

# מה שהיה ומה שנעשה

## צבי וינגרטן

לע"נ סבי מרדכי דוד בן יצחק אייזיק ז"ל

### הקדמה

הביטוי "מאי/מה דהוה הוה"<sup>1</sup> מופיע רק שמונה עשרה פעם בשש עשרה סוגיות בנוסח הגמרא שלפנינו.<sup>2</sup> אורבך,<sup>3</sup> שמנסה להוכיח שהיהדות ההלכתית ניסתה לדחות את דרישת ההיסטוריה לחלוטין, משתמש בטרמין הנ"ל בעיקר כסמן של סוגיות המדברות על דחיית ההיסטוריה, קרי, הוא איננו דן במשמעות הביטוי עצמו אלא במשתמע מתוך הסוגיה כולה. מטרתנו איננה לדון בנושא שאורבך בחר בו אלא במשמעות הביטוי הספציפי. ייתכן ונתייחס למאמרו בעקיפין, אך זו איננה המטרה המוצהרת של המאמר.

### א.

ניתן למצוא קשר הדוק בין מקרים שונים. כך למשל, בארבע סוגיות שונות מועלית הלכה שנקבעה ביחס למספר פריטים/מקרים. בכל אחת מהסוגיות ישנה הנגדה: בין הפריט/המקרה שמוסבר ע"י "מאי דהוה הוה" (שע"י הסבר זה אנו פוטרם התלבטות מסוימת) לבין מקרה/פריט אחר שלא מקבל תירוץ זה, אע"פ שלא תמיד קיים ההכרח לפתור רק את אחד המקרים/פריטים באופן כזה.

1 למעט הסוגיה בכתובות לג, ע"א ופעם שנייה בסוגיה מזבחים ק, ע"ב, הביטוי מתחלף (בין "מאי" ל"מה") בכת"י השונים בצורות השונות. כמו כן, באחד מכתבי היד ("כ"י יד הרב הרצוג-1) מופיע הביטוי גם בסנהדרין לא, ע"א; בכ"י מינכן 95 הביטוי לא מופיע כלל בסוגיה בהוריות י, ע"ב; ובחלק מכת"י (למעט ונציה ווילנה) לא מופיע הנוסח שלנו לסוגיה ביומא פח, ע"א.

2 הסוגיות נמצאות בבבלי ב: פסחים קח, ע"א; יומא ה, ע"ב; שם כט, ע"א; שם לז, ע"א; שם פח, ע"א; מועד קטן כה, ע"א; חגיגה טז, ע"א; כתובות ג, ע"א; כתובות לג, ע"א; נזיר כג, ע"א; גיטין פ, ע"א (2); מכות ה, ע"ב; עבודה זרה לג, ע"א; הוריות י, ע"ב; זבחים ק, ע"ב (2); נדה ו, ע"א.

3 א.א. אורבך, 'Halakha and History', בתוך *Collected Writings in Jewish Studies*, ירושלים, 1999. (להלן: אורבך).

ואפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב. איתמר: מצה – צריך הסיבה, מרור – אין צריך הסיבה. יין, איתמר משמיה דרב נחמן: צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן: אין צריך הסיבה. ולא פליגי, הא – בתרתי כסי קמאי, הא – בתרתי כסי בתראי. אמרי לה להאי גיסא, ואמרי לה להאי גיסא. אמרי לה להאי גיסא: תרי כסי קמאי – בעו הסיבה, דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות. תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה – מאי דהוה הוה.

#### פסחים קח, ע"א

**הפריטים הדומים:** ההלכה לגבי ארבע כוסות (שיש חיוב לשתותן בליל הסדר) נחלקת עתה לשני דינים: האחד הינו הלכה לגבי הכוסות הראשונות, והשני, הלכה לגבי הכוסות האחרונות.<sup>4</sup> ההסבר לגבי הכוסות האחרונות, לפיו: מה שהיה היה – כלומר, איננו בני חורין עכשיו ולכן איננו מחויבים בהסיבה – לא צריך לשכנע אותנו כל כך מהר. האם בתחילת הסדר מצבנו היה שונה? איך שונה המצב הקיומי שלנו בשעתיים (נ"א: ארבע שעות) האחרונות? על מנת להבין יש לבדוק את היחס בין התשובה הזו (שמסבירה למה לא צריך להסב) לתשובה שניתנה לעיל (שמסבירה למה כן להסב) ב"תרי כסי קמאי". ההסבר שם הוא: 'עכשיו הוא מתחיל את הגאולה' – כלומר, בחלק זה של הסדר אנו חווים את תחילת הגאולה. עולה, שההבדל בין הכוסות הראשונות לאחרונות איננו הבדל ממשי, אלא ההבדל בין תודעת העבר (=גאולה) לתודעת ההווה (=שעבוד). במילים אחרות: אנחנו משווים בין העבר הרחוק (בו נגאלנו) להווה ואמנם אין כאן התרסה, אך גם לא ניתן לתאר את העולה מההסבר "מאי דהוה הוה" כתחושה של אופטימיות ורודה או 'נוסטלגיה חיובית'. "מאי דהוה הוה" מסביר למה אינני יכול לראות את עצמי בלב שלם כאילו יצאתי ממצרים, כאילו שחיי טובים. המצב פעם היה יותר טוב, ועכשיו? עכשיו המצב כמות שהוא...

**משנה:** כתב לשום מלכות שאינה הוגנת, לשום מלכות מדי, לשום מלכות יון, לבנין הבית... תצא מזה ומזה, וצריכה גט מזה ומזה...

#### גיטין עט, ע"ב

**גמרא:** לשום מלכות יון. וצריכא; דאי אשמועינן מלכות שאינה הוגנת, משום דמליכא, אבל מלכות מדי ומלכות יון מאי דהוה הוה; ואי אשמעין מלכות מדי ומלכות יון, משום דמלכותא הוה, אבל בנין הבית מאי דהוה הוה; ואי אשמועינן

4 כדאי לשים לב לכך שחלוקת דיני ארבע כוסות ל: "א=צריך הסיבה" ו"ב=לא צריך הסיבה" מקבילה לחלוקת המצה והמרור בתחילת הסוגיה. טענתי היא שאין זה מקרה. יותר מכך, הרבה הבינו את הדין ש"אין צריך הסיבה" ביחס למרור כאיסור להסב – האם ניתן ללמוד על כך גם ביחס לארבע הכוסות?

בנין הבית, דאמרי: קמדכרי שבחיהו, אבל חורבן הבית דצערא הוא – אימא לא, צריכא.

#### שם פ, ע"א

**הפריטים הדומים:** המשנה ציינה ארבעה מקרים בהם ייפסל הגט אף למפרע (מאותה סיבה<sup>5</sup>) – כתיבה לשם מלכות שאינה הוגנת,<sup>6</sup> כתיבה לשם מלכות מדי/יוון, כתיבה לבניין הבית, כתיבה לחורבנו. מתוך ארבעה מקרים אלו קיימת הוה אמינא שהגט יהיה כשר רק בשלושת המקרים האחרונים, אולם רק בשניים מהם עלה ההסבר "מאי דהוה הוה", ואילו בנוגע לחורבן הבית לא עלה הסבר זה. מתוך ניגוד זה בין "צערא" ל"מאי דהוה הוה" ניתן ללמוד, לכאורה, שתקופות מלכות מדי ומלכות יוון היו טובות לעם, וכך נוכל להסיק – בדומה לעולה מהסוגיה בפסחים (קח, ע"א) – שמקומו של "מאי דהוה הוה" הוא רק בדיבור על עבר שניתן להגדירו כ"טוב יותר". אלא שניתן גם לפרש את "חורבן הבית" אחרת – ניתן לפרש שחורבן הבית הוא ההוה, גם כיום אנו חיים בחורבן הבית (ראה מנהג הספרדים לתשעה באב). אולם בהכללות שבשלבי הסוגיה ("משום דמליכא"/"משום דמלכותא הוה" וכו'), שצריכות לכלול בתוכן את כל המקרים שהוזכרו לעיל, מצוינת תאוריה/אפשרות זו במפורש: "קמדכרי שבחיהו"<sup>7</sup>. כמו כן, נראה שהמשנה, שבחרת להזכיר את מדי ויוון אך נמנעת מלהזכיר את בבל (שהחריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו), עושה זאת בכוונה על מנת להסיק מסקנה ברורה: ביחס ל"עכשיו" (תחת שלטון רומי), ימי שלטון מדי ויוון – ועל אחת כמה וכמה ימי הבית – היו ימי "תור הזהב". העבר שהמשנה בוחרת להציג הוא העבר שאליהו אנו מתגעגעים, ולפיכך סופרים את הימים שעברו מאז.<sup>8</sup>

5 הסבר הגמרא: חשש מתגובת השלטונות (שלום מלכות).

6 הגמרא מסבירה שמדובר בכינוי לרומי. בעקבות זאת נחלקו הפרשנים (בפירוש המשנה): רש"י מעמיד את המשנה במקרה של אדם שחי בבבל וכותב לשמה של מלכות רומי – הגט ייפסל. אולם קשה לפירושו: בהנחה ש"מלכות שאינה הוגנת" היא כינוי לרומי בכל מקום (לפי הגמרא), נצטרך להעמיד את המשנה כאילו נכתבה במקום שאיננו תחת שלטון רומי, ומכיוון שא"י היתה תחת שלטונם נתקשה בהסבר בהמשך (למה יכעסו השלטונות על אזכור תאריך מלכותם?).

הרמב"ם (וח. אלבק בעקבותיו) מפרש שמדובר במלך רומאי קודם, שמלך זה תפס את מקומו (וישנן עדויות שאכן היו אירועים כאלו בתקופתו של רבי, ראה אולבך עמ' 48).

7 "הם (=הרומאים) יאמרו: הם (=היהודים) נזכרים בימי השבט (=תור הזהב) שלהם". כלומר, אנו חוששים שהשליטים עכשיו (הקיר"ה דנן) יחטפו קדחת פרנויה ויתנכללו ליהודים מתוך הבנה (מוטעית?) שאולי אוטוטו ימרדו בהם היהודים, מכיוון שחיהם אינם טובים כפי שהיו פעם. לענ"ד אין הכרח שהשליט הקודם היה תמיד טוב יותר מהשליט הנוכחי אך, כפי שאמרנו, מדובר בפרנויה של שליטים.

8 ההוה נכנס לתוך הספירה של "חורבן הבית" (ולפיכך "מאי דהוה הוה" לא מופיע כתירוץ פה) – אנו סופרים את הימים להימצאותנו במצבנו העגום.

תני אבוב דרבי אבין: לא זו בלבד אמרו, אלא אף מליקת העוף וקמיצת מנחה בלילה תשרף. בשלמא עולת העוף – מאי דהוה הוה, אלא קומץ, נהדרה, ונהדר ונקמצה ביממא!

יומא כט, ע"א

**הפריטים הדומים:** בהלכה ששונה אביו של רבי אבין מובאת הקבלה מלאה בין עולת העוף שנמלקה בלילה למנחה שנקמצה באותו הזמן. הגמרא משלימה עם עולת העוף שדינה להישרף, אך תמהה לגבי המנחה שיש בידינו אפשרות "להצילה". ההשוואה בין ההשלמה הפשוטה שמתבטאת ב"מאי דהוה הוה" לקושיה (ולקורא הרגשני: למאבק) שמטרתה "הצלת" המנחה, מלמדנו שגם עולת העוף היתה צריכה לזכות לאותו יחס (קושיה/מאבק), אלא שאין מה לעשות – לא ניתן לחבר את ראשה לכתפיה.<sup>9</sup> כאן, הדגש הוא דווקא על השלמה עם המצב הקיים, כמובן, רק במקרה שמצב זה הינו מוחלט.

אנו יכולים לחזור, אם כן, לשתי הסוגיות שכבר ראינו, ולטעון שאולי גם שם העניין הוא דווקא להשלים עם ההווה. וחשוב לציין את המובן מאליו: השלמה באה רק בהקשר של משהו שאיננו עונה לציפיותנו, איננו טוב כפי שרצינו.

ההולכין לתרפות – אסורין לשאת ולתת עמהם. אמר שמואל: עובד כוכבים ההולך לתרפות – בהליכה אסור, דאזיל ומודי קמי עבודת כוכבים, בחזרה מותר, מאי דהוה הוה; ישראל ההולך לתרפות – בהליכה מותר, דלמא הדר ביה ולא אזיל, בחזרה אסור, כיון דאביק בה מהדר הדר אזיל.

עבודה זרה לב, ע"ב – לג, ע"א

**הפריטים הדומים:** ההלכה התנאית שיש להימנע ממשא ומתן עם ההולכים לתרפות (לעבוד ע"ז) נחלקת בדברי שמואל לשניים – דינים הנוגעים לגוי שהולך לעבוד עבודה זרה, ודינים השייכים בישראל שהולך לעבודה זרה. אע"פ שהסיטואציה דומה (איש הולך לעבוד ע"ז), הדין חולק. הסיבה לכך נמצאת בהסבר הגמרא לדברי שמואל<sup>10</sup> ביחס לישראל, "דלמא הדר ביה/מהדר הדר אזיל": ההבדל נובע מההשפעה שלי על אותו ישראל שהולך לעבוד ע"ז – ייתכן ואני הוא שמונע את הליכתו, ובאותה מידה, ייתכן ואני הוא שנותן לו לחוש לגיטימציה. שלא נטעה: מדברי ההסבר להלכת שמואל

9 אם ברבות הימים תיפתח אופציה כזו, ולא יחשיבו את אותו עוף כבעל מום, ייתכן והקושיה תחזור לדוכתה. ©

10 דברי שמואל נכתבו בעברית, הארמית איננה מדבריו.

משתמע שהדין שפסקנו ביחס לגוי היה צריך להשאר גם ביחס לישראל,<sup>11</sup> אך בשל השיקולים הנוספים התחדש הדין ביחס לישראל.

נמשיך בשיטה שהתחלנו בה ונשאל את עצמנו למה איננו אומרים "כיון דאביק בה מהדר הדר אזיל" גם ביחס לגוי? התשובה, משום שלגוי אין שום עניין בלגיטימציה שלי, רוצה לומר: אין לי שום יכולת לשכנע את הגוי כפי שאני מקווה לשכנע את אותו ישראל. גם כאן, "מאי דהוה הוה" מבטא השלמה עם המציאות העכשווית – בדומה מאוד לסוגיה ביומא (כט, ע"א) – אנו משלימים עם המציאות הקיימת, וזו השלמה שאולי יש לה מעט טעם של בדיעבד,<sup>12</sup> אך אנו משכיחים אותו.

**לסיכום:** בארבעה מקרים אלו מופיע הביטוי "מאי דהוה הוה" בניסיון לריכוז במציאות העכשווית. הוא איננו נסיון להביע חוסר עניין בעבר, אלא אמירה שגם כאשר ההווה איננו מושלם כמו העבר ואף קשה/חסר ממנו בצורה ניכרת – ההתנהגות שלנו, וכמוה ההלכה, צריכה לנבוע מתוך המציאות הקונקרטיה.<sup>13</sup>

## ב.<sup>14</sup>

סוגיה נוספת שמובילה לאותה מסקנה נמצאת במסכת זבחים. לענ"ד, מקרה זה מעט יותר מסובך מהמקרים הקודמים ולכן החלטתי לתת מקום להסבר מפורט יותר:

ר"ש אומר: אונן אינו מדברי תורה אלא מדברי סופרים, תדע, שהרי אמרו: **אונן טובל ואוכל את פסחו לערב**, אבל לא בקדשים...

ר"ש אומר: שלמים – כשהוא שלם מביא, ואינו מביא כשהוא אונן... מנין לרבות<sup>15</sup> [בכור ומעשר ופסח? מרבה אני] בכור ומעשר ופסח, שכן אינן באין על חטא...

**זבחים צט, ע"ב**

11 שכן, אם אותו ישראל באמת מאמין בכוחו של האליל, אין שום סיבה שלא יודה לו על הצלחתו במו"מ.  
12 גם במקרה של מליקת העוף בלילה וגם במקרה של עכו"ם ההולך לתרפות לא ניתן לומר שמדובר במציאות טובה. במקרה הטוב, העוף לא היה נפסל "וכל בני בשר יכרעו לשמך".

13 "קונקרטי" שהינו תרגום מוצלח של המילה concrete, מאבד את משמעויותיו הנוספות מכיוון שניתן להשתמש בו (בעברית) רק כ"שם תואר". בלע"ז, ניתן להשתמש במילה גם כ"שם עצם" שמשמעו "בְּטוֹן" – בשל קשוי שפה אלו, אינני יכול ליהנות ממשחק מילים זה.

14 אזוהרה: פרק זה מסובך ואיננו מוביל למסקנה חדשה מעבר למה שראינו עד עתה בפרק א'. לפיכך, למי שאיננו נהנה מה"שקלא וטריא" העומדת לפתחנו – מומלץ לדלג על פרק זה.

15 שגם אותם הוא איננו מביא.

רבא אמר: אידי ואידי אחר חצות, ול"ק: כאן קודם ששחטו וזרקו עליו, כאן לאחר ששחטו וזרקו עליו. א"ל רב אדא בר מתנה לרבא: אחר ששחטו וזרקו את דמו? מה דהוה הוה! א"ל רבינא: אכילת פסחים מעכבא מדרבה בר רב הונא, א"ל: ציית מאי דקאמר לך רבך.

מאי דרבה בר רב הונא?

דתניא: יום שמועה כיום קבורה – למצות שבעה ושלשים, ולאכילת פסחים – כיום ליקוט עצמות, אחד זה ואחד זה טובל ואוכל בקדשים לערב;

הא גופא קשיא, אמרת: יום שמועה כיום קבורה למצות שבעה ושלשים, ולאכילת פסחים כיום ליקוט עצמות, מכלל דיום קבורה אפילו לערב נמי לא אכיל, והדר תני: אחד זה ואחד זה טובל ואוכל בקדשים לערב! אמר רב חסדא: תנאי היא; רבה בר רב הונא אמר: ל"ק – כאן ששמע שמועה על מתו סמוך לשקיעת החמה, וכן שליקטו לו עצמות סמוך לשקיעת החמה, וכן שמת לו מת וקברו סמוך לשקיעת החמה, וכאן לאחר שקיעת החמה; לאחר שקה"ח?! מאי דהוה הוה! אלא ש"מ: אכילת פסחים מעכבא.

#### שם ק, ע"ב

הסוגיה שלפנינו מתמודדת עם מילוי חובת הקרבת קרבן פסח (חיוב דאורייתא שעונשו בכרת), כאשר ברקע מרחפת מצוות האוננות שיש בה איסור אכילת קדשים.<sup>16</sup> הנחת המוצא של הסוגיה – עד שיוכח אחרת – היא שהחיוב של הקרבת קרבן פסח נשלם אחרי שדם הקרבן נזרק; אכילת הקרבן, אף היא מהווה מצווה, אך זוהי מצווה אחרת והעובר עליה אינו חייב כרת. ישנה דעה (שמציג אב"י מוקדם יותר בסוגיה), לפיה קיים חשש מסוים שבמקרה שאדם מחויב להקריב את קרבן הפסח אך אסור באכילתו הוא גם יוותר על עצם ההקרבה (ויחויב בכרת), וחכמים ש"לא העמידו דבריהם במקום כרת", ביטלו את חובת האונן מדרבנן במקרה זה והתירו לו לאכול מקרבן הפסח כדי שלא ימנע מהקרבתו.

הסוגיה מתמודדת עם שתי סתירות פנימיות באופן כמעט זהה לחלוטין, ויוצרת מעין מהלך מקביל. הסתירה הראשונה: סתירה פנימית בדברי ר"ש (בין שתי הברייתות) שאומר שאסור לאונן להקריב את הפסח, ומאידך מחייב את האונן לאכול את פסחו. הסתירה השנייה: בדברי הברייתא האומרת בראשיתה שאכילת פסחים מותרת ב"יום שמועה" ו"יום ליקוט עצמות", ומשמע שב"יום קבורה" אסור; בסיפא של אותה הברייתא נפסק שזה וזה (דהיינו גם "יום קבורה") מותרים באכילת קדשים (הכוללים בתוכם את הפסח הנחשב "קודש קל"). בשני הפתרונות מציעים האמוראים (רבא/רבה

16 "לא אכלתי באני מקנני" (דברים כו, יד).

בר רב הונא) לחלק את המימרות לשני קטעי זמן שונים, כשהעיקרון בשני הפתרונות הוא: מציאת מצב בו האדם איננו אונן "חמור"<sup>17</sup> לא בשעת ההקרבה ואף לא בשעת האכילה.

הסוגיה, כאמור, בנויה על מהלך אחד שמוצג פעמיים – פעם אחת כשיטת רבא (לפי הסברו של רבינא) ופעם אחת כשיטת רבה בר רב הונא. המהלך בעיקרו הוא כדלהלן: בשלב הראשון מוצגת סתירה ממקור תנאי (תנא/ברייתא). האמורא מציע לפתור את הקושי ע"י הצגת המימרות הבעייתיות כמתייחסות לשני פרקי זמן שונים, כאשר ההיתר לאכילת הפסח הוא במקרה שהקרבת הוקרב כאשר לא היתה בעיה כלל<sup>18</sup> והקרבת נאכל כאשר האדם היה אמור להיות אונן מדרבנן. כפי שהזכרנו, לשיטת הגמרא, לאחר שנתקיימה מצוות הקרבתו של הפסח אין מקום להתיר את אכילתו (בדומה לאיסור החל על אכילת קודשים אחרים) אלא אם כן נטען שהאכילה קשורה באופן ישיר להקרבה שבחובה קיים דין כרת (כפי שהראינו בשיטת אביי). במקרים שלפנינו, מוצגת סיטואציה של אירוע המתרחש בשעה מאוחרת ביום ולאחר הקרבת הקרבן. לפיכך, לכאורה, אין שום סיבה שהאונן/האבל יטבול בערב ויאכל את הקרבן. ועל כך מגיעה השאלה "מה/מאי דהוה הוה?" כלומר, "חובת ההקרבה כבר קוימה! למה שנתיר לו לאכול את הקרבן?"

מתוך מה שראינו עד עתה, נראה שיש מקום להעמיד את השאלה ברוח זו: מחאה (בהוה אמינא) כלפי אמורא שאיננו מוכן להשלים עם המציאות ושאיננו מוכן להכיר בכך שלא ניתן להתיר את אכילת הקרבן במקרה זה.<sup>19</sup> גם התשובה, לפיה "אכילת פסחים מעכבא", מקבלת השקפה זו – לולי היתה משמעות מעשית להיתר (לאכול את הפסח), באמת לא היתה לי זכות להתיר.

17 מדאורייתא או "ביום קבורה" עצמו (שהוא אמנם מדרבנן אך נחשב חמור יותר – ראה רש"י).

18 במקרה שמתאר רש"י לפירוש הסיטואציה שמציג רבה בר רב הונא, בעת הקרבת הקרבן היה האדם אונן מדרבנן (כשאנינות דאורייתא היתה ביום לפני, בי"ג ניסן למשל).

19 השאלה שעליה אנו מתבקשים לענות היא: מה עומד מאחורי הסברו של האמורא? או, במילים אחרות – מה הוא מנסה להרוויח? התשובה היא שהוא מנסה להרוויח את אכילת הפסח. כלומר, לכאורה, לא היתה סיבה להתיר את אכילת הפסח, במקרה של אונן שכבר קיים את מצוות ההקרבה (במיוחד לפי ההסבר של אביי שהזכרנו מוקדם יותר) – ההסבר של רבא/רבה בר רב הונא מאפשר לאונן לאכול את הפסח אע"פ שבהוה אמינא הוא היה נדחה מכך.

אם היינו רוצים להמשיך, ניתן היה לדבר על שאלת ההחמצה: האם האונן יחמיץ את מצוות אכילת הפסח? בתשובת האמורא/הגמרא "מאי דהוה הוה" אנו שומעים שכן (באופן חד משמעי). בכך אנו מתקשרים לפרק הבא.

## ג.

השלמה עם המציאות אמרנו, אך לפעמים גם כשאנחנו מוכנים להשלים הטעם המר של ההחמצה מוצא את דרכו לגוף הסוגיה. לפנינו ארבע סוגיות שתחושת החמצה זו עולה מהם:

רבי אליעזר אומר: עדים זוממין ממונא משלמי ומילקא לא לקי, משום דלאו בני התראה נינהו. אמר רבא: תדע, ניתרי בהו אימת? ניתרי בהו מעיקרא – אמרי אישתלין, ניתרי בהו בשעת מעשה – פרשי ולא מסהדי, ניתרי בהו לבסוף – מאי דהוה הוה.

### כתובות לג, ע"א

בדברי ההסבר, אומר רבא, ניסינו כל אפשרות – לא ניתן למצוא זמן מתאים להתרות בו. ברגע שדבריו של העד נאמרו והמילים השתחררו לאוויר העולם, המציאות הזו קיימת וכבר לא ניתן למנוע מאותו עד להעיד עדות שקר – כך מתפרש ה"מאי דהוה הוה" של רבא. דבריו של רבא באים כהסבר לדברי רבי אליעזר, כשהלכה זו ביחס לעדים זוממים כבר פסוקה, וכל תפקידו של רבא הוא לבארה ולסמוך את ידו עליה (עד שיבוא אביי לחלוק עליו).

אולם, במקום אחר, גם כחלק מעיסוק בעדים זוממים מופיע רבא שוב, והפעם "מאי דהוה הוה" מופיע כהקדמה לדבריו:

**משנה:** רבי יהודה אומר: איסטטית היא זו, ואינו נהרג אלא כת הראשונה בלבד.

### מכות ה, ע"א

**גמרא:** אי איסטטית היא זו, אפי' כת ראשונה נמי לא! אמר ר' אבהו: שקדמו והרגו. **מאי דהוה הוה!** אלא אמר רבא, הכי קאמר: אם אינה אלא כת אחת – נהרגת, אי איכא טפי – אין נהרגין.

### שם שם, ע"ב

הצעתו של ר' אבהו<sup>20</sup> מתיישבת יפה על הנוסח הכתוב במשנה ועל השאלה שנובעת מהגיונה (הבריא) של הגמרא. מאידך, טעם דבריו תמוה, כפי שהגמרא אומרת; שכן, דברי המשנה (לשיטתו) מיותרים! פרט לעגמת נפש לא עולה מהסברו שום חידוש.

<sup>20</sup> ניסוח דומה מופיע בירושלמי (מכות פרק א, ה"ג / דף לא, א) כדברי ר' בא בר ממל. לפי הבנתי (ולא התעמקתי כל צרכי), מסקנת הסוגיה שם היא שאינה נהרגת אלא הכת הראשונה שהגיעה להעיד כנגד החייב מיתה (ולא: עדים שניסו להזים את הכת הראשונה והזימום, למשל), ומכך ניתן להסיק שדברי ר' יהודה "איסטטית היא זו" אינם מכוונים כלפי הכת המזימה (כפי שמפרשים פרשני הבבלי) אלא כלפי המשפט כולו.



לפיכך, הגמרא איננה תוקפת בשאלה אלא בתקיפה ומחאה – ההלכה צריכה לדון במציאות, ודבריו של ר' אבהו אינם דנים במציאות אלא בעבר, ומשום כך מעדיפה הגמרא את דברי רבא שמתמודדים עם ההווה ללא התייחסות להחמצת העבר (החמצה שבמקרה שציין ר' אבהו, עלתה לשני עדים במחיר חייהם).

עוד שני מקרים בהם הסתמא דגמרא מסיקה מהי ההבנה הנכונה של המשנה:

תנו רבנן: הרואה קרי ביום הכפורים – יורד וטובל, ולערב ישפשף. – לערב?  
מאי דהוה הוה! אלא אימא: מבערב ישפשף...<sup>21</sup>

**יומא פה, ע"א**

תא שמע, רבי יהודה אומר: אף בשעת עברתן מלאכול בתרומה. והוינן בה: מאי דהוה הוה! אמר רב חסדא: לא נצרכה אלא לתקן שירים שבפניה!<sup>22</sup>

**נדה ו, ע"א**

### המשותף לשניהם:

3. הביטוי משמש כשאלה, ואולי יתרה מזאת – כמחאה.

4. בשני המקרים עולה אפשרות הפשט, שהיא – פספסנו משהו ואנחנו מנסים להתוודע אליו רטרואקטיבית.<sup>23</sup> אפשרות זו נסתרת, מאותה סיבה שסתרנו את דברי ר' אבהו – אין טעם בניסיון רטרואקטיבי של תיקון העבר.

להבדיל מהפרק הקודם, בו מצאנו שפירוש הביטוי הינו השלמה, ובתוכה התודעה של "אנחנו ממשיכים הלאה", פה עולה דווקא ההתייחסות הקשה לעבר, והמחאה כלפי חוסר מוכנות להשלים עמו. אולי פרק זה היה צריך להקדים את הפרק הקודם בסדר כרונולוגי, שבו היינו מראים את ההיתלשות מהעבר ואחריה הצעידה כלפי העתיד. מאידך, אולי מגמה אחרת יש לדברינו. בכל מקרה, חובה עלינו להעיר שהעבר

21 הסבר קצר על הסוגיה: הברייתא מדברת על מקרה שמישהו נטמא בטומאת קרי ביוה"כ (ולפיכך חייב לטבול). לכאורה, דין הברייתא הוא שבמוצאי יוה"כ חייב האדם לשפשף את האזור מחשש שעל גופו היו חציצות (שפוסלות את הטבילה). כמובן שהסבר זה לא ייתכן (ראה הערה 23) ולכן מוצע הסבר חלופי.

22 הסבר קצר על הסוגיה: אנו מצטטים משנה שבה מוזכרים זמנים שונים בהם נהגו נשות הכהנים לבדוק את עצמן מחשש טומאת הנידה. מדבריו של רבי יהודה עולה שהיו בודקות רטרואקטיבית לדעת אם היו טמאות בשעת אכילת התרומה (ראה הערה 23).

23 במקרה הראשון: הטבילה לכאורה היתה עם חציצה, ואנו מנסים להיפטר מהחציצה לאחר הטבילה, רטרואקטיבית.

במקרה השני: לפי ההבנה הראשונית של דברי רבי יהודה, הנשים בודקות כדי לבדוק האם היו טמאות בשעה שאכלו את התרומה (ולפיכך היה אסור להם לאכלה).

שמתייחסים אליו בפרק זה שונה מהעבר של חלק מסוגיות הפרק הקודם (מפסחים וגיטין) מכיוון שלא מדובר בעבר טוב אלא בעבר מוחמץ.<sup>24</sup>

## ד.

נראה שלפרק על מקרים של עבר "מוחמץ" נכון היה להוסיף גם את המקור הבא:

ומנין שבאנא? נאמר כאן כפרה ונאמר להלן בחורב כפרה, מה להלן באנא אף כאן באנא. ומנין שבשם? נאמר כאן כפרה ונאמר בעגלה ערופה כפרה, מה להלן בשם אף כאן בשם. אמר אביי: בשלמא חורב מעגלה ערופה לא יליף, מאי דהוה הוה. אלא עגלה ערופה תיליף מחורב! וכי תימא: הכי נמי – והתנן: הכהנים אומרים: "כפר לעמך ישראל", ואילו באנא לא קא אמר! – קשיא.

יומא לז, ע"א

הגמרא עוסקת בווידויו של הכה"ג בעיצומו של יום ומנסה להבין כיצד הגענו לתפילה המצוטטת במשנה "אנא השם! עויתי, פשעתי, חטאתי לפניך, אני וביתי. אנא השם! כפר נא" וכו' (שם לה, ע"ב). מסקנתה (לפני קושייתו של אביי) היא שתפילה זו אכן "איכותית ביותר" מכיוון שהתקבלה משילוב שתי תפילות – זו של משה (בעקבות חטא העגל) וזו של הכהנים (כחלק מטקס העגלה הערופה).<sup>25</sup> אביי שואל (בדומה לנוסח הקושיה על שריפת הקרבנות הפסולים)<sup>26</sup>, מתוך שהיא מבחין בייחודיות התפילה של הכה"ג, למה לא חשבו על זה קודם? כלומר, למה משה לא התפלל בניסוח זה ואף הכהנים לא אומרים כך? לגבי משה, אביי מרים ידים, הוא מסביר שהשאלה לא שייכת משום שהאירוע כבר קרה ולא ניתן לתקנו. אך מה לגבי עגלה ערופה? הגמרא נשארת בקושיה (ההלכה נשארת למרות הקושי) אך לענייננו חשוב המשתמע מדבריו של אביי<sup>27</sup> לגבי תפילת משה בחורב – שהיה עדיף לו היה מתפלל ב"אנא השם" במקום "אנא בלבד, אך לא ניתן לשנות את העבר.

<sup>24</sup> גם אם "מוחמץ" זו לא המילה הנכונה, עדים שנהרגו בהזמנם (ולא ברור שהדבר נעשה בצדק), עדים זוממים שלא ניתן למצות עמהם את הדין (בהלקאה), טבילה עם חציצות ואכילת תרומה בטומאה – נראים בעיני בעייתיים.

<sup>25</sup> כמדומני שחז"ל למדו משתי פרשיות אלו בכוננת מכוון גדולה: מדובר ברצח ועבודה זרה, כאשר המשותף לשניהם הוא שבשניהם לא מוצה הדין עד תום (אם בכלל) עם העבריין ו/או הקולקטיב סביבו – אנו, שמגיעים בתור הקולקטיב החוטא, מבקשים את אותה כפרה. כמו כן, חטאים אלו הינם החטאים המוחלטים, הפגיעה הקיצונית ביותר באדם/כלפי שמיא (ראה עוד על שני חטאים אלו באהבוך עד מות).

<sup>26</sup> יומא כט, ע"א; לעיל פרק א'.

<sup>27</sup> ייתכן ואף כאן כמו בדברי שמואל לעיל (מעל הערה 10) דברי אביי היו רק "בשלמא חורב מעגלה ערופה לא יליף אלא עגלה ערופה תיליף מחורב!" אך אין הוכחה חד משמעית לעניין (ולענייננו אין זה משנה).

לסיכום פרקים אלו (ג-ד) חזרנו במשנה תוקף לאותה החמצה מדוברת.

## ה.

עד עכשיו עסקנו במקורות שמלמדים על היחס לעבר כמות שהוא וההשלמה איתו. ראינו שמחאה באה בעיקר ביחס לעבר שלא ניתן ליישם מוסר השכל (כלשהו) הנשאב ממנו להווה. דוגמה ליישום שכזה ניתן לראות במקור הבא:

אמר רב שמואל בר יצחק: לא שנו אלא מתקנת עזרא ואילך, שאין בתי דינין קבועין אלא בשני ובחמישי, אבל קודם תקנת עזרא שבת דינין קבועין בכל יום, אשה נשאת בכל יום. קודם תקנת עזרא? מאי דהוה הוה! הכי קאמר: אי איכא בתי דינין דקבועין האידנא כקודם תקנת עזרא, אשה נשאת בכל יום. הא בעינן שקדו! דטריח ליה.

כתובות ג, ע"א

במין רדוקציה מסביר רשב"י (האמורא!), שהקביעה לפיה מחתנים את הבתולה בלילה שבין רביעי לחמישי משום שבת הדין ישובים בימי חמישי, התפתחה בעקבות שינויים היסטוריים. תקנת עזרא<sup>28</sup> ששינתה את המציאות גרמה, בין השאר, אף לשינוי זה. הגמרא מוחה על הנאמר ובעיקר על ההסבר שמוסיף רשב"י על המצב לפני תקנת עזרא – למה אתה מספר לי את כל זה? אין פה ביקורת על הדיון בהתפתחות ההלכה,<sup>29</sup> אלא על הידע ההיסטורי שמוסיף רשב"י. פה, הגמרא תוקפת את הזכרת ההיסטוריה בגלל חוסר השימוש בידע כזה.<sup>30</sup> טענת הגמרא מוצדקת כל כך (לשיטתה, כפי שראינו בדוגמאות עד עכשיו) ולפיכך אנו צריכים למצוא סיבה/הצדקה לדבריו של רשב"י, וכך אנו מגיעים להסבר ש"האידנא" – כשיקרה (במהרה?) בימינו אותו מצב נדע איך לנהוג

28 ראה בבא קמא פב, ע"א. הפרשנים הסבירו שהתקנה שיפרה את המצב לטובת האזרחים הפשוטים (והציעו מספר אופציות כהסבר לאופן שהשתפר), אולם ניתן גם להסביר (ויותר קרוב גם לפשט סוגייתנו) שהשיפור היה לטובת הדיינים, שעד אז היו פותחים את בתי הדין כל יום, ולטובתם תיקן עזרא שיפתחו רק בשני ובחמישי. לענייננו, נמנעתי מלהכריע.

29 תודה לאיתן אברמוביץ' שהסב את תשומת ליבי לכך.

בנוגע להתפתחות ההלכה: לפני מספר שנים היה ויכוח מעל דפי כתב העת "צוהר" ביחס להלכות נידה. דרור פיקסלר כתב מאמר שקרא להקל את "חומרות הרחקות הנידה", והאופן שבחר להציג את טענותיו היתה בהצגת התפתחות ההלכה והחומרה המתווספת בכל דור ודור. מספר אנשים ענו לו, ביניהם הרב שלמה לוי; הרב שג"ר עסק בכך בשיעור הסיכום לדיון בהרחקות. לא נכחתי בשיעור (צבא), ולצערי ההקלטה נקטעה אחרי שעה ועשרים כך שהמסקנות אינן ידועות לי, ובכל זאת מומלץ לשמוע: "הרחקות נידה 3 – חומרות והלכה" (אל חשש, השיעור עוסק בהתפתחות ההלכה ולא בהרחקות נידה דייקא).

30 ניתן לחזור גם לשתי הנקודות שהעלינו קודם: ההשלמה וההחמצה – "אין צורך להעיר את המתים" כפי שאומר הביטוי הלועזי, כלומר, העלאת העבר ללא הקשר מצדיק מדגישה את חוסר ההשלמה איתו.

– כלומר, הבנת התהליך ההיסטורי נדרשת בכדי לדעת כיצד להתנהג במקרה שתהליך זה יתרחש שוב לנגד עינינו. העבר, אם כן, משמש ככלי להבנת העתיד, ויותר מכך: ההווה. כך, במין פראפראזה על דברי הפתגם ש"אלו שאינם לומדים מעברם מקוללים בהישנותו"<sup>31</sup>, ניתן לומר שהעם היהודי "לומד מעברו לקראת (אולי) הישנותו".

ישנו מקרה נוסף שגם אותו צריך להבין, לענ"ד, ב"אותו ראש", של הסתכלות כלפי העתיד:

כיצד הלבישן? – כיצד הלבישן? מאי דהוה הוה! אלא: כיצד מלבישן לעתיד לבוא? לעתיד לבא נמי – לכשיבואו אהרן ובניו ומשה עמהם! אלא: כיצד הלבישן למיסבר קראי? פליגי בה בני רבי חייא ורבי יוחנן, חד אמר: אהרן ואחר כך בניו, וחד אמר: אהרן ובניו בבת אחת.

יומא ה, ע"ב

אורבך כבר אמר ביחס לגמרא זו: "העורך של חלק זה של התלמוד איננו מעוניין לעסוק בעניינים שאינם נוגעים לעכשיו. וכן אין הוא מעוניין לעסוק בהלכה ברמה האסקטולוגית... העילה היחידה המצדיקה עניין הלכתי בבעיה ארכיאולוגית זו הנוגעת לבגדי אהרן ובניו, היא סתירת המקראות"<sup>32</sup>. ואכן, ניתן להעלות מסקנה זו מתוך קריאה פשוטה של הסוגיה.<sup>33</sup> ובכל זאת נאמר כך: הביטוי "מאי דהוה הוה" מוביל אותנו לנטישת החיפוש אחר אמת היסטורית שנמצאת בעבר ומעבר לחיפוש אחר תקוות העתיד. אמנם, בהמשך תיסתר גם מגמה זו, אך זה קורה לאחר שהביטוי הנ"ל כבר סיים את תפקידו. העבר והעתיד מצטיירים פה באותה צורה, והשוואתם מלמדת (או מעידה) רבות על ראיית העבר – שאינה שונה כל כך מה"עתיד לבוא" (והנלמד יוצא ללמד, על היחס בין ה"עתיד לבוא" למציאות הקונקרטיית).

ויצאנו בכך, כשבידינו שתי סוגיות שמלמדות לאן נשואות העיניים בעקבות נטישת העבר, שנייה לפני שהן מוחזרות להווה הקשוח.

31 לא ממש, תרגום עצמאי שלא הושקע בו זמן.

32 אורבך, עמ' 49-50.

33 ראה 'נספח' (בסוף המאמר) לקריאה "לא פשוטה".

## 1.

דיברנו על נוסטלגיה, החמצה ותקווה, ומעל לכולם הזכרנו את ההשלמה עם העבר – החשובה כל כך למען הקיום בהווה. אך לפעמים דומה שההשלמה היא שנמצאת בעוכרנו.

תנא משום רבי יוסי בר רב חוני: למה נקוד על וי"ו "ובקומה" של בכירה? לומר, שבשכבה לא ידע, אבל בקומה ידע. ומאי הוה ליה למיעבר? מאי דהוה הוה! נפקא מינה, דלפניא אחרניא לא איבעי למישתי חמרא.

<sup>34</sup> נזיר כג, ע"א

כי נח נפשיה דרב ספרא לא קרעו רבנן עליה. אמרי: לא גמרינן מיניה. – אמר להו אביי: מי תניא הרב שמת? חכם שמת תניא. ועוד: כל יומא שמעתתיה בפומין בבי מדרשא. סבור: מה דהוה הוה. – אמר להו אביי: תנינא: חכם, כל זמן שעוסקין בהספד – חייבין לקרוע. סבור למיקרע לאלתר. אמר להו אביי, תניא: חכם כבודו בהספידו.

מועד קטן כה, ע"א

התבניות של המקרים הנ"ל אינן זהות, וכן צורת הצגת התגובה שהיא מרכז דיונונו – "מאי/מה דהוה הוה" – שונה בתכלית (פעם במחאה ופעם בניחותא). אולם, לענ"ד, מבחינה רעיונית שניהם מציגים את אותו הדבר.

הסוגיה שדנה בענייניו המשפחתיים של לוט מביאה חידוש לגבי ההתרחשויות כשהיא מוצאת רמיזה לכך שלוט גילה מיד אחרי האירוע את מעשיה של בתו. הגמרא (כפי שראינו בדוגמאות הקודמות) לא מבינה מה העניין בדרשותיו של רבי יוסי בר רב חוני – הרי עד עתה ביקשנו ודרשנו השלמה עם העבר, "מה אתה רוצה מלוט? הוא הרי משלים עם העבר!". תשובת הגמרא: הוא היה צריך להזהר באירוע הבא.<sup>35</sup> הדיון בין אביי ליושבי ביהמ"ד סביב מותו של רב ספרא יוכל להאיר את עינינו גם ביחס ללוט:

למה אביי מציק להם? מה מפריע לו? השאלות הללו, כמדומני, לא עולות על הפרק משום שהתשובה עליהן ברורה ועומדת מולנו לאורך הסיפור: הם אדישים, זה מה שמפריע לו ולכן הוא מציק להם. האדישות שלהם נמדדת בכך שלא קרעו עליו,

<sup>34</sup> מקבילה בהוריות ז, ע"ב.

<sup>35</sup> במקרה של לוט יש עניין נוסף שלדעתי רמוז באופן מקסים בסוגיה: אע"פ שהעיסוק של הסוגיה הוא בעבר, דבריו של רבי יוסי בר רב חוני אינם מופיעים עם הסבר של "למיסבר קראי" וכדומה – כלומר, אנחנו לא מסבירים שהסיבה לעיסוק שלנו בעבר היא אך ורק בשביל מטרה מסוימת. לכאורה, אם לא היה לנו עניין כלל בהיסטוריה הגמרא היתה צריכה לשאול על הנושא כולו 'מה זה מעניין אותנו, למה לנו לדון במעשיו של לוט, הרי "מאי דהוה הוה"?!'.

וההסבר שמזמין את אביי להתקפה הוא ש"לא למדנו ממנו"<sup>36</sup>. הקריעה היא הבעת צער כלפי חוץ, והמשנה דורשת שתבוצע, ובכך (בין השיטים) מטילה חובה שהצער יבוטא, קל וחומר שיורגש. החכמים מביעים בהתנהגותם ובדבריהם את הצער המועט שהם חשים בעקבות הסתלקותו של רב ספרא. לאחר שנוכחנו לדעת שאדישותם המתמשכת היא שמפריעה לאביי, נוכל להבין גם את מיקומו של ה"מה דהוה הוה" במרכז הסוגיה. ההשלמה שעולה מדברי החכמים היא יותר בריחה מאשר השלמה, מין "מה לעשות" שכזה – הכניעה של אדם לנוכח מציאות שהוא היה קונה בהזמנה מוקדמת. ההשלמה של החכמים עם חששם המדומה שפספסו את מצוות הקריעה – מציגה פנים אחרות של הרעיון שהצגנו עד עתה: הם אמנם משלימים עם המציאות, אך הבעיה נמצאת בכך שהשלמתם עם מציאות זו מהירה מדי ומבטאת חוסר אכפתיות. ניתן לראות זאת גם אצל לוט, שמתנהג בדומה לחכמים – הוא רואה את החטא הנורא שנעשה,<sup>37</sup> משלים עם המציאות בלי לקחת על לב, ועושה זאת כל כך מהר עד שהשנות המקרה אינה צריכה להפתיע כלל. כך עולה מדברי אביי וזהו העוקץ בדברי רבי יוסי בר רב חוני – ההשלמה לא צריכה לבוא על חשבון הפנמה.

## ז.

בארבע עשרה סוגיות ובהם שבעה עשר מופעים של "מאי/מה דהוה הוה" ראינו שעולה ההשלמה עם העבר פעם אחר פעם. ההשלמה הזו, כך הסיק אורבך, מלמדת שאין לנו (דמויות-הלכתיות-אנונימיות) עניין בהיסטוריה.<sup>38</sup> אך כמדומני שהראינו יפה כיצד הביטוי הנ"ל מהווה לא רק עניין זה אלא כולל בתוכו גם סממנים של תחושות שנובעות מהיחס בין האדם לעברו. מצד אחד, העבר מלא בחרטה ובתחושות של החמצה: אם ניתן ללמוד מהחמצה זו – מה טוב, אחרת – ההחמצה יכולה להפוך למלכודת שגורמת לאדם לחיות בעבר. מאידך, העבר גם מלא טוב ולפיכך שזור הוא בתקווה לעתיד טוב יותר, אנו מבקשים מהקב"ה "חַדֵּשׁ יְמֵינוּ כְּקֶדֶם", וחולמים על ימים בהם תערב מנחת יהודה "כִּימֵי עוֹלָם וְכִשְׁנֵים קָדְמֵיָת".

36 לא נעסוק בכך במאמר זה, אך דומה שעולה חידוש עצום בדבריו של אביי: התורה איננה מכלול של הלכות אנונימיות, חידושים וכו' – יש פה אנשים! החכמים אומרים שהם לא הכירו את רב ספרא, הם מעולם לא פגשו בו פנים בפנים. אביי טוען כנגדם – הייתם צריכים לפגוש אותו דרך התורה שלו (וברמז: זאת הרי התורה שלו)!

37 "משל ללוט ושתי בנותיו עמו, הן שנתכוונו לשם מצוה - וצדיקים ילכו בס, הוא שנתכוון לשם עבירה - ופושעים יכשלו בס". (בזיר, שם).

38 בתחילת מאמרו מסביר אורבך שהתרגום המילולי הנכון למילה היוונית "היסטוריה" הוא "דרישה", אך השרש דר"ש הולאם למשמעות של דרישת התורה (לא כספר היסטורי אלא כספר דתי). זוהי אחת מהוכחותיו לחוסר ההתמקדות בהיסטוריה.

ודומה שלא לחינם הזכרנו את קודשא-בריך-הוא, מכיוון שנותרה עדיין סוגיה אחת לא פתורה שדנה ביחסנו עם האל שנמצא בהיסטוריה.

כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו שלא בא לעולם כו'. בשלמא מה למעלה מה למטה מה לאחור – לחיי, אלא לפנים – מה דהוה הוה! רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו: משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו: בנו לי פלטירין גדולין על האשפה, הלכו ובנו לו. אין רצונו של מלך להזכיר שם אשפה.

#### חגיגה טז, ע"א

הסתמא לא מסבירה מדוע אל לו לאדם להסתכל למעלה/למטה/לאחור,<sup>39</sup> אלא רק סומכת את ידה על כך. אולם ההסבר על "לפנים" כ"כבר היה", מזכיר במעט את הסברה שהוזכרה לעיל (בפרק א – ממסכת גיטין) שבאה להכשיר גיטי נשים, לפיה העבר חסר משמעות ולכן הוא לא צריך להוות בעיה.<sup>40</sup> אך רבי יוחנן ורבי אלעזר מסבירים את הבעייתיות – הזכרת העבר פוגם בכבודו של המלך. ההסבר "הקלאסי" למשמעות משל זה הוא שהעולם הוא הפלטירין והאשפה היא התוהו ובוהו.<sup>41</sup> אולם, להסבר זה קושי בסיסי: הקב"ה יצר את העולם לבדו, ואילו המשל פה בפירוש אומר שמדובר במלך ש"עבדיו" בונים לו פלטירין. לכן, נראה נכון שלא העולם הוא הפלטירין המדובר, אלא מדובר במשהו אחר, וכמדומני שה"משהו אחר" הזה הוא ההווה. ואם הפלטירין הוא ההווה, אזי משמע שהאשפה היא מטאפורה לעבר (לדבר זה ניתן לתת סימוכין מתוך ההקשר השכיח של "מאי/מה דהוה הוה").

בעבר מלא ההחמצות האדם מוצא לא פעם שנסתרות דרכי ההשגחה, לפעמים אף יותר מזה. גם תולדות האנושות לא תמיד מצדיקות אותה בהיותן מלאות החמצות וחטאים, בינה לבין קונה ובינה לבין עצמה. אבל נראה שהסיבה להתרחקות והדחייה של העבר כמעבירה את האדם מהעולם מוסברת במשל בצורה טובה משנוכל להעלות מעצמנו. "אין רצונו של מלך להזכיר שם אשפה" – היכרות עם אדם, ובמקרה זה, עם הבורא/המלך מתבססת באופן טבעי על בסיס המפגש הראשון בתוספת ידע מוקדם. ההווה הוא פלטין והמפגש עם המלך מתרחש בתוך פלטין זה. ניתן לאהוב את הפלטין וניתן גם להתנגד לארכיטקטורה, לשנוא את המבנה, או להסתייג מתמונות הקיר, אך ההתמודדות צריכה להיות עם אותו פלטין. האשפה, שעל מקומה נבנה הבניין, לא

39 אחר מלשון אחרית – לעתיד.

40 "שלום מלכות" מופיע שם (בגיטין כחלק מסוגיה מקדימה) כסיבה לכך שהתיארוך יפסול גט. ולכן, חלק מהסברה של הגמרא להכשיר גיטי נשים בעלי תיארוך "פסול" הוא שלשלטון לא יפריע תיארוך של מלכויות עבר/בניין הבית.

41 כפי שנאמר בפירוש בבראשית רבה (א, ה), אם כי יש להבחין בין המקרים – המשל בבראשית רבה איננו בדיוק המשל שמופיע פה, לדוגמה: העבדים שמופיעים פה אינם מופיעים שם.

קשורה לעניין, וכמו כן להכרעה ביחס למציאות העכשווית שתתבסס על תחושותינו ביחס לעבר – אין הצדקה.

כמדומני, שזוהי האמירה שנרמזת בתוך "מאי דהוה הוה" לא רק פה אלא גם בכל שאר המקומות. אינני חושב שהגמרא דוחה את 'העבר כזיכרון', אינני משוכנע שנושא זה אפילו עולה על הפרק, הגמרא דנה במשהו אחר: הגמרא כספרות מחנכת מנסה ללמד אותנו איזוהי דרך טובה שיבור לו האדם. שורשיה של דרך זו מצויים ביכולת האדם להשלים עם מה שאינו יכול לשנות, לא להיתפס להחמצות העבר ובתוך כך לשאוב מהעבר את הכלים הנכונים לקראת התמודדות עם העתיד. כלומר, הביטוי הנ"ל מעיד על התמודדות עם השפעת העבר על ההווה, כאשר ההכרעה היא שאמנם העבר יכול לשמש כלי עזר להווה, אך לנטילת העבר (כעבר) והשפעתו על המציאות – אין הצדקה.

## צורך המפתחות של סבא

רבים יגידו ששכרו של העיון מופיע כאשר המעיין זוכה לראות בקרימת עורו וגידיו של רעיון ההופך לממשות ואט אט לובש צורה. אך מעטים הפעמים שרעיון מתלבש בנוכחותו האהובה של אדם מוכר עד לכדי יצירת מפגש עימו.

מנהגו של עולם לצייר את האדם בדמות חוויותיו. סבי ז"ל נרתע מהעבר כמו מאש, הוא לא סיפר סיפורים ולא הזכיר חוויות. רק סיפור אחד שמעתי מפיו, ויותר משהיה זה סיפור, היה זה הסבר להווה מסוים. כל מסכת חייו מתחילת מלחמת העולם הראשונה ועד אחרי סיומה של השנייה כביכול נעלם בחוסר משמעות. סבתי גילתה פרטים שונים על חייו מאנשים שונים שהכיר (שהכירו אותו) בתקופות חייו השונות אך כמעט ולא שמעה מילה ממנו. התשובות שלו, "אני לא יודע", "אני לא זוכר", היו סמן של התחמקות. וכך, כשעמדתי להספידו גיליתי שהנה אני עומד מול מיטתו של אדם שעבר כל כך הרבה "חוויות" בחייו ואני אינני יכול לשתף את הקהל בכך, אינני יכול לספר על עברו, כי מעולם לא שותפתי בדברים הללו בעצמי. סיפרתי רק משהו אחד קטן, משהו מהסיפור היחיד שהכרתי, על המפגש הבלתי אמצעי בינו לביני. ובמשך ארבעה חודשים שיגעו אותי המחשבות עליו, ועל ההימנעות שלו מהעבר. וכששאלתי קיבלתי תשובות רק על ההווה של האנשים שסביבי, שיכלו להוסיף לי רק מתוך ההיכרות הבלתי אמצעית שלהם עם אותו אדם. וכשהגעתי לשורות האחרונות של מאמר זה פתאום גיליתי שעם האדם שהכרתי – שחששתי שאולי הסתיר ממני איזה משהו, שאולי היה לו איזה סוד מקסים לספר ולא סיפר – בסה"כ נפגשתי בצורה הנכונה והאמיתית ביותר, בפלטרין של מלך.



כששאלנו אותו – אם כי לא במילים האלו – כיצד הוא מרגיש ביחס לפלטרין הזה, ביחס להווה, תשובתו היתה חוזרת על עצמה עד שהיתה חודרת לעצמותי, והתחושה הזו מלווה אותי לכל מקום. ולפעמים אני נזכר איך היה חוזר שוב ושוב, על אותה אמירה: כל טוב.

## נספח

הייתי רוצה להציע קריאה מדרשית:

הגמרא מנסה להבין את משמעות השאלה, וקושרת כבדרך אגב את העבר והעתיד יחד. מסקנתה, שענייננו הוא אחד: "למיסבר קראי" – להבין את המקרא שלפנינו. כלומר, ענייננו הוא ההווה, ומכיוון שבהווה נמצאות רק המקראות – לפיכך רק הן מעניינות אותנו. העלאת העבר, העתיד וההווה (בהתאמה) איננו מקרי, והייתי רוצה לטעון שהמעבר בין העבר לעתיד – סתירתם – על מנת לחזור להווה מכוון. מסכת יומא (שבתלמוד הבבלי), שסוגיה זו נמצאת בפתיחתה, מרתקת מבחינת אופיה.<sup>42</sup> פרט למקרה אחד<sup>43</sup> היא כוללת בתוכה מימרות אגדתיות וסיפורים רבים, שהמשותף לכולם הינה התייחסות לא חיובית לכהנים, כך למשל:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב "יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה", "יראת ה' תוסיף ימים" – זה מקדש ראשון, שעמד ארבע מאות ועשר שנים ולא שמשו בו אלא שמונה עשר כהנים גדולים; "ושנות רשעים תקצרנה" – זה מקדש שני, שעמד ארבע מאות ועשרים שנה, ושמשו בו יותר משלש מאות כהנים. צא מהם ארבעים שנה שמש שמעון הצדיק, ושמונים שמש יוחנן כהן גדול, עשר שמש ישמעאל בן פאבי, ואמרי לה אחת עשרה שמש רבי אלעזר בן חרסום – מכאן ואילך צא וחשוב: כל אחד ואחד לא הוציא שנתו. (ט, ע"א).

מעשה ככהן גדול אחד שיצא מבית המקדש, והווי אזלי כולי עלמא בתריה. כיון דחזיונהו לשמעיה ואבטליון – שבקוהו לדידיה ואזלי בתר שמעיה ואבטליון. לסוף אתו שמעיה ואבטליון לאיפטורי מיניה דכהן גדול אמר להן: ייתון בני עממין לשלם! – אמרו ליה: ייתון בני עממין לשלם – דעבדין עובדא דאהרן, ולא ייתי בר אהרן לשלם – דלא עביד עובדא דאהרן. (עא, ע"ב).

42 חתרתי לקראת רעיון זה בהערת הסיום האחרונה במאמרי 'נלכדה בשחיתותם', קונטרס תשרי תשס"ז, עמ' 66.  
43 ביחס לדמותו של שמעון הצדיק: דף לט, ע"א/ע"ב – ונראה שגם שם ניתן (ואף צריך) לקרוא את המעשים בתיאום עם שאר המסכת.

אשריהם לצדיקים, לא דיין שהן זוכין אלא שמזכין לבניהם ולבני בניהם עד סוף כל הדורות. שכמה בנים היו לו לאהרן שראויין לישרף כנדב ואביהוא, שנאמר "הנותרים" אלא שעמד להם זכות אביהם. (פז, ע"א).

ואמנם, גם אם ניתן היה ללמוד איזשהו שבח של הכהנים מסיפורים אלו, הרי שהאופן בו הם מוצגים נתפס כשלילי ביותר.<sup>44</sup> אכמ"ל בסיבת הדבר,<sup>45</sup> נאמר רק שהמעמד הכוהני לא היה אהוב במיוחד על חכמים, ונראה שסוגיה זו מבטאת מין הצהרת כוונות מסוימת, או במילים אחרות: אמנם בעבר הכוהנים היו מנהיגי העם (המוכתרים בצו אלוקי) ואולי אף בעתיד יוכתרו לכהן בתפקיד זה, אך ההווה שייך לבני (ותלמיד) רבי חייא ורבי יוחנן.<sup>46</sup>

---

44 במקרה הראשון: ניתן היה להתרכז באורך תקופות הכהונה של יוחנן כה"ג ושמעון הצדיק, אך מלכתחילה ההקשר הוא "ישנות וְשָׁעִים תִּקְצְרֶנָּה". במקרה השני: ישנו כהן שיצא חי מעבודת יוה"כ, אך כמובן שהריכוז נתון ליחסו כלפי שמעיה ואבטליון. במקרה השלישי: המאמר עובר מהתרכזות בשבח אהרן לגנות בניו.

45 ראה הערה 42.

46 וייתכן מאוד שגם אזכור שמותיהם של רבי חייא ורבי יוחנן (שתי דמויות המפתח של תקופת האמוראים בא"י) איננו מקרי.