג: 812. גם חכם (תהלים א, עמ' ס) מביא הוכחות לזיהוי הר ציון עם ההר שעליו נבנה בית המקדש.

²⁰ "זכר עֲדַתְךָ קִנְיַת קֶדֶם גְּאֻלַּת שְׁבֹט נַחֲלֶתְךָ הִר צִיּוֹן זֶה שְׁכֵנֶת בּוֹ" (תהלים עד:ב).

²¹ כאן מודגש הממד הקוסמי של ענני הכבוד. על הממד ההיסטורי ראה רובינשטיין, חג הסוכות, עמ' 256-260.

²² לשיטתו של רבי יהודה, תלמידו של רבי עקיבא, את הסוכה יש לבנות רק מארבעת המינים (ספרא אמור יז, י). על פי המשמעויות שרואה רבי עקיבא בארבעת המינים ובסוכה, אכן יש היגיון בשילוב כוזה בין שתי המצוות הללו: הסוכה, שנתקנה כנגד ענני הכבוד, עשויה מן החומרים המסמלים את האלוהות.

²³ בניגוד לתפיסת רבי עקיבא ביחס לסוכה, שהפכה להיות התפיסה הרווחת בחז"ל, ביחס לארבעת המינים נראה שדווקא דעתו של רבי אליעזר היא שהתקבלה כעיקר: בניגוד לשיטת רבי עקיבא, שלא הוזכרה בתלמודים, שיטת רבי אליעזר מופיעה גם בבבלי וגם בירושלמי.

ואולם בספרות זוהרה, אף על פי שנזכר גם פירושו של רבי אליעזר, דעתו של רבי עקיבא היא הדומיננטית. כך למשל משולבת משמעות הסוכה כשכינה והאתרוג כקב"ה ברעיא מהימנא פנחס ג:רנו ע"א: "שכינתא עלאה שרייא על



ישראל, דאיהי תשובה, סוכה. אתרוג וקב"ה דאיהו לולב" נשכינה עליונה שורה על ישראל, שהיא תשובה, סוכה. אתרוג והקבי"ה שהוא לולב).

²⁴ ראה למשל דן, קדושה, עמ' 81-85; חשן, תורת הצמצום, עמ' 33-60. מבין ארבעת החכמים שנכנסו לפרדס, רבי עקיבא הוא היחיד "שעלה בשלום ויצא בשלום" (תוספתא חגיגה פ"ה ה"ד).

²⁵ בהמשך המדרש גם גלות אדום, דהיינו תקופת רבי עקיבא, כלולה בתקופה ש"השכינה עמהם".

²⁶ ההדגשות במקור.

²⁷ לורברבוים, צלם אלהים, עמ' 389.

²⁸ שם, עמ' 345-385.

²⁹ שם, עמ' 170-277.

³⁰ לדוגמה במדבר ט:טו; מל"א ח:י.

³¹ א. לפי התוספתא, ענן הכבוד שהלך לפני ישראל במדבר היה קשור לארון ברית ה', ובניגוד לברייתא דמלאכת המשכן, שהובאה לעיל, ענן זה נמנה כאן עם שבעת ענני הכבוד: "אף המקום נתן לבניו שבעה ענני הכבוד במדבר... ועמוד ענן שהיה מקדים לפניהם... ועשה להן את הדרך מיושר דרך סרט מושך והולך שנאמר וַאֲרוֹן בְּרִית ה' נִסַּע לִפְנֵיהֶם וגו' (במדבר י: לג) ובו היו משתמשים כל ארבעים שנה שהיו במדבר..." (תוספתא סוטה פ"ד ה"ב).

ב. על הקשר העולה ממקורות אלו בין עמוד הענן וענן השכינה כבר עמד רובינשטיין, תג הסוכות, עמ' 245-246.

³² על הנוסח של ברייתא זו בהשוואה לנוסח הספרא ראה מאמרו של כ"ץ, מדרש הלכה, עמ' 33-43.

³³ קנוהל, נאה, מילואים, עמ' 17-43.

³⁴ אפשר שהירושלמי הבין שהספרא דיבר גם על אכילה, משום שבקטע הקודם של הספרא אמור (יז, ה) האכילה נכללה בהגדרת "תִּשְׁבוּ": "אוכל בסוכה שותה בסוכה ומטייל בסוכה ומעלה כליו לסוכה".

³⁵ וראה רש"י סוכה כט ע"א: "מי שפך למי – ...הכי קאמר ושפך לו רבו קיתון על פניו לומר צא מלפני דאי אפשי בשימושך", כלומר שאיני רוצה בשימושך כעבד לפניי.

³⁶ וולפיש, תופעות ספרותיות, עמ' 45.

³⁷ משמעות הביטוי 'שם שמים' היא לשם ה' (ראה לדוגמה ברכות מה ע"ב). שם ה' משמש במקרא כמטאפורה להשראת השכינה במקדש: "כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שְׁבִטֵיכֶם לְשׂוֹם אֶת שְׁמוֹ שֶׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבְאֵת שְׁמָהּ" (דברים יב:ה). מסתבר, אם כן, שמשמעותה של חלות שם שמים היא חלותה של השראת קדושה אלוהית, והיא הגורמת לאיסור להשתמש בעצי סוכה ובקרבת חגיגה.

³⁸ לפי הנוסחאות בכתבי היד התימניים הגורסים "דתניא" במקום "ותניא" (RAB 218) ובדומה באוקספורד (2677): "דתניא ר' יהודה בן פתירא אמ' מנ'



שכשם שחל שם שמים על חגיגה כך חל שם שמים על סוכה ת"ל חג הסוכות... נקודה זו בולטת יותר.

³⁹ בעלי המימרה הם רב, רבי חנינא, ורבי יוחנן, אמוראי ארץ ישראל מהדור הראשון והשני. רב חביבא, אמורא בבלי מהדור השביעי, אינו אחד מבעלי המימרה. הוא רק מי שמציע להחליף את רבי יוחנן ברבי יונתן. ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 445 והערה 467.

⁴⁰ כאן השמטנו דיון תלמודי ארוך, שבו מבקשים להוכיח ששיעור הכפורת הוא טפח.

⁴¹ רבינו חננאל, רש"י, תוספות ורא"ה.

⁴² מסתבר שמקורו של רש"י בהבנת הסוגיה כדיון בהגדרת רשויות, הוא הירושלמי סוכה פ"א, נא ע"ד: "מנין למעלה מעשרה שהיא רשות אחרת? רבי אבהו בשם ר' שמעון בן לקיש: וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שֶׁם וְדַבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַפֶּפֶרֶת. וְכַתִּיב אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם. מַה דִּיבַר שְׁנֵאמַר לְהֵלֵךְ רְשׁוֹת אַחֶרֶת – אִף דִּיבַר שְׁנֵאמַר כֵּאֵן רְשׁוֹת אַחֶרֶת".

יש גרעין משותף למימרת רב, רבי חנינא ורבי יוחנן בבבלי עם מימרתו של רבי אבהו בשם ריש לקיש בירושלמי, אבל יש גם הבדל גדול ביניהם. שאלת הירושלמי "מנין למעלה מעשרה שהיא רשות אחרת?" אינה מבקשת אחר המקור לשיעור המינימלי של גובה סוכה, אלא היא שאלה כללית בהגדרת רשויות. היא הולמת סוגיה מקבילה בירושלמי שבת פ"א, ב ע"ד, שם היא משתבצת באופן טבעי בדיון על רשויות שבת, ואפשר שזה מקורה של הסוגיה, כפי שטוען בורגנסקי, סוכה, עמ' 74.

בבבלי אין מופיעים דברי הירושלמי, שעליהם ביסס רש"י את גישתו. לעומת זאת, מובא בו עניין שאינו נזכר בירושלמי: השכינה שאינה מנמיכה לשכון מתחת לעשרה טפחים. בדברי רבי אבהו בשם ריש לקיש שבירושלמי מודגשת ההבחנה בין רשות השמים לרשות הארץ, ודיבורו של ה' מעל הכפורת מעיד על כך שמעל לעשרה טפחים מתחילה רשות השמים. לעומת זאת, רב, רבי חנינא ורבי יוחנן בבבלי מתמקדים בגובה המינימלי של גילוי השכינה. שינויי הנוסח שבין דברי רבי יוסי, כפי שהם מופיעים בבבלי, לבין מקבילתם במכילתא מחזקים מסקנה זאת: "רבי יוסי אומר: הרי הוא אומר: הַשָּׁמַיִם שְׁמַיִם לְה' וְהָאָרֶץ נִתֵּן לְבְנֵי אָדָם – לא עלה משה ואליהו למעלה, ולא ירד הכבוד למטה, אלא מלמד שאמר המקום למשה: הריני קורא לך מראש הדר, ואתה עולה, שנאמר וַיִּקְרָא ה' לְמֹשֶׁה" (מכילתא יתרו ד, עמ' 217). הברייתא מוסיפה את המלה "לעולם" על לשונה של המכילתא, ובכך הופכת את דברי רבי יוסי מהתייחסות ספציפית למעמד הר סיני לעיקרון כללי לגבי התגלות השכינה בעולם. דברי רבי יוסי שבמכילתא פותחים בכך שאליהו ומשה לא עלו למעלה, בהתאם לתחילת הפסוק – "הַשָּׁמַיִם שְׁמַיִם לְה'", וממשיכים בכך שהשכינה לא ירדה, לפי המשך הפסוק – "וְהָאָרֶץ נִתֵּן לְבְנֵי אָדָם". בברייתא המצוטטת בתלמוד הבבלי נפתחים דבריו בכך שהשכינה לא ירדה למטה, ורק אחר כך נזכר שמושה ואליהו לא עלו מעל לעשרה טפחים.



קשה לראות שינוי זה כמקרי, כיוון שהוא מנוגד לסדר שבפסוק. הווה אומר, הבבלי מתמקד במפלס התחנות של השכינה.

⁴³ מדורו של רבי עקיבא ואילך. ראה עמ' 70 הערה 13.

⁴⁴ בדיקת מימרות אחרות של האמוראים הנזכרים בסוגיתנו מחזקת גם היא את הפירוש הזה:

בתלמוד הבבלי מופיעות שתי מימרות נוספות של שלישיה זו: רב, רבי חנינא ורבי יוחנן (שבת נד ע"ב; מגילה ז ע"א), ושתיהן בעלות תוכן מחשבתי-אגדי. לפי הפירוש שהעליתי כאן, גם המימרה במסכת סוכה נובעת מתפיסות מחשבתיות, אף על פי שהיא באה לענות על שאלה הלכתית.

⁴⁵ את ההתגלות מעל הארון, המתוארת בפסוק "וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדַבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַפְּפֹתָה מִבֵּין שְׁנֵי הַפְּרָבִים אֲשֶׁר עַל אֲרוֹן הָעֵדֻת..." (שמות כה:כב), דורש מדרש תנחומא כצל: "וַיַּעַשׂ בְּצִלָּאֵל אֶת הָאָרֶן... – ולמה פירש בארון מלאכתו לבד ועשאו בידו? בשביל ששם צלו של הקב"ה שהוא מצמצם שם שכינתו, ולפיכך קראו בצלאל, שעשה צלו של הקדוש ברוך הוא בין שני הכרובים, שנאמר וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדַבַּרְתִּי אִתְּךָ וְגו'" (תנחומא ויקהל ז). לפי דרשה זו, רב הדמיון בין התגלות זו לענני הכבוד, שתפקידם להצל, וכפי שאומר הנביא: "וַיִּבְרָא ה' עַל כָּל מְכוֹן הַר צִיּוֹן וְעַל מְקוֹרָהּ עֲנַן יוֹמָם וְעֶשֶׂן וְנֶגְהָ אֵשׁ לְהִבָּה לְלִילָה כִּי עַל כָּל כְּבוֹד חָפָה. וְסִפְהָ תִהְיֶה לְצֵל יוֹמָם מִחֻרָב וּלְמַחֲסָה וּלְמַסְתוֹר מִזֶּרֶם וּמִמְטֵר" (ישעיהו ד:ה-ו).

בהמשך, בסעיף על אחרית הימים, עמ' 56 ואילך, אדון במאמרו של רובינשטיין, סמליות, הקושר את דרישת ההלכה שהסוכה תצל, לתפיסת הסוכה כענני הכבוד. את המדרש הנ"ל הוא מביא כדוגמה לכך שהצל מגלם את התגלות ה'.

⁴⁶ כוונת התלמוד שמשה ואלהיו הגיעו רק "למטה מעשרה" עמומה. נראה לי, כי כמו שרשות הארץ מגיעה עד גובה עשרה טפחים, ובה אין השכינה נכנסת, רשות השמים היא עשרת הטפחים העליונים, ובה לא נכנס אדם. לפי פירוש זה, מחולק העולם לשלושה: רשות הארץ, רשות השמים, והחלל שביניהם, שבו יכולים לנכוח גם האדם וגם השכינה. ייחודו של הגובה שבמרחק עשרה טפחים מהארץ הוא בכך שזהו המקום שבו עשויה השכינה לגעת בארץ. ייחודו של הגובה שבמרחק עשרה טפחים מהשמים הוא בכך שזהו המקום שבו יכול האדם לגעת בשמים.

בכל המקומות שבדפוס כתוב 'עשרה טפחים', בכתב היד התימני RAB 218 כתוב 'עשרה' ובמקום אחד – "אלו עשר מעלות לא ירדה שכינה". ייתכן שנוסח זה משקף ניסיון למצוא דימוי פחות גשמי לתיאור המרחק הרוחני שבין שמים וארץ.

⁴⁷ על פי ההערה הקודמת, נקודת המפגש שבין האדם לשמים נמצאת בגובה עשרה טפחים למטה מהשמים.

⁴⁸ אורבך, חז"ל, עמ' 38, טוען: "ברם זאת [הפירוש של סתם התלמוד] לא היתה כוונתם המקורית של דברי רבי יוסי. ניסוחם הקיצוני תואם את מאמרו 'הקב"ה



מקומו של עולם ואין עולמו מקומו' והם באים לבטל את ההשקפה, שהתגלותו של הקב"ה קשורה בעלייה או בירידה. ביטויים אלה אינם אלא פיגוראטיביים.⁴⁹ פסוקים טז-יט. התיאור בזכריה דומה עד מאוד לתיאור הסוכה כענני

כבוד באחרית הימים בישעיהו –

זכריה יד:ד-ה: "וְעָמְדוּ רִגְלָיו [של הקב"ה] בַּיּוֹם הַהוּא עַל הַר הַנְּתִים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרוּשָׁלַם... וְנִסְתָּם כַּאֲשֶׁר נִסְתָּם מִפְּנֵי הָרָעַשׁ... וּבָא ה' אֱלֹהֵי כָל קְדוֹשִׁים עִמָּךְ".

בישעיהו ד:ב-ו: "וְהָיָה הַנְּשָׂאָר בְּצִיּוֹן וְהַנּוֹתָר בְּיְרוּשָׁלַם קְדוֹשׁ יֹאמַר לֹא כָּל הַקְּתוּב לַחַיִּים בְּיְרוּשָׁלַם... וּבָרָא ה' עַל כָּל מְכוֹן הַר צִיּוֹן וְעַל מִקְרָאָהּ עָנָן... וְסָפָה תְהִיָּה לְצַל יוֹמָם מֵחֶרֶב..."

נבואת זכריה מקבילה לזו של ישעיהו, אלא שבמקום הענן והסוכה, נוכחות השכינה מתוארת במילים "וְעָמְדוּ רִגְלָיו".

⁵⁰ שבת פח ע"ב.

א. בין מפרשי המקרא היו שפירשו שענן זה, כמו ענני המדבר, היה מורכב משבעה עננים: "בַּפֶּסֶת תִּשְׁבּוּ שִׁבְעַת יָמִים וְאָמְרוּ רֹז"ל: אלו ענני הכבוד, שהרי ישראל במדבר היו מקיפים אותם שבעה עננים... והנה זו מעלה גדולה לישראל כשהיו מוקפים בשבעה עננים, כי כן דרשו ז"ל שהקיף כסא הכבוד בשבעה עננים, שנאמר מֵאֲחַז פְּנֵי כֶּסֶה פָּרְשׁוּ עָלָיו עָנָנוּ, ביאורו פרש עליו שבעה עננים, וזהו תוספת ז', ואותו ז' עננים נקראים סוכות, ועליהם נאמר סְבִיבוֹתָיו סָפְתוּ (תהלים יח:ב).". (כתבי רבנו בחיי, עמ' רעו). רבנו בחיי קושר במפורש בין הפסוק באיוב לבין ענני הכבוד של הסוכה, מה שעשו חז"ל במובלע.

ב. במדרשי חז"ל נפוץ הרעיון של כיסא הכבוד של מעלה המכוון כנגד הארון במקדש של מטה. ראה אפטוביצר, בית המקדש, עמ' 146-147. אף סוף סוגיתנו, הדנה בכיסא הכבוד קשורה לנקודת המוצא של הסוגיה, הדנה בארון.⁵¹ מכילתא יתרו, עמ' 239-240. מובא על ידי בורגנסקי, סוכה, עמ' 75.

⁵² ראה לעיל הערה 48.

⁵³ השווה לתיאור הקרבה בין שמים וארץ בירושלמי חגיגה פ"ב, עז ע"א-ע"ב: "אמר לו (בן זומא): מסתכל הייתי במעשה בראשית, ואין בין מים עליונים למים התחתונים אלא כמלא פותח טפח. נאמר כאן 'ריחוף' ונאמר להן כְּנֶשֶׁר יַעִיר קָנוֹ עַל גּוֹלְלָיו יִרְחַף (דברים לב:יא), מה ריחוף שנאמר להלן נוגע ואינו נוגע, אף ריחוף שנאמר כאן נוגע ואינו נוגע". תודתי נתונה לשלמה נאה, שהעיר לי על מקור זה.

⁵⁴ זהו המקור של הסוגיה השנייה.

⁵⁵ זהו המקור של הסוגיה הראשונה.

⁵⁶ אלא שכאן הסכך מקביל לכרובים הסוככים על השכינה, והיא מדברת מבין שניהם, ואילו במקור הראשון הסכך מקביל למקום שבו מופיעה השכינה עצמה מעל לכפורת. ושמא ההבדל ביניהם הוא בין תפיסת החלל הפנימי כקדוש, שהסוכה מקיפה אותו ומאפשרת את ההתגלות לבין תפיסת הסכך עצמו כקדוש.



⁵⁷ גם בהמשך הדיון ניכר תפקידו של העיצוב הספרותי: בסוף הסוגיה הראשונה לומדים שעובי הכפורת היה טפח מתוך השוואת הביטוי "פְּנֵי הַכַּפֶּרֶת" עם הביטוי "פְּנֵי הַכְּרֹבִים": "...רב הונא אמר מהכא על פְּנֵי הַכַּפֶּרֶת קָדְמָה (ויקרא טז:יד), ואין פנים פחות מטפח... ונילף [ונלמד] מכרוב, דכתיב אֶל הַכַּפֶּרֶת יִהְיוּ פְּנֵי הַכְּרֹבִים (שמות כה:כ). אמר רב אחא בר יעקב: גמירי [למדנו] אין פני כרובים פחותין מטפח. ורב הונא נמי מהכא גמיר [גם הוא לומד מהשוואת פני הכפורת לפני הכרובים]" (סוכה ה ע"א-ה ע"ב). זוהי חוליית המעבר בין הסוגיה הראשונה, שבה מדובר על התגלות מעל פני הכפורת, לסוגיה השנייה, שבה מדובר על התגלות בחלל שמתחת פני הכרובים. כשם ששתי הסוגיות מבוססות על התיאור בשמות כה:כ-כב, אף החוליה המקשרת הזאת מתבססת על אותה חטיבת פסוקים. יסודות אלו אינם הכרחיים לעצם הסוגיה, ועל כך תעיד העובדה שבדיון מקביל בירושלמי נלמד שעובי הכפורת הוא טפח, בלא שנזכרים בה כרובים או כפורת. עם זאת, חוליה זו מעניקה לסוגייתנו גיבוש ולכידות.

⁵⁸ בשתייהן אף מופיעות הערותיו של רב אחא בר יעקב בנוגע לכרובים (סוכה ה ע"א-ה ע"ב).

⁵⁹ כך עולה מפשטות הסוגיה, וזוהי השיטה הרווחת בראשונים, ראה למשל רבנו חננאל.

⁶⁰ יש ראשונים הסוברים שדברי רבא הם אכן המקור למשנה. המאירי בפירושו למשנה ראשונה כותב: "ושאינה גבוהה עשרה טפחים רוצה לומר חלל שבה פסולה, שכל חלל שאין בו עשרה טפחים גובה אינו ראוי לכלום", וכן בפירוש ריבבן. רב עובדיה מברטנורה על המשנה כותב "ושאינה גבוהה י' טפחים פסולה, דדירה סרוחה היא, ואין אדם דר בדירה סרוחה". וראה קרויס, קדמוניות התלמוד, עמ' 226-227, "ואם היה פחותה מ' טפחים, אין דירה בכך, והוא מסתבר אף בלי נתינת טעם".

⁶¹ אם נבקש להבין את הלימוד מהכרובים כמקור הלכתי, ניתקל במספר קשיים:

הסוגיה מביאה את הלימוד מהכרובים כדי להוכיח שאין די בכך שגובה הסוכה, כולל הסכך, יגיע לעשרה טפחים, אלא שגובהו של חללה הפנימי של הסוכה צריך להיות עשרה טפחים לפחות. ואולם, הפסוקים על הכרובים אינם מראים אלא שכיטוי על חלל של עשרה טפחים נקרא סכך, ולא מובא מקור לכך שכיטוי חלל קטן מזה אינו נקרא סכך.

ועוד, סוגייתנו בנויה על ההנחה שכיטוי חלל הפחות מ' טפחים אינו נקרא סכך. ואולם מסוגיות אחרות עולה שאף כיטוי על חלל קטן מזה נקרא סכך. כך במסכת סוכה טו ע"א-טז ע"א, נאמר כי החוטט בגדיש פסול, משום "תַּעֲשֶׂה – ולא מן העשווי". אבל אם יש בגדיש חלל של טפח, הריהו כשר כסוכה. רש"י מסביר שם (ד"ה "אבל"), שדבר זה הוא משום ש"חלל טפח – אוהל הוא, נמצא שם סכך על אותו גדיש". גם בכך יש סיוע למסקנתנו שמטרת הסוגיות הנדונות אינה לברר את הסיבה המקורית לשיעור של עשרה



טפחים, אלא ללבן את המשמעות הדתית של סוכה באמצעות כתובים המובאים כסמכתא.

⁶² במסכת יומא נד ע"א נתפס הקשר בין שני הכרובים כביטוי לקשר בין ישראל והקב"ה: "בשעה שהיו ישראל עולין לרגל, מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים, שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: ראו חיבתכם לפני המקום כחיבת זכר ונקבה".

⁶³ על כרובים וענני הכבוד ראה פטאי, אדם ואדמה, ב, עמ' 210.

⁶⁴ אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 155.

⁶⁵ שם, עמ' 184.

⁶⁶ שם, עמ' 172.

⁶⁷ ספראי, בספרו רבי עקיבא, עמ' 49, טוען שבאישיותו של רבי עקיבא בולט "המאמץ לקשור את ההלכה לאגדה". דמותו של רבי עקיבא כמי שמגשר בין ההלכה לאגדה מנותחת במאמרו של נאה פנומנולוגיה של התפילה, עמ' 206-218.

⁶⁸ אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 237.

⁶⁹ צריך להיות פרוכת, כלשון הכתוב בשמות מ:ג.

⁷⁰ כך הגרסה בנדפס, בכ"י לידן וכמעט בכל הראשונים. האור זרוע, רפ"ט, גורס: "מכאן שעושים דפנות בדבר שאינו מקבל טומאה...". יש להעדיף את גרסת הנדפס, לא רק משום שזו היא הגרסה הרווחת, אלא מפני שהיו לראשונים מאמרים אחרים בירושלמי כאן, שבהם מפורטים הומרים שאינם מגידולי קרקע, שמהם אפשר לבנות את דפנות הסוכה (רטנר, אהבת ציון, עמ' 74-75).

ידוע כי בירושלמי שהאור זרוע השתמש בו היו שינויים והוספות רבים. על כתב היד של הירושלמי שהיה לפני האור זרוע, ראה מאמרו של זוסמן, ירושלמי, עמ' 37-64.

⁷¹ בחמשת חומשי תורה מופיע השורש ס,כ,כ רק חמש פעמים: שמות כ"ה:כ; שם, לג:כב; שם, לז:ט; שם, מ:ג; שם, מ:כא. בארבע מהן מדובר בכיסוי ארון העדות על ידי הכרובים מלמעלה ועל ידי פרוכת מן הצד, שגם בה היו מצוירים כרובים "מְעִשָּׂה חֶשֶׁב" (שמות כו:לא). מסתבר שהאמוראים בסוגיות שלנו ראו בשימוש בשורש הזה רמז נוסף לקישור בין הסוכה לבין הפרוכת והכרובים.

⁷² את הסבר ההלכה הזאת מתוך עיקרון מחשבתי מחזקת העובדה שבעל המימרה, רבי חמא בר חנינה, היה בעיקר בעל אגדה, לפי אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 238.

⁷³ הלכות אלו נלמדות ממשנה סוכה פ"א מ"ה. בבעיות בנוסח משנה זו עסק פוקס. ראו משניות סוכה, עמ' 16-18.

⁷⁴ ובדומה לכך בירושלמי סוכה פ"א, נב ע"ב.



⁷⁵ בין יתר הקשיים ניתן לשאול אם עליית אדים מהארץ מגדירה אותם כדבר שגידולו מן הארץ, וכן אם היה ריש לקיש מכשיר להלכה בתור סכך מים ועננים.

⁷⁶ השלמת הפסוק שבסוגריים אינה מופיע בטקסט של הירושלמי.

⁷⁷ ראה בהמשך בפרק רביעי מעמ' 184 ובפרק חמישי מעמ' 210. ביחס למצוות ארבעת המינים וניסוך המים מופיע הרעיון בצורה מפורשת יותר.

⁷⁸ אם הגשם יורד בחג הסוכות עצמו – יש בכך סימן קללה. ראו משנה תענית פ"א מ"א.

⁷⁹ שורשי תפיסת המקדש כחזרה למציאות של גן עדן נעוצים כבר בתנ"ך. לרשימה ארוכה של הקבלות לשוניות ורעיוניות בין הפסוקים שמתארים את שני המקומות, ראה, ברמן, מקדש, עמ' 21-34; וונהיים, מקדש וגן עדן, עמ' 19-25; לוינסון, סיני, עמ' 128-131. אליאדה, תבניות, עמ' 222-233, הגיע אף הוא לאותה מסקנה, הרואה במשכן שחזור של גן עדן, אף בלא שהכיר את ההקבלות הלשוניות ביניהם. עובדה זו מעידה שהצד התוכני כשלעצמו, די בו כדי לקשר בין שני המקומות. וונהיים במאמרו הנ"ל מסיק מן ההשוואות בין המקדש לגן עדן כי "גן עדן הוא... מקדש לדוגמה, היינו, מקום שבו שוכן האל, ושב אמור האדם לעבדו."

⁸⁰ ובמקביל בפסיקתא דרב כהנא "ויהי ביום כלות" ובמדרשים נוספים.

⁸¹ משנה סוכה פ"א מ"ד.

⁸² ראה פסיקתא דרב כהנא, עמ' 452-457. רבים המדרשים והאגדות על חג הסוכות העתידי – הסוכה שתיעשה מעורו של הליתין (בבא בתרא עה ע"א), סוכתה של סדום (פסיקתא דרב כהנא, עמ' 454-455) ועוד. ראה רובינשטיין, חג הסוכות, עמ' 275-283, המביא מקורות רבים בנושא זה ודן בהם. ראה גם בהמשך עמ' 215.

⁸³ ראה גם ירושלמי סוכה פ"א, נב ע"א.

⁸⁴ רובינשטיין, סמליות, עמ' 377-384. גישתו מבוארת גם בספרו חג

הסוכות, עמ' 260-270.

⁸⁵ ראה למשל ישעיהו א, ת.

⁸⁶ קרויס, קדמוניות התלמוד, כרך א חלק א, עמ' 228. בסורית נקראת הסוכה 'מטלא' או 'מטלתא' מאותו שורש. ראה שם.

⁸⁷ כפי שכותב קרויס שם: "...לרוב הובאה סוכת החג בלשון סוכה סתם, בעוד שהלשונות מטלא וכדומה יציינו את סוכת החול". ראה לדוגמה בבא בתרא עג ע"ב.

⁸⁸ כמו שרובינשטיין עצמו כותב בחג הסוכות, עמ' 214, הערה 124.

⁸⁹ קרויס כותב בספרו קדמוניות התלמוד, שם, עמ' 228 "הצל, שהוא המכוון בסוכה, עוד יותר מוטעם בשמו הארמי של הסוכה הוא מטלא, מטללא, מטללתא...".

⁹⁰ ראה ספרי זוטא י, לג: "שבעה ענני הכבוד... ואחד על ראשיהם מפני חמא" וכן תנא דבי אליהו פרק יג: "בשכר צלו של אילן שהושיב אברהם



אבינו את מלאכי השרת, הקיף להן הקב"ה שבעה ענני הכבוד לישראל ארבעים שנה במדבר".

⁹¹ כת"י ווטיקן 66 אינו גורס "כעין".

⁹² בכת"י JTS RAB 218 חסר המשפט "כל שבעת הימים עושה אדם סוכתו קבע וביתו עראי" וכן הפועל 'מטייל'. אפשטיין, בספרו נוסח המשנה, עמ' 902, טוען שהיא כפילות מיותרת. כ"ץ, במאמרו לימוד בסוכה, עמ' 22, מוסיף שפיסקה זו אינה מופיעה בכמה כתבי יד.

⁹³ אין לראות במשפט זה סתירה לדברי רבא, המובאים במסכת סוכה ב ע"א, התולה את הפסול של סוכה הגבוהה מעשרים אמה בשיקול: "בִּפְסַת תִּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים – אמרה תורה: כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי". רבא מדבר על יצירת מבנה הסוכה, ואילו המשנה מתייחסת לאופן ישיבת האדם בתוכה. רבא אינו חולק על כך שעל האדם לקבוע את ביתו בסוכה לאורך שבעת ימי חג הסוכות. כמו כן, הכול מסכימים שקביעות זו בסוכה מוגבלת בזמן. רבא דורש איפוא שמבנה הסוכה צריך להלום ישיבה של שבעה ימים, ועל כן אין דבריו עומדים בניגוד למשנה. למעשה במשנה עצמה מצויות הלכות הקובעות שאין צורך שמבנה הסוכה יהיה מבנה של קבע. לדוגמה: "העושה סוכתו בראש העגלה או בראש הספינה – כשרה" (משנה פ"ב ה"ג). אדרבא, אפשר לראות זיקה הדוקה בין דברי רבא לדברי המשנה – ההלכה העולה מהמשנה, שבמשך שבעת ימים הסוכה היא מקום הקבע של האדם כלולה בדברי רבא, הדורש אף הוא יציאה מהבית וישיבה בסוכה במשך שבעת ימי החג.

⁹⁴ כדברי פוקס, משניות סוכה, עמ' 109.

⁹⁵ בהבנת משמעותם הספיציפית של דברי אבבי מופיעות כמה שיטות בראשונים: רש"י כותב: "תִּשְׁבוּ – כעין תדורו. כדרך שהוא דר כל השנה בביתו, הזיקתו תורה להניח דירתו ולדור כאן בסוכה עם מיטותיו וכלי תשמישו ומצעותיו, וזה אינו יכול להביאן שם מפני הטורח". ריטב"א מסביר שהחיוב לשבת בסוכה חל רק בזמן שרגיל לשבת בבית, ורק במקום שדרכו לקבוע בו ביתו, לכן אנשים שאינם רגילין לבוא לבתיהם, כמו שומרי פירות, גנות ופרדסים, פטורים ממצוות סוכה.

⁹⁶ א. בעל המאור, פסחים אלפס יח ע"ב, טוען שהעיקרון שהציבו רבנן "אי בעי אכיל, אי בעי לא אכיל" כמגדיר את מצבו של האדם בכיתו חשוב כל כך, עד שניתן לדהות אפילו את החיוב של סעודת יום טוב כדי להותיר בידי האדם את חופש ההחלטה אם לאכול אם לאו.

ב. דוגמה נוספת לאפשרות של פטור בשל עיקרון זה מתייחסת לכהנים. כך מופיע במסכת ערכין ג ע"ב: "הכל חייבין בסוכה: כהנים לוויים וישראלים. פשיטא אי הני לא מחייבי מאן מיחייבי? [פשוט הוא: הרי אם אלו אינם מחויבים, מי מחויב?]{ כהנים איצטריכא ליה [צריך לומר זאת בגלל הכהנים], סד"א [היה עולה על דעתי לומר]: הואיל וכתוב בִּפְסַת תִּשְׁבוּ, ואמר מר תשבו שבעת ימים כעין תדורו, מה דירה איש ואשתו אף סוכה איש ואשתו, והני כהנים הואיל ובני עבודה ניהו



לא ליחיבו [ואתם כהנים, הואיל ובני עבודה הם, לא היו מתחייבים]. קא משמע לן נהי דפטירי בשעת עבודה בלא שעת עבודה חיובי מיחייבי [נבא להשמיענו, שגם אם פטורים בשעת עבודה, בשעה שאינה של עבודה – חייבים הם]". התלמוד מעלה כאן את האפשרות, שמכיוון שהכהן אינו יכול לקיים את העיקרון של 'תִּשְׁבוּ – כעין תדורו' לאורך כל החג, יש לפטור אותו לגמרי מסוכה.

⁹⁷ ראה לעיל את ניתוח של המשל 'עבד בפני רבו' במשנה.

⁹⁸ המתח שבין שני הפנים מתבטא גם במדרש שבספרי דברים קמ: "חג הספות שבעת ימים – להדיוט. מניין אף לגבוה? תלמוד לומר, חג הספות שבעת ימים לה'. אם כן, למה נאמר תַּעֲשֶׂה לְךָ? כל זמן שאתה עושה סוכה – מעלה אני כאילו לגבוה אתה עושה".

⁹⁹ ואכן המימרות הקודמות של רב חסדא בסוגיה זו מדברות כולן על הבית, כגון: "אמר רב חסדא: זנותא בביתא כי קריא לשומשמא [נהנות בבית כתולעת בשומשום], ואמר ר' חסדא: תוקפא בביתא כי קריא לשומשמא [רוגז בבית כתולעת בשומשום]".

¹⁰⁰ בפשטות רב חסדא מתייחס לתקופת ישראל במדבר. לעיל ראינו שענן השכינה שרה ביניהם בזמן המדבר. במקומות נוספים בדרשות חכמים מופיע הקשר בין השכינה או הענן לבית:

א. בתקופת האבות: "כל ימים שהייתה שרה קיימת היה ענן קשור על אוהלה, וכיוון שמתה פסק אותו ענן. כיוון שבאת רבקה חזר אותו הענן...". (בראשית רבה טז, עמ' 656. ההדגשות שלי. י"ג). פטאי בספרו אדם ואדמה, ב, עמ' 206, עמד על הדמיון שבין מדרש זה והמשכו לבין התיאורים של אוהל מועד ובית המקדש.

ב. בתקופת המדבר: "אמר רבי יוחנן: דאמר קרא וַיֵּשֶׂא בְלָעַם אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת יִשְׂרָאֵל שֹׁכֵן לְשֶׁבֶטָיו. מה ראה? ראה שאין פתחי אוהליהם מכוונים זה לזה. אמר ראוין הללו שתשרה עליהם שכינה" (בבא בתרא ס ע"א. ההדגשות שלי. י"ג).

ג. במעמד הר סיני: "כשעמד הקב"ה ואמר: אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ, הייתה הארץ חלה... עד שנתמלאו בתייהם מזוי השכינה" (מכילתא יתרו, מסכתא דבחדוש, ה, עמ' 220-221. ההדגשות שלי. י"ג).

¹⁰¹ מול הסוכה המכוונת כנגד ענני הכבוד שליוו את ישראל במדבר מופיע נר השבת כשחזור עמוד האש, שליווה אותם מסעות. כך משתמע מן האגדה במסכת שבת כג ע"ב: "דביתהו דרב יוסף הות מאחרת ומדלקת לה [אשתו של רב יוסף היתה מאחרת בהדלקת נר השבת]. אמר לה רב יוסף: תניא לא יֵמִישׁ עֲמוּד הָעֵנָן יוֹמָם וְעֲמוּד הָאֵשׁ לַיְלָה, מלמד שעמוד ענן משלים לעמוד האש ועמוד האש משלים לעמוד הענן...". גם מול המוטיבים המקדשיים שנתקשרו סביב הסוכה, אפשר להעמיד את נר השבת כמעורר אסוציאציות למנורת המקדש. הנחה זו מקבלת חיזוק מן הניתוח הספרותי של שבת כא ע"א-כג ע"ב, תוך עמידה על היחס בין נר שבת, נר חנוכה, ונר המקדש ואכמ"ל.

¹⁰² ובדומה לכך – תוספתא סוכה פ"ד ה"ג.



¹⁰³ תוספות ד"ה "אם", וזה פשוט. יש כתבי יד שגורסים במפורש "ואף הקב"ה אומר", ואולם שאול ליברמן הבהיר: "אין ספק שגירסה 'מתוקנת' היא, והנכון כגירסת כ"מ שלא נזכר שם הקב"ה", ראה תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 888.

¹⁰⁴ תוכנה המרכזי של שמחת בית השואבה הוא גילוי השכינה. כפי שנראה בפרק שלישי, מסביר ר' יהושע בן לוי בירושלמי סוכה פ"ה, נה ע"א, את המונח 'שמחת בית השואבה' ואומר: "למה נקרא שמה בית השואבה? – שמשם שואבים רוח הקודש, על שם וְשָׁאֲבֶתֶם מִים בְּשֹׁשׁוֹן מִמַּעֲיָי הַיְשׁוּעָה". בהמשך מסופר: "יונה בן אמיתי מעולי רגלים היה ונכנס לשמחת בית השואבה ושרת עליו רוח הקודש..."

¹⁰⁵ אברהם וולפיש האיר את עיני, באומרו שאת מבנה מסכת סוכה ניתן להסביר על פי אמירתו של הלל: פרקים א וב עוסקים בסוכה, שהיא ביתו של האדם, שאליו בא ה', ואילו פרקים ג-ה עוסקים במצוות המתקיימות בעיקרון כשאדם בא לבית ה'.

¹⁰⁶ פוקס, בית השואבה, עמ' 206, מביא סימוכין לאמינותו של סיפור זה.

¹⁰⁷ ראה אליאדה, קודש וחול, עמ' 54-57, וגם: אליאדה, מיתוס, עמ' 25-24, תבניות, עמ' 229-230.

¹⁰⁸ פרק חמישי, עמ' 215 ואילך.

¹⁰⁹ ראה פסיקתא דרב כהנא, פרשה אחרת, עמ' 452-459; גנק, מחשבת ההלכה ב, עמ' 31-46.

¹¹⁰ בדבריו "סוכה דירת עראי בעינן" מדגיש רבא את משך הזמן המוגבל של הישיבה בסוכה. הסתמכותו על הפסוק "בַּסֹּכֹת תֵּשְׁבוּ שְׁבַעַת יָמִים" (סוכה ב ע"א) מלמדת כי הארעיות לדידו מתבטאת במשך הזמן שבו יושבים בסוכה, ולא בטיב המבנה, המובחן מקביעותו ומיציבותו של בית. ראה רש"י שם, ד"ה "שבעת ימים": "סוכה של שבעה ותו לא דהיינו עראי..."

¹¹¹ לפי רבי אליעזר, העולם נברא בתשרי (ראש השנה יא ע"א). מוביניקל טוען שבתקופת המקרא נחוג בחג הסוכות ראש השנה (ליכט, סוכות, עמ' 108-109).

¹¹² ליכט, ראש השנה, עמ' 106, סובר שמשמעות המילים "בְּצֵאת הַשָּׁנָה" היא תחילת השנה. לפי דעה זו ממוקם חג הסוכות לפי פסוק אחד בתחילת השנה, ולפי פסוק אחר בסוף השנה.

¹¹³ "ג' רגלים כסדרן ותג המצות תחילה". ראש השנה ד ע"א (בהקשר 'בל' תאחר).

¹¹⁴ ראה על כך פטאי, אדם ומקדש, עמ' 105-117; לוינסון, בריאה, עמ' 78-99. על יחסי מיקרוקוסמוס מאקרוקוסמוס שבין מזבח האדמה לארץ ישראל הרחבתי בגנק, ולארץ לא יכופר, עמ' 1-6.

¹¹⁵ מילגרומ, במדבר, עמ' 410-414.



¹¹⁶ וכן בחז"ל קיימת התפיסה שאין מקום בארץ פנוי מן השכינה (פסיקתא דרב כהנא עמ' 4), ושהשכינה נוכחת בכל מקום (בבא בתרא כה ע"א). מקורות אלו מובאים על ידי אורבך, חז"ל, עמ' 40; 48.

¹¹⁷ כמו שהציע רובינשטיין, חג הסוכות, עמ' 49-50.

¹¹⁸ במדרשים נמנים לרוב ארבעת המינים כארבע מצוות (ראה לדוגמה ויקרא רבה ל, ב, עמ' תרצד, "אלו שבעה מצוות שבחג ואלו הן: ד' מינין שבלולב וסוכה חגיגה ושמחה"). אפשר אפוא שהגרסה המקורית הייתה "שש מצוות סוכה, ארבעת המינים ותפילין".

¹¹⁹ גם במקורות אחרים בחז"ל נתפסת מצוות הסוכה כרלוונטית לגויים, אלא שהם בועטים בה. ראה עבודה זרה ג ע"א; תנחומא שופטים, ט; מדרש תהלים ב.

